منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق

از

سید جلال‌الدین آشتیانی



گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

جلد سوم

تهیه، تحقیق، مقدمه و تعلیق

از

سید جلال‌الدین آشتیانی

با مقدمهٔ تحلیلی فرانسوی

از

هنری کربین

«پرفسور در سربن»

سلسله انتشارات فلسفی

مشهد، ۱۳۵۵ هـ . ش

از این‌کتاب تعداد یکهزارو سیصدوپنجاه نسخه

در مؤسسهٔ چاپ و انتشارات وگرافیك دانشگاه‌مشهد

بچاپ رسیده است

فهرست آثاری‌که تا زمان حاضر ، محرم‌الحرام سنه -۱۳۹۸ ه ق- از این حقیر منتشر شده است ازقرارزیر است

۱- هستی از نظر فلسفه و عرفان ۱۳۳۹ هجری شمسی
۲- شرح‌حال و آراء فلسفی ملاصدرا - ۱۳٤۰
۳- شرح مشاعر ملاصدرا ۱۳٤۲
٤- شرح برمقدمه قیصری ۱۳٤۳
٥- شواهد الربوبیهٔ ملاصدرا
٦- المظاهر الالهیه ملاصدرا
۷- مجموعه رسائل حکیم سبزواری، مشتمل‌بر-۱٦-رساله بفارسی و عربی
۸- مقدمه برتفسیر سورهٔ حمد، تالیف‌استاد علامه‌آقاسید کاظم‌عصار
۹- مقدمه بررساله وحدت وجود و بداء ، تالیف آقای عصار
۱۰-جلداول منتخبات فلسفی، منتخبات‌از-۷- فیلسوف‌عصر صفویه
۱۱-جلد دوم‌منتخبات فلسفی، منتخبات‌از-٦-فیلسوف‌عصرصفویه
۱۲-جلد سوم منتخبات فلسفی، مشتمل بر-٦- رساله فلسفی از محققان ایران در قرن ۱۲
۱۳-جلد چهارم منتخبات فلسفی مشتمل بر-۷- رساله فلسفی از محققان و حکمای‌قرن ۱۳
۱٤- شرح برزادالمسافر ملاصدرا در معاد
۱٥-مقدمه و تعلیق بر تفسیر سورهٔ فاتحه‌الکتاب
۱٦-رسائل‌ملاصدرا ، مشتمل برسه‌رساله
۱۷-اصول المعارف ملامحسن فیض با مقدمه مفصل
۱۸-تمهید القواعد ابن‌ترکه با مقدمه و حواشی حقیر و تعلیقات آقامحمدرضا قمشه‌ئی و آقامیرزا محمود قمی
۱۹- لمعات الهیه تألیف آخوند ملا عبدالله زنوری

۲۰- المبدأ والمعاد ملاصدرا با مقدمهٔ مبسوط
۲۱- انوارجلیه، ملاعبدالله زنوزی فیلسوف اوائل عصر قاجاریه
۲۲- لمعه‌الهیه ملامهدی نراقی، حکیم و مجتهد دوران زندیه
۲۳- قرة‌العیون ملامهدی نراقی کاشانی با مقدمه مفصل
۲٤- اصل‌الاصول ملانعیما طالقانی -عرفی-
۲۵- شرح قاضی سعید قمی براثولوجیا
۲٦- رساله در عالم مثال
۲۷- مکاتبات سیداحمد طهرانی و حاج‌شیخ محمد حسین اصفهانی
۲۸- رساله تحفه - در مباحث علم- ملانظرعلی گیلانی
۲۹- رسائل قیصری- سه رساله: در توحید وولایت،زمان، وحدت وکثرت باتعلیقات آقامحمدرضا و شرح فارسی جلال‌آشتیانی
۳۰- نصوص قونوی با تعلیقات آقامیرزاهاشم رشتی و مقدمه و شرح این حقیر
۳۱- شرح‌دعای عرفه تألیف حاج فاضل خراسانی بامقدمهٔ مفصل
۳۲- شرح‌تائیهٔ ابن‌فارض -مشارق‌الدراری-
۳۳- رسالهٔبسیط‌الحقیقه‌از آخوند نوری
۳٤- زیرچاپ: شرح فصوص عارف محقق مؤیدالدین جندی خراسانی، بهترین شرح برفصوص
۳۵- شرح فصوص قیصری با حواشی آقامحمدرضا قمشه‌ئی
۳٦- شرح هدایهٔ آخوند ملاصدرا
۳۷- اسرار الآیات صدرالمتألهین
۳۸- کلمات وجیزه تالیف ملامهدی نراقی‌کاشانی

آنچه دردست تهیه‌دارم‌عبارتست‌ازجلد پنجم‌وششم وهفتم‌منتخبات که‌یک‌جلد آن اختصاص دارد بشرح‌احوال و آثار استادان این حقیر و شرح‌حال و مجموعه‌ئی از آثار آخوند ملاعلی‌نوری در دو جلد مبسوط وحواشی آقاعلی‌حکیم و آقامیرزا احمدآشتیانی براسفار و شرح‌منظومهٔ حکیم سبزواری؛ بیاری حق وتوفیق‌او دراختیار اهل‌ذوق قرارمی‌گیرد.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

و بعدالحمد و الصلوة کتاب حاضر جلد سوم منتخبات فلسفی است که بـا قسمت فرانسوی اثر استاد بزرگ مستشرق نامدار **پرفسور هنری کربن** بدوستداران حکمت ومعرفت تقدیم میشود .

این مجموعه مشتملست برپنج رساله مهم فلسفی ازپنج دانشمند بزرگ ایرانی ازمحققان افاضل دوران سلاطین صفویه که ازآثار آن بزرگان انتخاب وبا مقدمه وتعلیقات جزء سلسله انتشارات انجمن فلسفه وعرفان ایران منتشر میشود .

رسائل موجود دراین مجموعه عبارتست از : شرح وتعالیق حکیم عارف محقق ومحدث‌وفقیه بزرگوارقاضی‌سعیدقمی برچهارمیمراز ده‌میمراثولوجیا (۱) اثر شیخ یونـانی معروف بافلوطین ، فیلسوف متألّه عظیم یونانی کـه یکی ازبزرگترین فلاسفه دردوران فلسفه وحکمت وازجهت انغمار درالهیّات ازنوادر دهور واعصار باید محسوب شود، ورساله‌ئی نفیس حاوی امّهات مباحث فلسفی با تقریری روان وتحریری سلیس (۲) ازمتکلّم محقق وحکیم فاضل **آقامیرزاحسن لاهیجی** فرزند بارع فیلسوف نامدار آخوند **ملا عبدالرزاق لاهیجی** ورساله‌ئی کم‌نظیر وجـامع الاطراف درمباحث وجود ازحکیم مدقق، آخوند **ملا نعیمای طالقانی** معروف بـه

---

۱ ــ چون از **اثولوجیا** نسخهٔ بی‌غلط وقابل اعتماد در دست نداریم همین‌چهار میمرالدی الاقتضاء با تعلیقات قاضی چاپ نمودیم ودرصدد طبع ترجمهٔ فارسی این کتاب می‌باشیم .

۲ ــ از آقامیرزا حسن رسائل فارسی وعربی متعدد در کتابخانه‌ها موجود است که شاید در درآینده بچاپ برخی از این آثار اقدام شود .

عرفی **طـالقانی** (۱) و منتخبات **مختصر** از «عون اخوان‌الصفاء فـی تلخیص‌الشفاء» تألیف فقیه متبحر و مجتهد نـامدار و حکیم و متکلم و مفسّر عالیقدر قرن دوازدهم هجری قمری **بهاءالدین محمد اصفهانی** مشهور به **فاضل هندی** و معروف به **کاشف اللّثام** شارح **برقواعدالأحکام**، فرزند عالم مشهور **ملاحسن اصفهانی** (۲) معروف به ملاتاج و **تاج‌الدین حسن** – قدس‌الله سرّهما – و رسالهٔ فارسی ازعارف بزرگوار قرن دوازدهم **مولانا عبدالرحیم** (۳) **دماوندی** بنام **مفتاح اسرار حسینی در شرح اسماء حُسنی** ازتلامیذ استاذ مسلّم علوم عقلی و نقلی دراواخردوران صفویه حکیم نحریر و عارف بی‌نظیر **ملا محمدصادق اردستانی** – اعلی‌الله مقامهما – .

در دورانی که علوم عقلیه بخصوص فلسفهٔ الهی و عرفان درهیچیك از بـلاد اسلامی رونق نداشت ودرتصوف و عرفان اگر آثاری سطحی ازبرخی از **متصوّفه** صاحب سلاسل دیده شود، درحکمت و فلسفهٔ الهی اثر قابل ذکر دیده نمیشود ، در ایران حوزه‌های‌فلسفی دارای رونق بود و اساتید بزرگی درپنج‌قرن اخیر بوجود آمده‌اند که ازآنان آثار عمیق وقابل‌توجه بیادگار مانده است .

حقیر می‌بایست منتخباتی فلسفی و عرفانی ازمحققان و اساتید یك قرن بل‌که دوقرن قبل ازصفویه تهیّه می‌نمودم، ودرضمن درصدد طبع و نشر آثار عمیقی که

۱ـعرفی طالقانی ازفضلای بزرگ عصر خود بود وبعد ازاو برخی ازمحققان متعرض آثار او شده‌اند وآخوند ملا عبدالله ازاو ببعض‌المدققین تعبیر نموده است وبه‌مواضعی ازکتاب اصل الاصول مناقشه نموده است .

۲ـفاضل هندی درروز سقوط اصفهان دیده ازجهان فروبست وازاین مصیبت عظیم جمع کثیری ازفـضلا متـواری وسربه‌نیست وبقول مـردم خراسان بی‌رد شدند وبعضی از کثرت غصه درگذشتند .

۳ـملا عبدالرحیم دماوندی رازی ازتلامیذ اردستانی است که بعد ازدرگذشت اردستانی به‌عراق عرب‌سفر نمود ومدتها دراعتاب مقدسه زیست، وازاو آثار دیگری نیز دیده شده است.

از سید شریف (۱) و ملاجلال دوانی و میرصدر دشتکی و غیاث‌الحکماء و محقق خفری و محقق فخری ، فخرالدین سماکی ومولانا جمال‌الدین محمود وبرخی از دانشمندان مقدم برآنان، باقی مانده است برمیآمد وباید بخواست حق این نقیصه را جبران نمود .

عظمت علمی سیّد محقق داماد ، ثالث‌المعلمین امیرمحمد باقر استرآبادی و فیلسوف محقق معاصر اوسیدالمتألهین میـر ابوالقاسم فنـدرسکی‌واستاذنا الأقدم قائدنا ومفیدنا فی‌المعارف الالهیه ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، وحکیم جامع بارع خاتم‌المتکلمین آخوند ملاعبدالرزاق لاهیجی وفقیه محدث و حکیم عارف ومفسر نامدار ملامحسن فیض وشارحان‌کلمات وتلامیذ مکتب اومانع توجّه نگارنده باساتید وطبقات مقدم براین اعلام فن معرفت شد .

بعد از سیر تفصیلی درآثار این اعاظم متوجه شدم که باید بآثار افاضل مقدم برآنان نیز مراجعه نمود، خصوصاً آثار دانشمندان ومحقّقانی که کلمات آنـان زیاد مورد توجـه میرداماد وملاصدرا ومحقق لاهیجی ودیگر افاضل بعد ازآنان واقع شده است. ما اگر سیری درآثار دانشمندان دیگر ممالك اسلامی بنمائیم و مقایسه‌ئی بین محققان ازدانشمندان ایـران دراین پنج قرن ومعاصران آنان در کشورهای اسلامی بعمل آوریم ، درمی‌یابیم که مردم ما درگذشته چه‌اندازه افتخار آفریده‌اند ومی‌فهمیم که چه‌استعدادهائی درمردم ما نهفته است وچقدر هموطنان ما تاب تحمّـل مصائب دارنـد ودربحبوبهٔ ابتلای بمصائب هـرگز ازتلاش دست نکشیده‌اند (۲) .

۱ـ محقق شریف واساتید بعداز او مثل میرصدر دشتکی و میرغیاث واتراب آنان بمتکلم اشبه هستند ازحکیم وفیلسوف ومعذلك آثار آنان نفیس وقابل توجه است .

۲ـ نمیدانم چرا آن شوق وشور وحال درمردم ما دیگر وجود ندارد باآنکه وسائل تلاش ←

تحقیقاتی که اساتید علوم نقلی وآثاری که فقها ومجتهدان ایران دراین چند قرن بوجود آورده‌اند اصلاً قابل‌مقایسه با آثار دانشمندان معاصر آنان دردیگر بلاد اسلامی نمیباشد .

→
واسباب شکفتن استعدادها بیشتر ازسابق دردست ماست .

باید انصاف داد که اگر مردم ما ازاین خواب سنگین غفلت بیدار نشوند بهاء سنگینی نسل آینده باید بپردازد وکفاره غفلت دراین دوران وعصر گران خواهد بود .

جمعی چنان مسابقه در بدست‌آوردن تجملات گذاشته‌اند که آدمی حیران میماند . جمع کثیری درقسمت‌هائی‌ازفصول سال را برای خرید اسباب‌تجمل بممالك غرب سرازیر میشوند و چنان ثروت مملکت را که مسلماً این پول‌ها ازراه مشروع بدست نمیآید بباد میدهند ودراین‌کار افراط می‌کنند که ازشنیدن بعضی ازوقایع آن مو براندام انسان سیخ میشود .

وجماعت کثیری ازمردم ما که بعواقب کار واقفند نگران آینده و درحال اضطراب و خمودی بسر می‌برند .

محیط دانشگاه ازهمه‌جا شاید خراب‌تر باشد به‌ندرت استادی را می‌توان یافت که بوظیفه خود عمل نماید وبه‌ندرت شاگردی می‌توان دید که عاشق دانش باشد، بدست‌آوردن مدرك برای ارتزاق ودرعالم پزشکی وفنی جهت اندوختن ثروت ازاصول مسلمه شده است .

روزگاری مردم ما درس‌گفتن ودرس‌خواندن را عبادت می‌دانستند نتیجه‌اش وجود آنهمه محققان بود که در دوران اسلامی درجمیع طرق علمی وفرهنگی ازاین مرزوبوم برخاستند .

اصولاً کسی حوصله کار ندارد همه عقیده داریم باید کار نکرد وهمه‌چیز داشت، لذا تملق وچاپلوسی ودست‌وپابوسی وتحمل هرننگ وعار برای رسیدن بمنصب ومقام بسیار آسان و ملائم با طبع است . ازعفت وعصمت که اصلاً نباید سئوال کرد، جیب وجلو معبود مطلق است وحاکم بی‌قید وشرط . اگر ما ازخواب‌گران سستی وتنبلی‌وماده‌پرستی بیدار نشویم وبا خلوص نیت وکمال عقیدت بفکر آینده کشور خود نیفتیم ورذائل اخلاقی را ازخود دور نکنیم وحقیقةً جهادملی اعلان نکنیم عاقبت‌شری خواهیم‌داشت‌که ـنه‌برمرده برزنده بایدگریست‌ـ

فقهای سنّت وجماعت ازحنابله و حنفیّه ومالکیّه وشافعیّه بواسطهٔ جمود فکری که درنتیجهٔ تعبّد بمذاهب چهارگانه جبراً گریبان‌گیر آنان شده است تحول فکری را ازآنها گرفته است درنتیجه چنین فقهی مبتلا بقواعد اصولی کهنه و پوسیده شده‌است وهنوزهم شرح الشّرح تفتازانی برای آنها ازکتب تحقیقی بحساب‌میآید.

در حوزه‌های شیعه خصوصاً حوزه علمی اصفهان در ادوار گذشته و حوزهٔ پرفیض نجف اشرف موروثی بزرگترین فقیه واصولی ومفسّر ومحدث، ومتکلم اسلام خرّیط الفنون النقلیه ومؤسس عظیم شیخ طوسی - رضی‌الله‌عنه - طی قرون متمادیه مرکز رشد فقه واصول فقه ودراین اواخر حوزه علمیهٔ قم میدان وسیع تحقیقات درفقه واصول ودیگر علوم متداول درحوزه‌های تشیّع وبواسطهٔ سعی وکوشش اساتید بزرگ آثار نفیسه‌ئی بوجود آمده است که ازحیث وسعت اندیشه وکثرت تحقیق وتدقیق دردنیای اسلام دارای امتیازاتی خاص میباشند. نظیر حاشیهٔ رئیس‌الاصولیّین شیخ محمد تقی اصفهانی طهرانی بر معالم‌الأصول بنام هدایةالمسترشدین وکتاب فصول تألیف شیخ محمدحسین برادر صاحب حاشیه و رسائل استادمؤسس شیخ‌انصاری ومطارح‌الانظار تقریرات‌شیخ درمباحث‌الفاظ به‌تقریر میرزا ابوالقاسم‌طهرانی نوری معروف‌بکلانتر وکفایةالاصول تألیف آخوند ملاکاظم خراسانی‌هروی و خواشی‌شیخ محمد حسین‌اصفهانی برکفایةالاصول و کتاب بحرالفوائد تعلیقات‌بررسائل تألیف آقامیرزا محمدحسن آشتیانی وتقریرات اصول از آقامیرزاحسین نائینی ودیگر آثار اصولی متأخّران ازمجتهدان شیعه از جهت وسعت وکثرت تحقیق ودقت انظار وازحیث استحکام ادلّه دست‌کم از عالی‌ترین ودقیق‌ترین مباحث فلسفی ندارد وکتب فقهی که توسط این أعاظم تصنیف شده است بی‌اندازه عمیق‌ووسیع وجامع‌الأطراف ومبرّا ازمبانی و مطالب سست وبی‌بنیادمیباشند.

کتب فقهی شیخ‌اکبر، شیخ جعفر عرب معروف بکاشف‌الغطاءو کتاب جواهر الکلام که حاوی یکدورهٔ تمام فقه استدلالی است وکتب فقهی استاد مؤسس و

اصولی وفقیه نامدار شیخ مرتضی انصاری وآثار فقهاء ومجتهدان بزرگ مثل **کشف‌اللثام** تألیف **بهاءالدین محمداصفهانی** معروف به **فاضل‌هندی** و **جامع‌المقاصد** محقق عالیمقام شیخ **عبدالعالی کرکی** وده‌ها آثار دیگر ازمتأخران بدون اعمال تعصّب درعالم اسلام نظیر ندارند، وکتب فقهی واصولی مدونه توسط مقلّدان ائمهٔ چهارگانه عامه، نسبت بآثار محققان شیعه بخصوص آثار متأخران ازمحققان ازفقهاء شیعهٔ اتباع اهل‌بیت واساطین مذهب جعفری سطحی وکم‌عمق وکتب‌اصولی آنان مشتملست‌برمباحث‌سست‌پوسیده خارج‌ازدرجهٔ‌اعتبارهنوزهم آثارقدیمی‌اصول فقه، مثل **شرح‌الشّرح تفتازانی** ملاسعد نزد عامه دارای اعتبار خاص است .

کشور عزیز ما بعلل وجهات مختلف که درجای خود باید مفصّل در آن بحث شود مانند دیگر ممالك اسلامی تحت قیمومت سلاطین آل عثمان قرارنگرفت وبعد ازپیدایش ملوك‌الطوائفی درایران بیم آن میرفت که بمناسبت همکیشی اکثر بلاد ایران با دولت عثمانی ونبودن دولت مقتدر حافظ وحدت کشور، قسمتی از شهرها وآبادیهای هم‌مرز امپراطوری عثمانی بلحاظ وجود برخی ازخائنان و جمعی ساده‌لوحان هوادار وحدت اسلامی و با ملاحظهٔ قدرت‌وسطوتی که سلاطین عثمانی بدست آورده بودند، بتصرّف آن امپراطوری درآید ولی ظهور دولت صفویه وقیام نوجوان رشید ونابغهٔ بی‌نظیر، مرشد کامل **شاه سلطان‌اسماعیل** فرزند سید سلطان حیدر ایرانی قوی ومستقل وثروتمند بوجود آمد، و در اثر مساعی این سردارعظیم بساط ملوك‌الطوائفی برچیده‌شد ودرمدتی نسبةً کم، کشور ما بصورت یکی ازمقتدرترین ممالك روی زمین درآمد ودرزمان **شاه‌عباس کبیر** که اونیز یکی ازنوابغ بزرگ ومقتدر دوران واعصار بشمار میرود مملکت درحد اعلای ازشوکت وسطوت‌وحوزه علمی‌اصفهان دراثر ثبات وامنیّت داخلی وثروت ورشد اقتصادی مملکت درصورت یکی ازبزرگترین حوزه‌های دوران اسلامی در صحنهٔ عالم ظاهر شد وجمعی ازبزرگترین متفکران دراین دوران با بعرصهٔ وجود نهادند وگسترش علوم عقلی وامتداد آن تا این اواخر معلول لازم آن دوران

بابرکت افسانه‌ایست . آنهائی که خواسته‌اند تمدّن ایران دردوران صفویه را محصوردرهنرمعماری وکاشی‌کاری‌وبناء بناهای‌باشکوه‌ونقاشی وخطّاطی‌نمایندولا غیر ، مغرض ومریض ویا سخت دراشتباهند . دوران صفویه ، دوران ظهور ذوق واستعدادهای نهفته درباطن مردم ماست وعلـوم عقلی نیز ازشعب وفروع بلکه اساس وبنیان ذوق واستعداد لطیف است .

اغلب علمای دوران صفویه اعم ازفیلسوف ومتکلم وعارف وفقیه ومحدث و اصولی دارای‌قریحه وذوق واستعداد شعربودند، وشاید به‌ندرت می‌توان ازمشاهیر کسی را سراغ نمود کـه از او لااقل اشعاری نقل نشده باشد، اکثر بـلکه جلّ شعرای آن اعصار بسبك (۱) هندی شعر می‌گفتند ، وشعر دراین عصر از سلسلهٔ ممدوحان ومداحان خارج ودراختیار مردم قرارگرفت .

افاضل دوران صفویه منحصر باشخاصی‌که ما درمنتخبات ذکر نمودیم نمیباشند وبتدریج بآثاری دست میبابیم کـه دارای ارزش فراوان میباشند وباید چند نفر مستعد به‌تحقیق درکتب وتفحّص درکتابخانه‌هابپردازندوآثار باارزش ونفیسی‌که دراین دوران بوجود آمده‌است جمع‌آوری نمایند وکتب‌تحقیقی درفلسفه وعرفان وکلام مخصوص این دوران را معرفـی نمایند . افاغنه بعد از تسلّط بهمـرکـز امپراطوری ایران کتب زیادی را با خود بافغانستان بردند وآثار علمی زیادی را ازبین بردند . آثار زیـادی ازدانشمندان این عصر در دیگر ممالك مجاور مـا موجودست که باید ازاین آثار نسخی تهیّه نمود وبمعرفی آنها پرداخت .

مردم مملکت ایران بعداز قبول دین مبین اسلام خودرا روحاً تحت قیمومت

---

۱ – ازبرای بحث تحقیقی ومفصل دراین باره، رجوع شود بمقدمه محققانه استاد نامدار سید کریم فیروزکوهی «ادیمت افاداته» بردیوان صائب تبریزی .

حکّام عرب درنیاوردند وچون اسلام را دین حق وحقیقت تشخیص دادند هرگز بفکر انحراف‌ازعقائـد اسلامی نیفتادند، ولـی حکومت حکام عرب را حکومت اسلامی ندانستند ودریافتند که پیغمبر اسلام برای نجات ملّت‌ها ازظلم وستم‌حکّام لجام گسسته واعلای توحید وایجاد محیط مساوات وبرابری واخوت و مهربانی مبعوث شده‌است، لذا خلفای بنی‌امیه وبنی‌عباس را بچیزی نگرفتند وبفکراستقلال افتادند وازطریق کسب علم ومعرفت موجودیّت خودرا حفظ کردند، وازبرکت اسلام درکالبد خود روح‌تازه دمیدند ودرراه خدمت‌باسلام واجتماع بشری آنچنان مجاهدت نمودند که درمدتی نسبةً قلیل محیطها وحوزه‌های علمی را قبضه‌کردند وآثار بسیار تحقیقی ونفیس درجمیع علوم اسلامی بوجود آوردند ودراثر تلاش پی‌گیر درادبیات زبان عرب ودرحدیث ورجال وتفسیر وفقه واصول وعلوم‌ریاضی وفلسفهٔ الهی وطبیعی وتصوف واخلاق آثاری جاودانه بوجود آوردند وحقیقةً در میدان علم وفرهنگ گوی سبقت ازدیگر مسلمانان ربودند وازطریق تلاش پی‌گیر استقلال خودرا حفظ نمودند ودرمعنی وواقع هرگز مملکت خودرا بصورت یکی ازایالات تـابع امپراطوری خلفای عرب‌زبان تقدیم صاحبان قدرت در اعصار و دهور، ننمودند، وهمین تلاش علمی وتن بواقعیت‌دردادن بود که سبب شد ملّت ما را ازصفحهٔ وجود حكّ ننماید ومردم هوشمند ما دانستند که باید واقعیات (۱) را پذیرفت وبه‌حق وحقیقت دهن‌کجی ننمود ودرصحنهٔ حق وحقیقت تلاش نمود

۱-اینکه بعضی ازنابخردان گفته‌اند: مردم ایران حکومت اعراب‌را ناگزیر پذیرفتند ولی ازطریق بوجودآوردن تصوف ، آنهم تصوفی که ریشه ایرانی دارد، بمبارزه با اسلام برخاستند ، دردریای ضلالت غوطه‌ورند واین مسلم است که محققان ازعرفای ایران خودرا ازتابعان مخلص وازپیروان حضرت ختمی‌مرتبت میدانند واز نواحی حسن متابعت ازآن جناب واستمداد ازکتاب سنّت او به‌تدوین‌عرفان نظری وعملی‌پرداختند ودرهمه‌جا اقرار نمودند که :

نـور احمد ، جمله نـور انبیاست چونکه صد آمد، نودهم پیش ماست

وازاین‌راه موجودیت خودرا حفظ کرد وسیادت وموجودیت خودرا بجهانیان‌ثابت نمود. درتاریخ علوم اسلامی مردم ما درهمه‌جا حضور دارند .

برخی از غاغهٔ ناس واصحاب خنّاس که نه ازروحیه اسلام خبر دارند ونه تلاش ملت ما را دربوجودآوردن فرهنگ اسلامی بچیزی گرفته‌اند ودر باطن دشمن بل‌که خصم‌الدّما میباشند، اصرار دارند که بین فرهنگ ایرانی و اسلامی جدائی افکنند وفضائل مارا بکلی نادیده گرفته وزحمات چندین‌قرن دانشمندان ما را درجمیع علوم وفنون درحقیقت افکار کرده‌اند .

این‌قبیل از اوائل‌العقول که دربحر لایتناهی‌جهل وحمق غوطه‌ورندنمیدانند که علوم وفنون متداوله درعالم وسیع اسلامی را ما خود پایه گذاشتیم و آنرا بدرجات رفیعه ازمنزلت قراردادیم وجماعت کثیری ازعناصر غیرایرانی را در دامن خود پرورش دادیم .

دانشمندان ما درطیّ قرون واعصار درهمه‌جا حضورداشتند وازناحیهٔ تدریس وترویج علوم اسلامی زبان فارسی را باخود باقصی‌نقاط عالم بردند واین وسعت حکومت زبان فارسی درهند وپاکستان و تبّت ازناحیهٔ سفر گبران مهاجر بههند بوجود نیامده است بل‌که مروجان دین ومذهب اسلام وعرفای نامدار و شعرای مسلمان زبان فارسی‌را درمملکت وسیع هندزبان اول دین ودردیگرممالک اسلامی زبان دوم اسلام قرار دادند .

بزرگترین استاد تصوف صدرالدین قونوی و سعدالدین حموی و داودقیصری وجمع کثیری ازمحققان غیر ایرانی درقونیه‌بفارسی تدریس می‌نمودند وآثار بسیار نفیس بزبان فارسی تألیف نمودند باآنکه بهایران مسافرت‌هم نکرده‌اند .

قونوی بعد ازرحلت ابن‌فارض‌مصری قصیدهٔ تائیهٔ اورا بفارسی درروم و شام ومصر تدریس نمود، تقریرات اورا جمعی ضبط نمودند، شرح فارسی سعدالدین سعید فَرغانی ، مورد توجّه قونوی قرار گرفت وبرآن بفارسی مقدمه نوشت و

این شرح عالی‌ترین اثر در بین شروح متعدده است .

علت گرایش قونوی بفارسی وفراگرفتن آن وتحصیل تخصص دراین زبان ناشی از کثرت فضلای ایرانی درحوزه درس او بود واین مسلّم است که نصف تلامیذ قونوی فارسی‌زبان وبزرگترین تلامیذ او ایرانی بودند .

مولانا عبدالرزاق کاشی ، فخرالدین عراقی ، اوحدالدین مراغی ، علامهٔ شیرازی مؤیدالدین جندی و سعیدالدین فرغانی مثل جماعت کثیری از تلامیذ قونوی از ایران به رم جهت کسب معرفت رفته‌بودند و درآنجا درمدت کوتاه خود در صف اساتید بزرگ قرار گرفتند .

استاد حقیر – قدس‌الله اسراره – می‌فرمود از **عفیف‌الدین تلمسانی** اثر علمی موجز بفارسی‌دیده‌اند وتصوف‌درمغرب‌زمین ازطریق کتب‌فارسی‌درعرفان‌راه‌پیدانمود وبعداز تحقیق حول آثار فارسی کتب عرفانی بزبان عربی درمغرب مورد بحث قرار گرفت .

زمانی که علامه شیرازی مولانا قطب‌الدین جهت تحصیل تصوف و حدیث بخدمت صدرالدین رسید خود شروع نمود به‌تدریس ریاضیّات و حکمت اشراق ، جمع کثیری ازافاضل عصر درقونیه بدرس وی حاضرشدند ودرس طبّ اوآنچنان رونق بخود گرفت که همه‌را متحیّر نمود، چون بهترین شرح بر **قانون** رئیس **ابن‌سینا** شرح نفیس همین **علامه** نامدارست که درحکمت اشراق استاد بی‌نظیر بود وشرح **حکمت اشراق** اثر اوست، وگویند، این شرح تقریر بحث استادالبشر مولانا خواجه‌نصیر طوسی – رضی‌الله تعالی عنه – است . علامه شیرازی استاد بزرگ کتاب شفا درحکمت مشّائی درعصر خود می‌باشد، ودرعلوم نقلی نیز ماهر ودر هیئت ونجوم مقام بزرگی را واجد بود .

زبان فارسی ازآن‌جهت دربلاد اسلامی دارای مقام خاص بودکه اساتیدبزرگی باین زبان افادت وافاضت می‌نمودند ، وعلوم عصر را با این زبان بتلامیذ القاء می‌نمودند .

دانشمندانی که درایران چه‌بسا بزبان عربی آثــار خودرا می‌نوشتند ، وقتی برای ترویج‌اسلام واشاعهٔ علوم‌اسلامی بممالك‌دیگر ازجمله هند مسافرت می‌نمودند با زبان فارسی مقاصد علمی ومبانــی اسلامی را تقریر می‌نمودند وآثــار خود را بزبان مادری تحریر می‌نمودند .

آثار سنائی، عطّار ومولانا ازباب اشتمال برعالی‌ترین مسائل عرفان وتصوّف جمع کثیری ازطالبان معرفت را وادار نمود که زبان فارسی بیاموزند .

تصوّف اسلامی دراروپا بوسیلهٔ شعر ونظم ونثر فارسی رەا پیدا نمود وبعدها طالبان عرفان بمطالعهٔ آثار *ابن‌عربی* بخصوص **فصوص‌الحکم** و **تأئیّه** *ابن‌فارض* و دیگر آثار عرفــانی پرداختند، ولی باید توجه داشت کــه دانشمندان مغرب‌زمین بواسطه ندیدن استاد ماهر وپرداختن بمطالعهٔ افکار عرفا بدون راهنمای متخصّص اشتباهات عظیمی مرتکب شده‌اند واین اشتباهات درمطالعه آثار حکمای الهی نیز گریبانگیر آنان شده است .

عصر ما دورهٔ کساد بازار فلسفه وعرفان است، اساتید بزرگوار وعالیقدر ما یکی بعدازدیگری دیده ازجهان فروبستند وهرکدام که رفتند کسی جای وی را نگرفت ، ازهمه‌جا برای فراگرفتن فلسفه‌وعرفان‌بهوای آنکه علی‌آباد شهری‌است باینجا رومیآورند وچه‌بسا مأیوس بکشور خود مراجعت می‌نمایند وآنهائی‌هم که بــاسماجت مقصود خودرا دنبال مینمایند گرفتار کسانی میشوند که عمر آنها را تضییع می‌نمایند .

ازتلامیذ اساتید بزرگ طهران که تحصیلات عمیقی درفلسفه وعرفان داشتند با درگذشت اساتید عظام آقای عصّار وآقای‌قزوینی وآقای میرزا احمد آشتیانی کسی باقی نمانده است فقط حضرت آقای میرزا محمود آشتیانی – ادام‌الله برکات

وجودهالشریف – درقید حیاتند ، معظم‌له سالیان متمادی است کـه عزلت اختیار نموده‌اند وبه‌تألیف آثار علمی یا تنظیم نوشته‌های سابق خودشان اشتغال دارند .

استاد نگارنده حضرت آقای میرزا محمدحسین طباطبائی بواسطهٔ ضعف مزاج تدریس را مدتهاست ترك نموده‌اند وکسانی‌که بالفعل قدرت تدریس فلسفه دارند - ازعرفان صرف‌نظر باید نمود – بسیار عزیزالوجودند درحداقل ازقلیل آنها هم باقی‌مانده ازاساتید حوزه‌های تعلیماتی علوم قدیمه‌اند .

بیش ازپنجاه سال است که دردانشکده‌های کشور ما فلسفه وعرفان جزء مواد درسی است ولی ماحصل آن چه‌بوده است خدا میداند . تصوف وعرفان که یکی ازمیراث‌های بسیارنفیس فرهنگی ماست بکلی فراموش شده است مدعی تخصص درعرفان شاید فراوان باشد ولی با مطالعهٔ چند اثر فارسی وعربی درتصوف وحفظ چند اصطلاح معمول درآثار عرفا وذکر اشعاری چند ازعطار ومولوی وشبستری کافی ازبرای فهم مسائل عرفان نمی‌باشد ومحال است کسی دراین فن شریف بدون تحصیل کتب عرفانی ازقبیل **تمهیدالقواعد** و **فصوص‌الحکم** و **مصباح‌الانس** ودیگر آثار عرفانی خبره شود .

هما‌نطوری‌که حقیر مکرّر درکتب خود ذکر نموده‌است، دربین علوم‌اسلامی، فن عرفان ازهمه مشکل‌تر واحاطه بمسائل آن ازکلیه علوم پرمؤنه‌تر است. پایه واساس این علم شریف دردرجهٔ اول وجود ذوق وقریحه وذهن مستقیم وفهم سلیم ثم احاطه بمضامین آیات کتاب مجید قرآن واخبار وارده ازطرق اولیاء محمدی واطلاع کافی ازمباحث فلسفه وحکمت الهی‌است چه‌آنکه کثیری ازمباحث موجود درآثار تحقیقی عرفان وتصوّف‌ناظر بمبانی فلسفی‌است

جمع کثیری ازفضلای مغرب‌زمین وبرخی ازدانشمندان اسلامی بجای‌آنکه در فهم مباحث عرفانی بدرس استاد متبحّر دراین فن حاضرشوند واصول‌اصلی عرفان را ازمنبع ومنشأ آن بدست آورند ، بـرای آن مأخذهای وهمی ساخته وپرداخته غیرواردان دراین فن پیدا کرده‌اند ودراین باب مرتکب اشتباهات خنده‌آور و

حیرت‌زا شده‌انـد وبعضی ازصاحبان اعوجاج گمان کرده‌اند که محققان عرفـا مباحث عرفانی را ازمأخذ غیراسلامی بدست آورده‌اند وازبرای انحراف اذهـان به‌نصوص وظواهر کتاب وسنت استدلال نموده‌اند .

دربین علوم متداوله که فکر سلیم وذوق سرشار درفراگرفتن آنها شرطاساسی است وشخص فاقد ذوق وذهن جوّال هرچه‌هم که ممارست نماید بالأخره بجائی نخواهد رسید وباید بحفظ اصطلاحـات والفاظ متداول بدون تعمّق دل خوش دارد، فلسفه وعرفان دردرجهٔ اول قرار دارند .

درحکمت وعرفان بعد ازوجود قوه واستعداد کافی وزمینه وافی درجـانب قابل وشاگرد، حضور درخدمت استاد صاحب‌نظر ودانا برموز فلسفه وعرفان بسیار بااهمیّت باید تلقّی شود، وچه‌بسا اشخاص مستعدی کـه گرفتار استاد غیر متعمّق و استادندیده شدند وعمر خودرا صرف نمودند وآنطوری که بایست از استعداد خود نتیجه نگرفتند .

ما باشخاصی برمی‌خوریم که درحکمت وعرفان کتاب می‌نویسند وچه‌بسا جمعی هم آنها را به‌پسندند ولی شخص وارد درفن بمجرد مطالعه چند سطر ازاین قبیل آثار میفهمد که نویسنده اهل‌فن نیست واز بازارآشفته خواسته است استفاده‌نماید واین‌خود یك‌نوع مرض روحیست که ابناء زمان را باینکارها وامیدارد . درفلسفه وتصوّف باید درخدمت استاد ماهر باکمال حوصله عاشقانه حضور بهمرسانید وعلم را فقط وفقط برای علم آموخت نه ازبرای اخذ مدرك جهت ارتزاق .

دراول مقدمه ذکر نمودیم که این مجموعه مشتمل است برپنج رساله نفیس از فضلا ومحققان ایران که درحوزه‌علمیه اصفهان دردوران‌صفویه تحصیل نموده‌اند.

رسالهٔ اول جلد سوم منتخبات فلسفی‌ازآثارنفیس حکیم عارف محقق قـاضی سعید قمی است. این دانشمندبزرگ آثاربسیارنفیسی بوجود آورده‌است، وتعلیقات او بر **اثولوجیا** ، اثر عظیم شیخ محقق ، **افلوطین الهی**، ازبهترین آثار قاضی‌سعید است . **اثولوجیا**یکی ازآثار کم‌نظیر درحکمت در ادوار فلسفه است که با گذشت

قرون متمادیه هنوزهم درخشندگــی خود را حفظ نموده وحکمای دورهٔ اسلامی بخصوص متفکّران حکمای ایــران وصاحبان مکتب فلسفی بــآن بدیدهٔ احترام نگریسته‌اند .

اهمیّت اثولوجیا دربین آثار اقدمین

اثولوجیا یکی ازآثار مهم فلسفه وحکمت الهی است که بغلط به‌ارسطو نسبت داده شده است وهمانطوری کــه ما بیان کردیم شباهت این اثر بمؤلفات ارسطو سبب نشده‌است که آنرا بجز ارسطو بدیگر اساطین فن حکمت ازحکمای اوائــل نتوان نسبت داد، بل‌که‌مطالب آن درکثیری ازموارد آنچنان تباین با آثارارسطو دارد که شخص خبیر تعجب می‌کند کــه چرا آنرا به‌ارسطو نسبت داده‌اند و بــه افلاطون یا شخص دیگر که بمشرب افلاطون گرایش کامل دارد نسبت نداده‌اند ، دراین‌باره باید با مراجعه باصل تاسوعات شیخ یونانی ودیگر آثار این شیخ اعظم نکات تازهٔئی دراین باب یافت . مراجعه به‌اصل سریانی ویونانی آن لازم و واجب است وباید دراین زمینه تفحّص وتحقیق شود وبعد ده میمر اثولوجیا را با مقدمه وتعلیقات تحقیقی بعد ازمقایسهٔ آن با آثــار حکمای بزرگ در دوران اسلامــی بخصوص آثار شیخ اشراق و صدرالحکما و شارحان کلمات شیخ اشراق در ادوار اسلامی، اثری نفیس دراختیار دوستداران معرفت قرارداد، واین کار برای حقیر کم‌بضاعت میسور نیست ونیافتم کسی را که بتواند نگارنده‌رادرآنچه که ذکر شد یاری وراهنمائی نماید .

دانستن زبان یونانی وانگلیسی وآلمانی وفرانسوی درمرحلهٔ دوم واطلاع و خبرگی کافی درفلسفه مشّائی واشراقی وحکمت متعالیه ملاصدرا درمرحلهٔ اول ، شرط اساسی انجام این کار است .

نگارنده باآنکه به‌تتبع وتحقیق درکتب مختلف فلسفی علاقهٔ فراوان دارم و

مسلّم میدارم که علاوه‌بر تعمق وتحقیق إحاطه وتحرّ درمباحث فلسفی امری‌لازم و ضروری است ، ولی علاقه به‌تصحیح ونقد آثار دیگران بنحو استقلال ندارم و آنچه دراین زمینه انجام میدهم امری جبری ومنشأ آن اضطرار است چون بآثار نفیس دست می‌یابم ازانصاف دورمیدانم که به‌نشر آن اقدام ننمایم ، لذا آنچه را که تاکنون ازآثار دیگران منتشر نموده‌ام واقعاً بخود تحمیل نموده‌ام وازبرای بنده تألیف ده جلد کتاب فلسفی وعرفانی بسیار آسانتر است ازتصحیح یك کتاب ازاساتید بزرگ وعالیقدر .

استاد عظیم‌الشأن ما، سیدالمحقّقین (۱) وخاتم‌المجتهدین – قدس‌الله عقله وروح رمسه – کتابی در رجال تألیف فرموده بود وتصمیم قطعی بچاپ و انتشار آن گرفت، بعد از رؤیت اثری دیگر ازیکی ازاساتید فن، ازچاپ کتاب خود انصراف حاصل نمود .

نگارنده بعد ازچاپ کتاب شرح مؤیدالدین جندی و شرح قیصری بر فصوص بانضمام تعلیقات اساتید طهران وجلد پنجم منتخبات فقط بشرح متون عرفانی و تحریر مباحث مهم فلسفی خواهم پرداخت ورساله‌ئی درحرکت جوهری تألیف نموده‌ام که بعدازتجدید نظر آنرا چاپ خواهم نمود . دراین رساله ادلهٔ آخوند ملاصدرا در حرکت جوهری را مفصّل تقریر کرده‌ام .

---

۱ – وهوالفقیه النحریر افضل‌المتأخرین وسیدالاساطین، رئیس الملة والدین‌حاج آقاحسین طباطبائی بروجردی روحی لروحه‌الفداء آن فقید سعید بعد ازدیدن جامع‌الروات اردبیلی بچاپ این کتاب اقدام نمود، درحالتی که بین این اثر واثر خود آنمرحوم تفاوت اززمین تا آسمان بود . آقای بروجردی درفقه واصول ورجال وکلام استاد متخصص ومحقق‌ودرحکمت وتاریخ‌و تفسیر دارای اطلاعات وسیع‌بود، درفقه واصول عامه احاطهٔ‌عجیب داشت، ومسلماً توانائی داشت که فقه بمذاهب عامه را محققانه تدریس نماید .

* * *

ملاصدرا به‌رساله اثولوجیا بیش ازدیگر حکمای‌اسلامی توجه نموده وبسیاری ازمعضلات آنرا درآثارخود شرح نموده‌است ودرفهم‌مطالب این کتاب (١) قریحهٔ خاص دارد . باید باین امر توجه داشت که با این تعلیقات قاضی سعید و تعلیقات رئیس ابن‌سینا حق این‌کتاب ادا نشده است، آنقدر این اثر عجیب پرمطلب است که آدمی حیران می‌ماند .

درکتاب اثولوجیا مثل دیگر آثــار حکمای یونان وحکمای اسلامی (غیر از حکمائی‌که درعرفان وتصوف تبحّر دارند) مباحث نفیسی درحکمت ماوراءالطبیعه والهیّات موجود است ولی درابحاث ومسائل خاص نشئآت نفس بعد ازمــوت و کثیری ازمباحث مخصوص نفس بسیارکوتاه آمده‌اند ولذا حکمت‌متعالیه ملاصدرا برجمیع مشارب فلسفی اعم ازاشراقی ومشّائی ترجیح دارد .

درمقدمهٔ کتاب اشارت شده است به‌معنای غایت وتحقیق‌آنکه بحث از غایت ازاصول مهم این علم است چه‌آنکه علم مــاوراء طبیعت ومعرفت ربوبیّه متکفّل بحث ازغایت است وغایت باین اعتبار که درمبدأ وجود عین عشق و حبّ بذات وعشق بمعروفیت اسماء وصفاتست‌چه آنکه عالی لا یرید لأجل‌السافل وصدور فعل ازعالی بالــذات معلّل بسافل بوجه من‌الوجوه نمیشود، غایت درجمیع موجودات ساری است ودرطبایع جسمانی نیز که آخرین مرتبه ومقام انزل وجودست، صدور فعل بلاغایت محال است .

---

١ – پیرامون اثولوجیا برخی ازمعاصران ما ازجمله دکتر عبدالرحمن بدوی بحث کرده‌اند وچیز قابل‌توجهی درآثار آنان دیده نمیشود علت این امر آنستکه معاصران درفلسفه اسلامی و آثار حکمای مشائی واشراقی نه‌آنکه ورزیده نیستند بل‌که اصلاً وارد نیستند وحق آنستکه بیش ازیکنفر کتابشناس وفهرست‌نویس حق اظهارنظر ندارند وهمه کــانی که پیرامون آثارحکمای قبل ازاسلام بحث نموده‌اند بــدون اطلاع کافی ازکتب حکمای دورهٔ اسلامی قطعاً بحث آنــان دارای نقائص فراوان خواهد بود .

بحث درمباحث فـلسفی ونظـر درحقایق وتحصیل معرفت ودر اولین رتبه ، وجود ثبوت جود وصدور فعل مبتنی برتحقق اصل غایت میباشد وبتحقیق پیوسته است که غایت یکی ازعلل چهارگانه‌است وحکمای اقدمین تصریح کرده‌اند درعالم وجود وهستی چهارعلت دائمی وجود دارد که اولی هیولی وماده ودومی صورت وسومی‌فاعل وچهارم علت‌تمامی‌است که بعلت‌غائی ازآن تعبیرنموده‌اند ص۲۰،۲۱.

یکی ازمباحث مورد تشاجر واختلاف بین محققان ازحکما ومتکلمان بحث در علل چهارگانه است که دراین‌جا بعنوان «ان علل‌العالم القدیمة البادیة اربع، وهی الهیولی والصورة والعلةالفاعلة والتمام» ذکـر شده است . درنظام هستی علّت فاعلی که همان مبدأ هستی باشد قدیم بالذاتست که نه مسبوق بعدم است نه مسبوق بغیر و وجودش مطلقا بغیر توقف ندارد وچون غایت درایجاد عین وجود اوست و حق اول درایجاد دارای غایت وغرضی که متمّم فاعلیت او باشد نیست، قهراً علت فاعلی وعلت غائی درعالم وجود قدیم است .

بنا برمبنای مشائیه واشراقیه مجموعه عالم وماسوی‌الله قدیم زمانی و حادث ذاتی است، وغیر محققان ازمتکلمان ماسوی‌الله را حادث زمانی میدانند و زمـان مقدم برمخلوقـات را زمان موهوم منتزع از ذات ثابت بـاری تعالی «العیـاذ بالله» دانسته‌اند . این جماعت بدلائلی نقلی وعقلی تمسّك جسته‌اند درحالتی که بدلائل نقل وعقل فیض وجود ازجواد علی‌الاطلاق دائمی وازلی است. بنا برآنچه که مذکور افتاد جمیع علل درنظام وجود قدیمی ودائمی وباصطلاحی ازلی‌اند ولی غیر ازعقول وملائکه وحقایق واقع درسلسلهٔ وجود وحقایق واقع در ملکوت، آنچه‌که درنظام ماده وزمان قـراردارد متغیّر و متجـّددست وبنا برمسلك مؤلف اثولوجیا ودیگر محققان ازحکما ماده عالم واصول عناصر قدیم وصور وارد بـر قوابل حادث ولی ازلی ودائمی میباشند ازاین‌باب که زمان منتزع ازمتحرکـات غیرمسبوق بعدم زمانی است وازطرفی هرحادثی مسبوق است بماده واستعداد وهـر ماده مستعده‌ئی خود ملازم است با صورت حادث مسبوق بماده وامکان استعدادی و

همین مواد واستعداداتند که زمینه را جهت صدور فیض ازفیّاض فراهم نموده‌اند، واین منافات با حدوث زمانی صور ومواد عالم ماده ندارد وبنا برحرکت جوهری که بعقیده ملاصدرا معتقد اقدمین ازحکماست ، جهت ماده واستعداد وصور متحد با مواد وعناصرمستعده علی‌الدوام‌سیّال ومتغیّر وفیض وارد برمستعّدات ازجهت آنکه مرتبط بحق اولست ثابت ودائم‌است ومنافات بین قدم‌فیض وحدوث مستفیض وقدم جوّد و حدوث قابل وگیرندهٔ جود وقدم علم و حدوث معلوم وبالأخره منافات بین قدم قدرت واراده واختیار ومشیّت وحدوث مقدور ومراد و مختار نمیباشد . ازآنچه که بیان نمودیم باید متوجه شد باین امر مهم ودقیق که تعبیر شیخ‌یونانی ازعلل اربعه بقدیم وازلی منافات با حدوث علل عنصری وماده بمعنائی که ذکر نمودیم ندارد .

بحث وتحقیق

علمای‌یهود مانند متکلّمان ما برای ایجاد اصل وجود وصدورحقایق ازفیاض مطلق وبالجمله جهت ایجاد ماسوی‌الله وصدور عالم ازحق مطلق ابتدای زمانی قائلند اولاً ودرثانی معتقدند که حق بعدازایجاد دست ازخلقت کشید وتفویض نمود بقاء عالم را بممکنات (مانند کثیری از علمای اسلام ازمفوضه وبرخی از متکلمان که اسماً ازمفوضه نیستند ولی باطناً با آنها هم‌عقیده‌اند که گویند حق بما قدرت واختیار واراده داده‌است ولی فعل باو استناد ندارد یعنی ارادهٔ حق بآن تعلّق‌نمی‌گیرد واستناد آن بحق ازاین بابست‌که بواسطه بحق مستندست) حق‌تعالی درقرآن با آیه کریمهٔ : «قالت‌الیهود، یدالله مغلولة ... غلّت ایدیهم، بل یداه مبسوطتان» قدم فیض راگوش‌زد فرموده، بل‌یداه مبسوطتان کنایت از ثبوت‌فیض وظهور وجود وبسط بساط ایجاد است برسبیل دوام وثبوت بدون انقطاع فیض از او ابتداءاً وانتهاءاً ، یعنی:صدورفیض‌ازحق بنابرفعلیت قدرت ومشیت وارادهٔ او ازلاً و ابداً .

سرّ مطلب دراینجاست که چون حق زمانی‌الوجود نیست فعل اودرزمان واقع نمیباشد وهرفاعلی که فعل اوزمانی نیست، فعلش اززمان انسلاخ دارد، لذا کلماتی مثل «کان‌الله غفوراً رحیماً» ودیگر الفاظ دالّ برمضارع وماضی اززمان انسلاخ دارند ودلالت بردوام وثبوت نمایند وکلماتی مثل «کان‌الله ولم‌یکن معه شیئاً» معنایش آن نیست که «خداوند درزمانی بود که با او چیزی نبود» واگر کان‌که دلالت برزمان ماضی دارد اززمان منسلخ شود ومستند شود بفاعلی که دریکی از قطعات زمان قراردارد واراده اوجزئی ومتغیّر نیست وعلم واراده ومشیّت او کلی و نسبت بکلیهٔ زمانیات ومتغیرات متساوی است معنایش آنستکه خداوند همیشه موجوداست وهیچ‌چیز با او نیست. لذا جمع کثیری ازمحققان تصریح نموده‌اند که‌زمان‌درافعال حق مأخوذ نمیباشد وحق فاعل مباشر افاعیل طبیعی نمیباشد وهرفعل متغیّر زمانی، معلول اراده وعلم وقدرت جزئی ومتغیر است ولذا درجای خود گفته‌ایم که فاعل جمیع متغیرات طبیعت جسمانی وصورت نوعیه است واعراض کلاً متغیّر ودرتغیّر تابع طبیعت سیّال وبالأخره کلیهٔ موجودات مادی جوهراً وعرضاً سیّال وروانند.

شیخ یونانی بعد ازبیان جملهٔ «اول‌البغیة آخرالدّرك (۱) واول‌الدرك آخر البغیة» وتحقیق‌آنکه غایت درهربحث ونظر درك حق وواقع است وغایت هرفعل نفاد عمل وانجام آن فعل است که برآن فعل قهراً مترتب میشود واشارت بآنکه، استقصاء فحص‌ونظر وتحقیق وبحث درربوبیات اثبات می‌نماید که فواعل طبیعی جهتُ شوق متحقق درذات آنها منشأ ومبدأ فعل خود می‌باشند ومنشأ این شوق که درنفوس وطبایع موجود است، علت ثابت ودائمی است که دراول عقل مجرد محرك نفوس وطبایع ودرحقیقت حق‌تعالی مشوق کل است واین شوق ظل عشق حق بذات

---

۱ – درتعلیقه برشرح وتعلیق قاضی سعید چند وجه درمعنی این کلام بلاغت نصاب ذکر خواهد شد.

و حب (۱) بمعروفیت اسماء وصفات اوست ومتعلق عشق درحق ذات بیهمال اوست واو غایةالغایات است ودر ممکنات مرجع ومآب اوست واگر علت غائی در نظام وجود متحقق نباشد هیچ حرکت وجنبشی موجود نمیشود وازجمله آنکه باب معرفت منسد ونیز فحص ونظر جهت تحصیل نیز باطل خواهد بود.

شیخ اعظم بعد ازاشاره بوجود علل قدیمه چهارگانه که منشأ تحقق نظام هستی می‌باشند ووجوب نظر درعلل ونحوهٔ تقدم برخی ازعلل بردیگری واعراض ذاتی آن علل وتحقق بعضی ازانحاء مساوات بین علل ووجود وکلمات فواعل درعلل و تحقیق دراینکه درموجودات صاحب علت وسبب غایات متعدد موجود است وتقریر آنکه بغیه همان غایت است وغایت بمعنای ما لأجلها الفعل‌است وغایت اصلی اشیاء علت ندارد واثبات انیات معرفت دلیل انیّت وتحقق غایت‌است چون معرفت بالآخره وقوف وسکون‌است عندالغایه ومعرفت ونظر چون حرکت فکراست ازمبادی بمطالب «اذ لا یجوز قطع ما لا غایة لـه‌بذی‌الغایة والنهایـة» ناچار نفی غایت بنفی تحقق معرفت منجر میشود، بمعنای میمر اوائل علوم پرداخته واشاره نموده است باین‌اصل مهم که بحث درعلوم طبیعی ودیگر علوم غیر ازالهیات وربوبیات خاصه مقدمه‌است ازبرای تمرین و ورزش نفس جهت ادراك معارف ربـوبی ودربحث از ربوبیّات

---

۱ ــ بعقیده شیخ بارع متأله حب وعشق وشوق ساری دراشیاء ظل عشق حق بذات خودست که درهرموطنی دارای ظهور وحکم خاص می‌باشد وعشق که همان ابتهاج حق بذات اوست در مجردات صرفه وعقول طولیه وعرضیه منشأ صدورفعل ازآنهاست ازباب حب آنها بعالی وفاعلیت مجردات عین فاعلیت حق است ودرنفوس عشق ازباب تنزل ازمقام تجرد صرف بصورت شوق در قوای دانیه ودرلباس عشق درجهت تعقل نفس بصورت اراده جلوه می‌نماید ودر طبایع شوق وعشق بوجودی واحد متحقق بل‌که متضمن دریکدیگرند وهیچ وجودی از «عشق ما» خـالی نمی‌باشد.

غرض اصلی ازبحث بیان معنای ربوبیت مطلقه وتحقیق درمعنای آن وتقریرآنکه : «انها هی‌العلّة الاولی» ودهر وزمان که عالم عقول ونفوس وطبایع باشد متأخرند ازعالم‌ربوبیت‌وحق اول‌مبدع‌وپدیدآورنده‌عالم‌دهر وزمان‌است‌وموجودزمانی‌اگرچه ازمبدعـات محسوب نمیشود ولی مجموعه عالم زمـان نسبت‌بحق تدریجی‌الوجود نمی‌باشد ومجموعهٔ نظام وجود ازدهریات وزمانیات ابداعی میباشد .

در ذیل مطالب اشاره باموری شده است که معلوم میشود شیخ اشراق و دیگـر متأخران ازاین قسمت‌هـای کتاب استفاده نموده‌اند وعبارات آن‌را درآثـار خود آورده‌انـد ازجمله : ــ اان‌لقوةالنوریة تسنح منها علی‌العقل ومنها بتوسط العقل علی‌النفس ومن‌العقل بتوسط‌النفس علی‌الطبیعه ــ درحالتی‌که جمعی ازحکما طبایع را صادر ازعقل عاشر ویارب‌النوع هرفرد ازنوع عقلی میدانند ونفس کلی ازجهت نفسیّت مدبّر نظام کل نمیشود وازجهت قوهٔ عقلی عین عقل فعال است .

صدورفعل از نورالانوار وتنـزّل آن ازمقام‌غیب وسریان آن درمراتب‌وجودی برسبیل تدریج وحرکت وخروج ازقوه بفعل برسبیل تدرج نمیباشد وحرکت‌جمیع اشیاء درمقام صعود وجود ازاو وبسبب اوست چون‌حرکت با شوق همراه است و متعلق شوق ونزوع کمال است وبـالاخره حرکت جهت نیل به‌غایت است خصوصاً آنکه با شوق همراه باشد وهیچ موجودی ازشوق خالی نمی‌باشد .

مؤلف عظیم بعد ازاشارهٔ اجمالی بوجود عالم عقول ونحوهٔ وجود عقول وشرف وحسن وروشنی ونوریت عالم عقلی وصور افلاطونی ومثـل نوری ونحوهٔ مناسبت بین ارباب انواع واصنام این انواع که حقایق مادی وانواع عالم زمان وماده باشند وبعد ازاشارهٔ اجمالی بوجود نفوس کـلیه ونحوهٔ ارتباط نفوس با عقول و کیفیّت تشبّه نفوس درمقام صدور فعل بعقول وذکری مجمل ازکـواکب وطبیعت متعلقهٔ واقع تحت فلك قمر وکیفیـّت تأثیر علویـّات درسفلیات وبیان احوال نفوس واقعهٔ درعالم زمان ومکان ونحوهٔ هبوط ونزول وصعود وعروج نفوس وذکری از نفس شریف الهی کـه ازانغمار درطبایع وشهوات وانغماس درنقائص لوازم بدن بری و

بصفات وفضائـل عقلی متصف میباشند بمیان آورده ثم بهاحـوال نفس نباتی ونفس الأرض و نفس‌النار اشاره کرده وبعد بذکر رؤوس مسائل موجود دررساله پرداخته است وفهرست‌وار مباحث آن‌را نقل کرده است که درآن چندان نظم وترتیب دیده نمیشود ــ ص ۲۰ تا ص ۳۰ .

نگارنده جهت مباحث مهم اثولوجیا عنوان آورده تا مباحث جدا ازهم مورد مطالعه قرارگیرد وازبرای مبتدی فهم مباحث آسان گردد .

مؤلف عظیم بعد ازذکر رؤس مباحث کتاب بذکر وتحقیق دراصل مسائل بنحو تفصیل پرداخته ودرپیرامون این بحث عالی که در دوران فلسفه ازامّهات ربوبیات بشمار میرود سخن گفته است «ان‌النفس غیر منطبعة فی‌الأجسام ...» نفس نزد او و دیگر دانایان ازحکمای الهی ــ قدست اسرارهم ــ قائم بذات خودست نه‌حالّ در ماده ، ومتقوم است بعلت مفیض وجود خود که عقل باشد نه‌آنکه موجود مــرکب قابل انحلال وبه‌بوار بدن فانی ومعدوم شود، چه‌آنکه هرجوهر بسیط مبرا ازمادهٔ قابل‌کون وفساد،قبول فنا ننماید وبالذات ابا ازفنا دارد ــ لیست‌بجرم و ولا یموت ولا تفسد، بل‌هی باقیة دائمة ــ بعد ازبیان آنکه نفس قبول فنا واضمحلال ننماید ، درصدد فحص ازاین بحث عالی بل متعالی برآمده است، که نفس بچه‌نحو از عالم عقلی جدا شده ومفارقت ازموطن اصلی وبلاد تجرد آبادنموده وازمقام خود تنزل نموده وبه‌شهر دیجور مزاج وماده وطبع سفر نموده .

تحقیق لا یخلو عن تدقیق

باید توجه داشت که نفوس‌دارای دونسبت‌اند نسبتی با عقل دارند چون دربلاد عقول سکنی داشتند وازآنجا باین‌عالم سرازیر شدند، نسبتی با بدن وماده دارند که ازناحیهٔ تنزل بعالم ماده وارد ومتوطن شده‌اند . درعقل بوجود جمعی وتبعی وجود دارند وداشتند ولی بعدازکندن لباس‌عقلی بوجود مستقل‌غیرتبعی وفرقی غیرجمعی متحقق شدند واین وجود نــازل فرقی‌واستقلالی‌رابرآن وجــود عقلی ضمنی تبعی

ترجیح دادند ودرحجاب تن قرار گرفتند .

باید توجه داشت که دراین مسأله که نفوس قبل ازهبوط وقبل ازتعلق بابدان دارای تحقق در عالم دهر وعقول بودند ولعلّة ازآن‌عالم‌هبوط نمودند، اشکالات متعددواردست، مهمتر ازهمه آنکه امکان ندارد نفس باحفظ کثرت فردی درعالم عقل تحقق‌داشته‌باشد، چون‌عقل وهرمجردی که‌معنای‌صرف‌باشدتکثّر فردی‌نمی‌پذیرد، لذادرمجردات‌هر نوعی‌دارای‌یکفردست‌وتکثّرفردی‌ازبرای‌انواع‌ازناحیهٔ‌امورخارجه وعوارض‌مادیه‌حاصل میشود . دیگرآنکه نفس مضاف ببدن است وازجهت تعلق ببدن بسیط نمی‌باشد چون صورت نوعیه بدن واضافهٔ آن ببدن ذاتی‌است وجودنفوس در عالم عقل بوجود عقلانی بدون اضافه ببدن امکان ندارد ونمیشود با قید تکثر بوجود نفسی موجود باشند .

اشکال اساسی آنکه کثرت فردی درنفوس ازکجا حاصل شده است، وآیا میشود شیئی بنام نفس با کثرت فردی درعالم عقل متحقق باشد ؟ وبفرض‌آنکه این نفوس درعقل بوجود عقلی موجودند ولی وجود آنها عین وجود عقل است وعقل عاشر یا رب‌النوع انسانی درقوت وجود غیرمتناهی ازنفوس است وچون وجود نفوس با حفظ کثرت به‌کینونت عقلی تحقق دارندنه انیات فرقی وتفصیلی، اشکال لازم نمیآید . جواب‌آنکه کثرت فردی درعالم عقل محال است وعقل واحد بچه‌نحو در قوت غیرمتناهی‌ازوجودست ؟ اگر این کلام تلقی بقبول شود، اشکال آن اینستکه عقل مجرد صرف درصورتی که قبول کنیم می‌تواند بالقوه درحکم نفوس متکثّره باشد، ناچار بالقوه عقول متکثره است نه نفوس متعدده، وکلام درنفوس متکثره‌است که درعالم دهر متحققند بتکثّر افرادی، ممکن است بگوئیم کـه نفوس درآنجا متکثرند ولی بکثرت ناشی ازجهات‌فاعلیه ودر این جهات فاعلیه بحدی‌کثرت وجود دارد که وافی بصدور کثرات‌افرادغیرمتناهیه‌اند وجود نفوس بتحقق عقلانی همین جهات فاعلیه‌اند که گوئیم ، عقل درقوت کثراتست چون بوحدات اطلاقی متصف

است نه عددی .

انشئت ازآن بوجود ذری وعالم‌میثاق وان تشأ ازآن بعلم واحد بصورت کثرت وازآن اگرخواستی به‌کثرت دروحدت یا کینونت قرآنی معالیل صادر ازعلت وان شئت ازآن بضرورت سابق بروجود علت تعبیر نما. واگر کسی بگوید این‌همه کثرات موجود درعالم کثرت وماده باید مستند باشد بکثرت وافی بصدور کثرات، جواب آنکه افرادمثالیه ازهرنوعی ازاین کثرات صادرند وهرفرد مثالی بانضمام عقل مدبر ان‌که این عقل اگر ابا داری عقل عاشر باشد، ما اثبات نمودیم که این فرد عقلانی وعقل ذوجهات رب‌النوع هرفردی است‌که منشأ صدور افراد نوع خودمی‌باشد ومن هذه‌الجهة قلنا، بوجــود عقل مجرد من نوع‌الافراد المادیة والمثالیة لیکون وافیاً لصدور الکثرات المادیة والمثالیة .

بناءاً علی ماذکرنا ، تحقق نفوس درعقل نفس بماهی نفس جزئیه نمی‌بــاشد و تحقق بوجود نفسی وسیع‌الدرجــات واجد مراتب متعدد، ازعقل وبرزخ وماده از تنزل عقل درصورت نفس حاصل شده‌است بدون‌آنکه عقل ازمقام شامخ خود تجافی نماید[1] .

شیخ‌یونانی –رضی‌الله‌عنه وارضاه– بعدازاشاره بجوهروجودنفس و این‌کــه چگونه ازموطن‌خود باین‌عالم تنزل‌نمود وبلسان‌شریعت نفس ازموطن عهد وذرّ و میثاق ازجوهرعقلی جداشد وبگرفتاری وتحمّل‌مصائب درسجن‌طبیعت و زندان بدن تن درداد ، فرموده‌اند هرجوهرعقلی که‌دارای زندگی‌عقلی‌صرف است واضافه ببدن وماده ندارد درموطن‌خود ساکن وثابت وغیرمتحرك وغیرمتحول‌است و از عوارض بری‌است وازمقام‌شامخ‌خود تنزّل نمی‌نماید . بنابرآنچه‌کــه شیخ فرموده است ، نفس بوجودعقلی مستقل‌تام هرگزوجود نداشته‌است ، چون بلسان‌عرفان هر حقیقتی دارای تعیّن‌خاص درعلم‌حق‌است‌که بآن‌نحوهٔ ازتعیّن‌یابند وازآن‌حیثیّت

۱– دراین مسئاله نگارنده در رساله مستقل مفصل بحث نموده‌ام .

جدا نمی‌شود ، لذا نفس درعقل بوجودی‌تبعی موجوداست وهمان‌حیثیات فاعلیه منشأاخراج‌آن ازموطن ابیهاالمقدس گردیده‌است وبعالم‌ماوارد گشته وازناحیهٔ‌حرکت وتکامل بمقام تعقل رسیده ولی جهت‌عقلی‌نفس متعقل دارای‌شوق وعشق‌است که در شوق ازعقل‌صرف متمیّز وازجهت‌عشق بعالی‌وحب به‌تحصیل کمالات باعقل‌صرف متحد ومشترك‌الاحکام‌است وهمین‌شوق سبب‌حرکت این‌عقل وعدم‌توقف نفس عاقله است درموطن‌خاص وشاید بتحول‌ذاتی بطرف مبدأفاعلی خود رهسپاراست وحریص است ازبرای‌کسب کمالات واین‌کمالات اعراض‌غریبه نمی‌باشند، بل‌که‌مکمّل جوهر ذات‌عقل ومیزان‌تحصّل‌نفس ومنشأصعود وعروج‌آن‌جهت فناءفی‌الله‌است وشیء با حرکت‌عرضی هرگز یکقدم جوهرذات‌آن برنمی‌دارد ودرهمان‌مرتبهٔ‌اول مفاض از غیب‌وجود جهت اضافهٔ‌ببدن متوقف‌می‌شود .

بعقیده شیخ‌یونانی نفس‌عقل صاحب‌شوق وعقل‌صرف ، مبّرا ازشوق‌است که درآن قوه‌انفعال ازماده وجودندارد .

ازاین‌جا معلوم‌می‌شود که بین‌نفس وعقل فرق‌بشدّت وضعف‌است ونفس‌مادامی که ببدن تعلق‌دارد دارای شوق وتحرّك ومتأثرازمادهٔ‌بدنی وازناحیهٔ علم و عمل رو باستکمال‌است .

بایدتوجه‌داشت که برخلاف‌استنباط‌متأخران شیخ نفس‌کلی‌را موجدابدان‌مادیه ونفوس‌حیوانیهٔ متعلق‌بابدان نمی‌داند ونفوس‌جزئیه مفاض‌ازعقانند وبعقل رجوع نمایند ونفوس‌متعلق‌ابدان درعالم‌موالید ، همان نفس‌کلی‌نیست که متنزل ازمقام‌خود شد ونفوس‌جزئیه‌رشحات ورقایق‌آن محسوب‌شوند ، تاآن‌که گفته‌شود نفوس‌واحد بالذات ومتعدد ومتکثربالعرض باشد کماتوهمه‌بعض‌المتاخرین‌من‌العرفاء‌وتبعه‌بعض الحکماء مثل‌ملامحمدصادق‌اردستانی وبعضی‌دیگر ازاعلام‌فن که ازناحیهٔ اشکالات‌وارد برحدوث‌نفس وعدم جوازحدوث‌مجرد تام من‌کتم‌العدم اوباعدادالمادة مع ان‌فیما ذکره اشکالات‌عدیدة وازباب‌آن‌که مجردتام عقل‌است وموجودمجرد معقول‌الوجود وعقل‌الذات لایتعلق بالبدن‌الصبی المعطل‌عن‌التعقل وازعدم‌تعقل تجردنفوس ازناحیهٔ

حرکت‌جوهری ، جمعی گفته‌اند نفوس‌واحد بالذات ومتکثر بالاعتبارند باآن‌که هرنفسی خود فردبالذات نوع‌متکثرالافرادست که ازطریق‌عقل مخلوق‌است و فیض وجود ازعقل‌به‌نفوس وابدان‌می‌رسد ورب‌النوع هرنفس بعدازتنزل بصورت فرد برزخی خلاق‌نفوس‌مادی متعلق‌بابدان می‌باشد .

دلیل برآن‌که نفوس‌جزئیه متعدد بالذاتند نه‌متکثربالعرض ومرادشیخ‌یونانی ازنفس‌صاحب شوق‌عقلانی که فرق‌آن باعقل‌اتصاف‌به‌شوق‌است نفس‌سماوی‌است‌ونفوس انسانی متکثر ومتعددبالذاتند آن‌است‌که نفوس‌را بحسب‌وجوددنیائی وکسب‌ملکات حسنه‌ورذیله باقسامی تقسیم‌نموده‌وگوید سعدا بعالم‌خود رجوع‌نمایند وثمره‌مکتسبات خودرا مشاهده‌نموده ولی نفوس‌شقیه متعذبند بعذابهای‌مختلف ناشی‌ازاعمال وبرخی از نفوس مغیثة لمن‌استغاث‌لها ومئآل کل‌نفوس ببقاءابدی ودائمی‌است .

شیخ درمیمراول بعدازذکر خواص نفوس‌کلیّه وجزئیه درس ۳۵ –کلام شبه‌رمز– بذکر مباحث‌عالیه‌ئی پرداخته‌است وقواعدمهمی‌را افادت‌فرموده و اقوال محققان‌را درمبحث‌نفس نقل‌کرده‌است ودرابتدای این‌فصل فرموده‌است «ربماخلوت بنفسی وخلعت‌بدنی جانباً ... الخ» .

ازآنچه‌شیخ دراین‌جا بیان‌کرده‌است چنداصل‌مهم استفاده‌می‌شود و معلوم می‌گردد که شیخ‌اشراق وجمع‌کثیری ازاهل‌تحقیق درمقام تحقیق چندمبحث‌عالی‌در نفس ازشیخ متأثرند وچون رساله‌را ازارسطوپنداشته‌اند برخی ازمطالب‌را برخلاف مقصودمؤلف تقریرنموده‌اند وباتوجیهات‌بارده کلام‌رااز‌اصل‌مقصود منحرف کرده‌اند ونحن‌نذکر قواعد عالیة‌المستنبطة من‌کلام هذاالشیخ‌العظیم :

الأولی – اتحادعلم وعالم ومعلوم درعلم‌نفس‌بذات‌خود وباشیاء خارجهٔ‌ازذات خود درعلم‌حصولی‌وحضوری هردو . دلیل براین‌مطلب‌عالی آن‌است‌که نفس بعداز عروج بملکوت ومشاهدهٔ‌اشیاء درعالم‌عقل ، جمیع‌مراتب مادون‌را اعضاء و اجزاء وابعاض وجودخود می‌بینند وجمیع‌مراتب صورادراکی‌اویند .

مراد ازاجزاء وابعاض دراین‌جا ، اجزاء مقداری‌نیست‌وجزء تحلیلی‌وترکیب

ازجنس وفصل‌نیز دراین‌جا متصورنمی‌باشد ، بل‌که مراد بودن‌موجودعالی و قوی است بحیثیّتی‌که مشتمل‌باشد برجمیع‌مراتب‌مادون وضعیف وهربسیط‌الحقیقه‌مشتمل است برجمیع مراتب‌مادون مع‌اشیاءزائدة وینتزع من‌الوجودالمحیط جمیع ماهــو الموجود فی‌الوجودات‌المحاطة .

دوم‌آن‌که نفس‌ناطقه محدود بحدخاص‌نمی‌باشد وبهرصورتی‌درنزول وصعود متعین‌می‌شود ودرمقام سر وبطون وذات لامتعین‌است ، ودرعالم‌خود دارای قوس صعود ونزول‌وعروج ترکیبی و تحلیلی‌است و غایت وجودی در نفوس‌کامله فناء در حق اول است .

بحث وتحقیق

باید باین‌مهم توجه‌داشت‌که شیخ‌یونانی معلوم‌نفرمود که این‌فناء حاصل از برای‌نفوس ، فناء علمی‌است یافناء ذاتی و عینی مصطلح‌عرفای‌امت‌مرحومه‌است .

دراین‌مسأله عرفای‌اسلامی تحقیقاتی فرموده‌اند ودراقسام‌فناء مسائل عالیه‌ئی‌را تقریرنموده‌اندکه دقایق‌آن‌را حکمای‌محقق ، چه اکابر ازاوائل وچه‌متأخران در دوران‌اسلامی مسّ ننموده‌اند وازنحوهٔ تنزل‌نفس ازمقام تعیّن‌ثانی الی‌الاستقرار فی‌الرّحم وازنحوهٔ صعودآن ازمقام استقرار تامقام‌فناء دراحدیت اصلاً دم‌نزده‌اند تاچه‌رسد بذکرتفاصیل‌آن. عرفای دوران‌اسلامی بابیان‌عالی‌ترین‌تحقیقات درمباحث نفس ازابتدای‌وجودآن درصورت مادی وانتهای‌آن که فناءفی‌الله باشد با تقریــر حالات ونشئآت‌انسان بعدازموت واحوال‌اودر مراحل‌قبور وبرازخ‌ومقامات آخرت یعنی عوالم بعدازدرجات‌برزخ ذکر نموده‌اندکه عقل‌نظری ازدرك‌کوچکترین‌مسائل مربوط‌بآخرت عاجزودرك این‌مباحث‌جز ازطریق‌وحی وارشادصاحبان‌ولایت کلیّه امکان ندارد .

شیخ‌یونانی علاوه براعتقاد بوجودارباب‌انواع وتحقق‌فردعقلی جهت‌موجودات واقع درعالم‌فناء وزوال واعتقاد بعالم‌مثال وتحقق فردبرزخی بازاء هرفردجسمانی

ازانواع ، معتقداست که نفوس‌انسانی بل‌که جمیع افراد انواع واقع درعالم زمان وماده ، دارای کینونت‌عقلانی می‌باشند .

یعنی ازبرای فردزمانی انسان مثلاً وجودی‌است درعقل ومقدم برطبیعت ، کمااین‌که برای‌اووجودی‌است بعدازطبیعت بلحاظ‌بقا وتجردعقلی و رجوع بغایت اصلی‌خود ، لذا در میمراول صفحه۳۵ و۳٦ و۳۷ و۳۸ صحبت ازوجودعقلانی‌افراد انسان ونفوس‌مدبر ابدان‌نموده وازانباذقلس نقل‌کرده است «ان‌الأنفس کانت فی المکان‌العالی‌الشریف ، فلمّا اخطأت سقطت الی هذاالعالم ...» علت سقوط‌را فرار از غضب‌حق دانسته و آیا مراد ازغضب دراین‌جاچیست ومنشأغضب وعلت‌آن درعالمی که عقل‌صرف‌است وموجودات‌آن‌عالم مطیع‌اوامرحقند وچون تام‌الوجودند وحالت منتظره‌ندارند مکلف نمی‌باشند تاعصیان درآنجا فرض وازناحیهٔ‌عصیان مغضوب‌واقع شوند .

شیخ بعد فرماید : «وانما صار هوایضاً الی هذاالعالم فراراً من‌سخط‌الله ... الخ» مراداز«هو» دراین‌جا بحسب‌ظاهرعبارت‌شخص انباذقلس‌است کمافهمه‌المحشی السعیدالشریف واشکل علی‌الشیخ ولی‌قاضی‌سعید درصفحه‌بعد «صار»را، «صارت» خوانده وگفته‌است جمیع‌نفوس ازسخط‌حق‌هبوط‌نموده‌اند ودرمقام‌تخطئه‌شیخ‌رئیس گفته‌است این‌کلام مثل دیگرکلمات قدما دراین‌قسم ازمباحث رمزاست ومراد این‌جا همان‌ادم‌وذریّت‌او هستند که‌هبوط‌نموده واین‌عصیان سبب غضب‌حق درعالم‌مثال‌واقع شده‌است .

شیخ‌رئیس درحواشی براثولوجیا (اگراین‌حواشی ازشیخ‌باشد) درتفسیرجملهٔ «فلما اخطأت ...» گفته‌است : لما کانت ناقصة لم‌یمکن‌ان‌توجد اول‌وجودها الاکذلك سقطت ای‌احتاجت ان‌تنزل ...» .

اگرملاك‌خطا همان جهت‌امکانی وحیثیّت‌موجوده درفاعل باشد ازاین‌باب‌که حقایق‌موجوده درعالم‌ماده ازجمله‌نفوس بحیثیّات‌متعدده متکثرهٔ درفاعل بوجود تکثری وجوددارند ، چه‌آن‌که حیثیات‌موجوده درفاعل‌نیز ملاك‌کثرت فردی

می‌توانندشد ولازم‌نیست کثرت‌فردی فقط ازناحیهٔ‌قابل وماده متحقق‌شود (۱) ــ فتامّل.

شیخ‌یونانی درمسالهٔ هبوط‌نفس‌وتنزّل حقیقت‌انسان درعالم‌ماده که‌ازآن‌بهبوط آدم‌ابوالبشر وذریّت‌آن تعبیرنموده‌اند ودرکتب آسمانی‌نیزبلسان‌رمز ازآن یاد شده است ، سخن بمیان‌آورده وشیخ‌رئیس نیزدرقصیدهٔ عینیّه متعرض‌آن شده‌است .

گاهی علت هبوط‌آدم‌را ارتکاب‌سیّئه‌ئی‌که ازآن منع‌شده‌بود ذکرنموده‌اند و قرآن‌مجید که‌درچندین‌آیه‌ازاین‌سرّ پرده‌برداشته علت‌هبوط نزدیکی بشجرهٔ منهیـه واکل میوه‌آن ازناحیهٔ‌وسوسهٔ‌شیطان ذکرشده ودرجائی آدم وحوا ازبهشت رانـده شده‌اند ودرموضعی فرموده‌است «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض‌عدو» ذریّت‌آدم نیز مأموربهبوط وتنزل ازعالم‌قدس شده‌اند .

انبادقلس تنزل‌را ناشی ازسخط وغضب‌حق وافلاطون علت هبوط‌را ریختن‌بال

۱ــ باید توجه‌نمود که کثرت‌فردی‌حاصل ازناحیه‌فاعل‌غیرازحیثیات متکثره درفاعل‌عقلی است وصدرالحکما درمبحث نفس‌اسفار درمقام نقل‌دلائل‌قائلان بحدوث نفوس‌ناطقه که‌گفته‌انـد نفس‌اگرقدیم‌باشد باید قبل‌اززمان درعالم‌عقل دارای‌کثرت‌افرادی‌باشد درحالتی‌که کثرت‌افراد ازناحیهٔ‌ماده‌وقابل حاصل‌می‌شود ، گفته‌است : یمکن که تکثرفردی ازناحیهٔ جهات متکثره از فاعل حاصل‌شود مثل صوربرزخیه وصورشبحیهٔ قائم بقوه‌خیال ولذا یمکن تکثرنفوس وتعددها بجهات متکثرهٔ درفاعل . ولی این‌مطلب درست‌نیست وتعدد درعالم‌عقل محال‌است ونوع عقل منحصرست‌بفرد اگرچه قائل‌شویم باین‌که کثرت‌فردی ازناحیهٔ‌فاعل‌نیزممکن‌است ، برای آن‌که درعقل‌کلی مثل‌رب‌النوع‌تحقق‌جهات‌متکثره می‌شود‌باندازه‌ئی زیادباشدکه وافی‌باشدجهت صدور کثرات‌فردی ازآن درعالم‌برزخ یاعالم‌ماده ، اما این‌جهات متکثره‌خود افراد متکثر ویا ملاك افراد متکثره درعقل‌نمی‌شود وگرنه باید نوع‌عقول منحصر درفردنباشد . درزمانی‌که بقرائت این قسمت ازاسفاردرمحضرسیدنا الاستادالحکیم‌الالهی مرحوم‌مبرور آقامیرزاابوالحسن‌قزوینی ـ اعلی‌الله‌مقامه‌ــ اشتغال‌داشتم این‌اشکال‌را مکررذکرنمودم‌واستاد درمقام‌دفاع‌ازآخوندملاصدرا کلام آخوندرا بوجوه عدیده بابیانی سحار تقریر فرمود وبالاخره لم‌یات بمایشفی‌العلیل .

وپر وعلت صعودرا باصل‌خود ، درآوردن بال‌وپر وبالأخره اتصاف‌نفس بعلم وعمل دانسته واین‌محقق‌است‌که پروازبملکوت‌اعلی جزباتقویت‌جانب‌علم وعمل‌امکان‌ندارد وکسانی‌که ازکسب‌علم‌وعمل محرومند بملکوت‌اعلی پروازنمی‌کنند .

پـــروبال‌ها کمند عشق اوست موکشانش می‌کشدتاکوی‌دوست

دراین‌مسأله کلیهٔ‌حکما وعرفا اتفاق‌دارندکه تنزّل ازمقام‌قدس ، معلول‌قضاء حتمی‌الهی‌است‌جهت‌تعمیرعالم‌دنیا وبرای خلاصی‌نفوس ازوجودتبعی وتحقق‌بوجود استقلالی وبالأخره قوس‌صعود واتمام دائرهٔ وجود وهستی ونیزهمهٔ متألهان‌متفقند که عالم‌ماده وجهان‌تن وبدن نهایت مطلوب‌انسان‌نیست واین منغمران در طبیعت‌که توهم‌کرده‌اند عالم‌گیتی وجهان ظلمانی مقصد غائی‌انسان‌است و بعدازمرگ ، برای انسان وجودی فناناپذیروعالم دائمی تحقق‌ندارد، جزءبهائم بشمارمی‌روند وتن‌وبدن زندان وقفس‌مرغ‌روح وجان‌است وانسان باید برای‌دنیا وجودی‌بالاصاله قائل‌نشود، ولی رفع جانب‌بدن واعراض‌کلی ازاین‌عالم‌نیزمذموم‌است چون بدن وقوای‌بدنی بمنزلهٔ رحم‌نفس‌ناطقه‌اند وقطع‌رحم ازذنوب لایغفرمحسوب می‌شود .

میمر ثانی از کتاب اثولوجیا

دراین‌قسمت ازکتاب مباحث عالیه‌ئی مذکورست‌که‌می‌توان‌مجموع آن‌مباحث را بشرح زیر خلاصه نمود :

یکی ازمباحث‌آن‌که نفس بعدازرجوع بعالم‌عقلی وبعدازکسب‌کمالات وصعود بنشأت‌سابق وجودخود وبالأخره نفس بعدازتنزل ازموطن‌عقل جهت‌کسب‌کمالات و تحصیل‌وجوداستقلالی وتحقق‌بوجودخاص‌خود بعدازرجوع بعالم‌عقل چه‌حالی‌دارد؟ وچه‌فرقست بین دووجودعقلی ؛ وجودسابق متحد باعقل ووجودلاحق متصل‌بعقل .

آیا جمیع‌نفوس بالغ‌بمقام‌تعقل بعدازاتصال برب‌النوع‌خود یاعقل‌فعال دارای حالتی‌واحدند ویاآن‌که نفوس‌شریفهٔ‌منزه ازملکات واحوال رذیله درمقام تلاقی بـا عقل احوالی غیرازنفوس‌آلوده ومتصف بملکات رذیله دارند .

بلسان متأخران اصولاً ادراك‌نفس‌حقایق اشیاءرا درمقام‌تجرّد وانسلاخ ازعالم طبع بچه‌نحواست ؟ آیا درمقام تحصیل‌شرایط ادراك ، صورحقایق برسبیل رشح یا برنهج‌انعکاس درنفوس قابله حاصل‌می‌شوند ، ویاآن‌که نفس درمقام ادراك حقایق متحد باعقل خزائن‌غیبی می‌شود و یا ازدور حقایق‌را کرؤیةالشیء فی‌فضاء مغبر شهودمی‌نماید ویاآن‌که خود برطبق صورمادیه ، صوری‌را درغیب ذات‌خود خلــق می‌نماید ویاآن‌که ازباب اتحادباعقل‌مجرد وحصول وحدت بین‌نفس وخزائن غیب بحقایق ، عالم‌می‌شود .

مسألهٔدوم دراثبات این‌اصل مهم‌است‌که هرمعقول وهرصورت عقلی مدرك با جهت عقلانی نفس ازباب‌آن‌که ازماده وزمان ومقدار مجــّردست بوجه من‌الوجوه زمانی نمی‌باشد وعقل درمقام ادراك صورعقلی واقع‌است درعالمی‌محیط بــرزمان‌و مکان‌که ازآن بعالم‌ملکوت تعبیرنموده‌اند .

چون دراین‌مقام این‌بحث پیش‌می‌آیدکه درصورتی‌که صورعقلی فوق زمان واقــع شده‌باشند وبرحسب قواعد مهم‌عقلی هرموجــود عقل‌الذات ومعقول‌الذات تدریجی‌الوجود نمی‌باشد وشیء مجرد درصمیم‌ذات چون باعتباروجود خارجی‌بماده واستعداد توقف‌ندارد قهراً دفعی‌الوجود می‌باشد بهمین‌لحاظ عقول‌مجــّرده ونیــز حقایق برزخیه وموجودات مثالیه واقع درقوس‌نــزولی قدیم‌زمانی و حادث‌ذاتی هستند .

بنابرآنچه ذکرشد این‌سخن پیش‌می‌آید صورحاصلهٔ درنفس درقوس‌صعود بچه نحو متحقق می‌شوند آیا نفس ازاین‌باب‌که درافاعیل‌خود محتاج بماده‌است وقهــراً ازقوای‌بدنی متأثراست معقولات وصورعقلی‌را بچه‌نحو ادراك می‌کند ؟ ازآنجا کــه نفس درابتدای حدوث‌عقل بالقوه‌است نسبت بصورعقلیه ناچاردارای‌تکامل تدریجی است واگرنفس بکلی فاقداستعداد قبول صورعقلی باشد ببدن تعلّقی نخواهدداشت اصولاً مسألهٔپیدایش‌نفس بوجودی‌تجردی آنهم‌تجرّدعقلانی ثــّم‌انفعال مجردعقلانی ازبدن وقوای‌بدنی ازغامض‌ترین مباحث‌است .

ونیز این‌بحث که نفس بچه‌نحو صورعقلی‌را می‌یابد وصورمجرد ازماده ومقدار بچه‌نحوداخل دروجودنفس‌مجرد می‌شوند ووجودللنفس پیدامی‌کنند بعد ما تحقق فی‌مقره که نفس‌مجرد تام‌است ودرصمیم‌ذات ازجهت ذاتیات حالت‌منتظره نـداردو کمالات اولی‌نفس‌تام وتمام حادث‌می‌شود ونسبت بصورعرضی حالـّهٔ درنفس، نفس بالقوه‌است واین‌سخن‌نیز بمیان می‌آید که‌صورعقلی‌را نفس‌باعتبارتعلق ببدن‌وتحصیل کمالات ازناحیهٔ قوای‌بدنی بچه‌نحومی‌یابد وبعدازآن‌که این‌صوررا دریافت بعـداز ارتحال ازاین نشأت‌فانی صورعقلی‌را درعالم باقی بچه‌نحومطالعه می‌نماید و هنگام ارتحال ازاین‌عالم صورادراکی وحقایق علمی‌آن‌راکه نحوهٔ وجودآن‌عالم می‌باشد بچه‌نحوادراك می‌کند وانتقال آن‌بعالم‌آخرت دفعی‌است یاتدریجی .

بعدازتأمّل درآنچه‌که تقریرنمودیم ودقت درآنچه کـه‌بسلك‌تحریـرآوردیم بحث‌دیگری‌نیز درمقام بمیان‌می‌آید ، وبحث‌آن‌است‌که ، نفس درمقام‌ادراك‌کلیّات بنابرمشرب‌کثیری ازمحققان باعقل‌فعال متحد می‌شود واین‌اتحاد امریست حادث ، چه‌آن‌که نفس قبل‌ازتهیـّهٔ اعداد ومقدمات‌ادراك ، نسبت بدرك صورعقلی‌بالقوه بود وحصول صورواتحادآن باصورعقلی موجود درعالم‌قدس وملکوت ودهر ، نفس‌را کمال بخشید، واین‌کمال، کمال اول‌است ازبرای‌نفس چون‌درمقام استکمال‌بمشرب تحقیق صورعقلی جهت فعلیت‌نفسند ، ونفس خودمادهٔ‌عقلیات بشمارمی‌رود ، دراین صورت ، بایداین‌اتحاد درجانب عقل‌فعال ویاصورقضائی موجود درعقل حادث‌باشد، لازمه‌آن حدوث‌حالت وتحقق‌جهت امری حادث درعقل ویاصورحاصل درعقل‌است که‌هردوقدیم‌زمانی وازحقایق‌دهری محسوب می‌شوند وتحقق وحدوث حالتی بعد مالم‌یکن درعقل فرع‌بروجود قوه واستعدادپذیرائی این‌حالت می‌باشد و لازم آن حصول تجـّدد وانفعال درموجود غیرزمانی وترکب‌عقل ازماده وصورت وعرض و موضوع می‌باشد واین ازأمْحِل‌محالاتست .

وبحث‌دیگرکه دراثولوجیا میمردوم‌مطرح‌است این‌است‌که افاعیل‌نفس‌درعالم عقلی بچه‌صورت تحقق‌دارد ، آیا افعال‌نفس درآخرت‌نیز نظیر دنیاست ؟ و بعبارت

واضحتر : نفس درنشأت‌دنیا درانجام افعال‌خود مضطرست وهرنفسی همین حکم‌را دارد، الاآین‌که اضطرار درنفس‌انسانی بصورت اختیارومسبوق بعلم‌واراده وقدرتست، آیادرآخرت (۱) بهمین‌نحو نفس‌مصدرافعال خودست ،افعالی‌که‌جهت تکامل وکسب کمال وفعلیت‌ازنفس صادرنمی‌شوند وتلبس باین‌صور منشأ نقصان نفس‌نیزنمی‌باشد . وقابل ذکراست‌که فعل‌نفس درآخرت سیر در دیارمجردات مرسلات‌است .

بحث وتحقیق

یکی ازمباحثی‌که تحقیق درآن درفهم میمردوم ازاین رساله مدخلیت دارد فرق بین‌نفس وعقل‌است‌ازجهتی وفرق بین‌نفس‌متعلق‌ببدن ونفس‌مجردازبدن وماده،

۱ــ شیخ یونانی واتراب واتباع اومسلما نفس راحادث می‌دانند وآنار درهمان ابتدای وجود جوهرمجرد عقلانی پنداشته‌اند وبتحقیق نفس را بحسب وجود دنیوی درابتدای وجود صورت حاله درماده نمی‌دانند تا آن‌که ازناحیه حرکت جوهر بفعلیت واز راه سیر تدریجی بمقام تخیل وتعقل برسد ، لذا اکثر اشکالاتی راکه ذکر نمودیم بنابرممشای آنان قابل دفع نمی‌باشد . بدون اعتقاد بحرکت جوهری ، اتحادنفس باعقل فعال واتحاد آن با صور عقلی، امری غیرقابل تصورست، چه‌آن‌که نفس بنابرممشای این اعاظم صورت‌مجرد حادث مضاف ببدن‌است که ازعقل صادر وقائم بآنست ومتاخر الوجودست ازعقل فعال، و اتحاد باعقل فعال نظیر اتحاد عکس وعاکس وظل وذی ظل‌است، اتحادآن باصورعقلی، اتحاد بمشرب خطابه‌است ازاین‌باب‌که حائل وحجاب درمجرد ضعیف‌است ، اتحاد حسابی درصورتی تحقق‌پذیرد که صورعقلی کمالات اولی نفس ومنشا تحقق وتجوهر جوهروذات نفس بوده باشند .

اتحاد با عقل فعال نیزازناحیه جنبش وحرکت ذات وگوهرنفس ضروری التحقق است وبلحاظ وجودنفس تکامل‌تدریجی‌است وازناحیه عقل فعال ، چون عقل دارای وجودی لنفسه‌است ونیز وجودی للنفس دارد ، اتحاد برفع حجب و وسایط است بین نفس و عقل نه حدوث وتجدد امری .

یعنی نفسی که جلباب بدن‌را خلع‌نموده و بملکوت‌اعلی پیوسته‌است . نفس دردوران تعلق‌بمادهٔ‌بدنی حامل‌هیئات‌مکتسبهٔ ازبدن‌است‌که‌وجود اخروی‌آن ممتازاست ازعقل کلی ودیگر نفوس‌ناطقه وبنابرمشرب شیخ‌رئیس وشیخ‌اشراق واوائل‌ازحکماکه‌نفوس را حادث‌می‌دانند ومعتقدندکه نفس درمقام ذات ازماده ومقدار تجرددارد و صور مکتسبهٔ ازابدان ازاعراض متأخرالوجود ازجوهرنفسند ونفوس قبل‌ازابدان اگـر وجودی جدا ازابدان داشته‌باشند وقدیم‌باشند جهت‌امتیازوتکثررا فاقدند وچـون کثرت افرادی ازناحیهٔ‌ماده حاصل می‌شود درعالم عقل‌نوع هرعقلی محصور درفرد واحداست ودرجواب این‌ایرادکه اگرتکثر ازناحیهٔ ماده‌باشد نفوس بعدازخلع‌ابدان ورجوع بملکوت بچه‌امتیاز دارند ، گفته‌اند ، تمیز بعدازابدان بهیئات مکتسبه از این‌ابدان‌است . پس‌نفوس بعدازلحوق بعالم‌آخرت ورجوع بعالم‌عقل باندازه سعـهٔ وجودی‌خودصورموجود درعقل‌راادراک‌می‌نمایند بوجودی‌عقلانی وصورعقلی‌حاصل ازقوای بدنی‌رانیزبوجودی‌عقلانی ادراک‌می‌کنند ، کلام‌درصورجزئیه‌است‌که درحال تعلق ببدن درقوای‌نازل‌نفس حاصل شده‌اند وادراک این‌صور درآخرت غیرادراک این‌صورت دردنیا . قدما به‌تفصیل درنحوهٔ وجودآخروی وتأثیر صوراخروی اعم‌از صورمنشأآلام وصوراسباب‌لذات‌بحث‌ننموده‌اند، واین‌شریعت مصطفویه‌است که‌آخرت راعالم تبلی‌السرائر نامیده‌است وآنچه که‌دراین‌نشأت‌دنیاوی غیب‌مستورست‌درآخرت شاهد وآشکارست ونفوس درآخرت‌نیزمضاف بابدانند ولی ابدان مناسب باآخرت ومحشور درآخرت جمیع قوای‌جزئی نفس‌است که باکلیهٔ مدرکات خود باقـی و محشور واجساد اخروی حسّی ودراک ونحوهٔ وجودآن وجودادراکی وعلمی‌است و نفس درآخرت مدرکست بانواع اقسام‌ادراک وتبدیل بصربه‌بصیرت ونفس درآخرت نیزدارای شامّه‌وذائقه وسامعه‌وباصره وحِس ّمشترک وواهمه وعاقله‌است وهرمدرکی مدرکات‌خودراادراک‌می‌کند بادراک‌حضوری‌اشراقی‌وهرفردی‌ازافرادنفوس‌بری‌ذاته فی‌ذات‌صاحبه نفس درآخرت مبدأآثاروافاعیل مناسب‌باآخرتست وافاعیل ازنواحی قوای حالهٔدربدن وآلات‌واسطهٔ بین‌نفس‌وامورخارج صورت‌وقوع نمی‌پذیردوبعبارت

تمام‌تر نفوس‌درآخرت چون‌مستکفی‌بالذاتند بصرف‌توجه مطلوب خودرا شاهـد و ناظرند بشهودی اتم ونظره‌ئی‌اعلی وفیها ماتشتهی‌الانفس وتلذالأعین . وهذامعنی قوله فی‌المیمرالثانی : ان‌النفس فی‌ذلك‌المکان‌العقلی وانما تقول‌وتری وتفعل ما یلیق‌بذلك‌العالم، الاانه‌لایکون‌هناك‌شیء‌یضطرّها الی‌ان‌تفعل‌وتقول‌وانها تری‌الاشیاء عیاناً ولاتحتاج الی ان‌تقول ولاالی ان‌تفعل ، لأن فعلها لایلیق بذلك‌العالم ...

چون‌نفس درآخرت مستکفی بالذاتست ، فاعل بالتجلی‌است درآخرت نه‌فاعل بالقصد ، لذا لایکون هناك‌شیء یضطرّها ، چون‌نفس دردنیا فاعل مضطرّست‌باعتبار آن‌که فاعل بالقصداست ازناحیهٔ غایت ملزمه وقصدزائد برذات ، نفس ازجهت‌آن‌که بصرف اراده مراد خودرا مشاهده می‌کند درحالتی‌که بقیام‌صدوری قائم به‌نفس و افاعیل‌او دردنیاخارج ازوجوداوقائم بمواد خارجیه‌است ولذاقال، فلاتحتاج‌النفس الی ان تقول ولا الی ان‌تفعل ، لذا باعتباری نفی‌فعل وبلحاظی اثبات‌فعل جهت نفوس در آخرت نمود .

ازاین‌باب‌که آخرت‌دار ادراك وعلم‌وشهودست ونفوس‌درآخرت بعلم‌حضوری بدون‌حجب حاصل‌ازقوای‌بدنی وقوه ومادهٔ مانع‌ادراك وحضور مشاهده می‌نمایـد حقایق‌را ، لذا در ادراك محتاج به تفکرو تعقل ملازم با ترتیب مقدمـات جهت کسب‌مجهولات‌نمی‌باشد وادراکات‌اوازناحیهٔ حرکت برسبیل‌تدریج وتدرج‌ووساطت امورمعلومه جهت ادراك‌مجهولات اختصاص بدنیادارد و درآخرت حواق‌امـور در اختیار نفوس ومشهود ارواحند نه‌ظواهر لذا ازآخرت به : «الحاقة ... وماادراك ماالحاقّة» درکلام‌الهی تعبیرشده‌است ، واین ازمعجزات قرآن‌ماست. والی‌ماذکرنا صرّح‌الشیخ‌العظیم‌المؤلف : انها لاتذکر شیئاًمماکانت تتفکر ، ولاتتفوه بشیء مما نطقت‌به هاهنا ... الخ وچون‌نفس درآخرت محیط‌بدنیاست وازطرفی دنیامرتبهٔ‌نازلهٔ وجودست وبنابراصل‌مسلّم العالی لایریدالسافل وبحکم‌آن‌که مطلوب نفـوس در آخرت درجات‌اخروی ومعشوق‌ارواح ، لقاءحق‌است ، نفوس بالذات متوجه‌دنیـا نیستند وسیرآنها متوجه درجات‌وجودعقول وملائکه وحق‌محض‌است ، قال‌الشیخ :

لاترضی‌النفوس ان‌تنظرالی هذاالعالم ولاالی‌شیء مماهوفیه ولاتتذکرمما رأت فیما سلف ... بل یلقی بصرها الی‌العالم‌الاعلی .

ازکلمات شیخ‌یونانی ودیگرائمهٔ حکمت ومعرفت ازاوائل بدرستی فهمیده می‌شودکه نفس‌اگربوجودتبعی وضمنی درعالم‌عقل متوقف‌می‌شد وبحرکت وتنزلات معنویه بعالم‌ابدان واردنمی‌شد ، عالم‌ماده ناقص‌بود وفیض‌وجود درعالم‌ماده وتجلی حق درعالم‌زمان ومکان بمنتهای‌خودمی‌رسید ومنقطع می‌گردید و دائره‌وجود تمام نمی‌شد وقوس‌صعودی بوجود نمی‌آید وعالم‌زمان وماده ازافراد انواع موجود در عالم‌عقول غرضیّه خالی‌می‌ماند .

ولذا قال : «فلهذه‌العلة ارسل‌الباری‌النفس الی هذاالعالم واسکنهافیه ، ثمّ ارسل‌انفسنا ، فاسکنت فی‌ابداننا، لیکون هذاالعالم تاماً کاملاً ، ولئلایکون دون‌العالم العقلی فی‌التمام والکمال ، لأنه ینبغی ان‌یکون فی‌العالم‌الحسی من‌اجناس‌الحیوان مافی‌العالم‌العقلی ...» .

ازاین‌کلمات فهمیده می‌شودکه قوس‌صعودی بوجودانسان متحقق می‌شود و نفوس‌جزئیه حیوانیه درضمن وجودانسانی وبه‌تبع نفوس‌آدمی بعوالم بعداززمان وماده متصل می‌شوند، ولی فقطانسان دارای‌حشرمستقل‌وتام‌است وبرخی ازنفوس کاملان بعدازطی درجات برزخ وعقول بحق متصل می‌شوند[1] .

پس‌ابدان شبکه‌اند ازبرای صیدنفوس وزمینه‌اند ازبرای تحقق قوس‌صعود و وصول‌الی‌الله‌القیّوم .

«کرده‌اند این‌تله‌درخاک که‌عنقاگیرند»

اعاظم ازقدما بنابر تصریح اثولوجیا درامرنفس برمز زیاد سخن‌گفته‌اند واز جمله شیخ‌اقدم افلاطون کلمات‌دقیقی دراین‌مقام افادت فرموده‌اند کـه ازمطاوی کلمات‌او درمقام مباحث‌عالیه‌ئی استفاضت می‌توان‌نمود ، ازجمله بین‌نفوس‌جزئیه و

۱ـ رجوع‌شود به‌اواخر میمراول ازاثولوجیا ، صفحات ٣٦ ، ٣٧، ٣٨ و٣٩ .

نفس کلی فرقهائی قائل‌شده‌اند که درك آن کثیری ازمشکلات را حل می‌نماید ووجوه خلط در کلام‌متأخرین دراین‌مقام ظاهر می‌شود ، علت سرازیرشدن‌نفس وتنزل آن از عالم‌عقل باعالم‌ربوبی وسبب اتصال آن ببدن ونحوهٔ تحقق آن دربدن وحقیقت‌طبیعت وعلت‌غائی وفاعلی‌وجودماده وطبیعت وحقیقت‌ابدان ونحوهٔ ارتباط آنها با نفوس واین‌که نفوس انسانیه بچه‌نحو ازعالم‌عقل وجنّت نزولی خارج شدند ، این‌خروج ازعالم‌عقل وجنت‌الهی واین‌سیروسفرازموطن‌اصلی واختیاراین‌جدائی، آیااضطراراً وکرهاً ویااختیاراً وطوعاً انجام‌گرفت ؟ ویاآن‌که به‌نوعی‌دیگر وقسمی‌آخر ورای اختیار واضطرارموجود درنفوس‌انسانی درمقام اظهارافاعیل‌خود درعالم‌دنیا بوده است ، ازقبیل حرکت‌ذاتی و جبلّی‌نفوس بطرف‌آخرت وتحرّك‌مواد وصورجمادی به‌نباتی وحیوانی وسیراستکمالی‌حیوان جهت بلوغ‌بمقام انسانی وتحرك‌ذاتی، انسان جهت اتصال بعوالم ماوراءزمان ومکان جهت تحقق‌قیامت وظهورحق وتجلی‌وجود مطلق باسم وارث ومفنی دراین‌صورت خطاب‌کروبی‌جهات «وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض‌عدو» بچه‌نحوامتثال‌شده‌است ، کَرهاً أوطوعاً ، اووجه آخر غیرهما ؟

دراین‌مسأله محققان ازموحدان ازامّت مرحومهٔ محمدیه ، علیه‌وآله‌السلام ، مفصل بحث‌نموده‌اند، ونگارنده‌درمقدمه (۱) وتعلیقات‌برفصوص‌ورسالةالنبّوةوالولایة دراین‌زمینه بطریق تفصیل بحث‌نموده‌ام .

مسألهٔ‌دیگری‌که دردوران‌اسلامی‌نیزبین حکمای‌مشائی واشراقی مورد بحث و مشاجره واقع شده‌است این‌مسأله‌است‌که برخی ازحکما وجههٔ همت‌خودرا بحث از

---

۱ ــ باید توجه داشت‌که اضطرار و اختیار و قبول فرامین تکوینی طوعاً اوکرهاً غیر از اختیار و اضطرار درافاعیل عبدست و این بحث‌که تنزل اعیان از حضرت علمیه باختیار یا اضطرار است ویا آن‌که باضطرار درعین اختیار است محتاج‌به بحث مفصل‌تر است‌کما فصلناه فی بعض آثارنا فی‌العرفان .

ظواهر وصورحقایق قرارداده‌اند وازباطن وحقیقت‌اشیاء بحث ننموده‌اند ، ونیز از قرارمطالب اواخرمیمراول استفاده می‌شود که درهنگام گرمی‌بازارحکمت و فلسفه‌در یونان جمعی منغمر درمحسوسات بوده‌اند واین‌جماعت دراین‌مسأله که‌آیا حق اول «خلق‌الأشیاء بصواب ، ام‌لا ، ای‌لم‌یکن صدورالأشیاءمنه بصواب ؟ فانه قد –اختلف– اختلف‌الأوّلون فی‌ذلك واکثروافیه‌القول» شیخ‌یونانی درمقام نقل‌مرام حکیم‌الهی افلاطون –رض– گفته‌است : «ان‌افلاطون‌الشریف ، لمارأی جلّ‌الفلاسفة قداخطئوا –اخطآوا– فی‌وصفهم‌الانیات (۱) وذلك‌أنهم‌لماارادوامعرفةالانیات الخفیة،طلبوها فیهذاالعالم‌الحسّی، وذلك‌انهم رفضواالأشیاالعقلیة، واقبلواعلی‌الحسّی وحده...» این‌جماعت‌را منغمر درحسّ ومقبل بحسیات معرفی‌نموده که‌ازعقلیات روگـردان شده‌اند .

چون درمشرب‌فلاطون وشیخ‌یونانی ودیگراتباع افلاطون عقل‌مقوم حس ر هرحسّی بعقل متقوم‌است وبه‌تعبیرملاصدرا ، هرادراك‌حسّی متقوم بادراك خیالی و هرخیالی متقوم بعقل‌است وعقل روح وجان‌ماده واصل‌ثابت‌آن ومعـرف حقیقت آنست که قداشتهر عن‌ارباب‌الحکمة : ذوات‌الأسباب لاتعرف الاباسبابها ، والعلّة‌حدٌّ تام‌الوجودالمعلول ، والمعلول حدٌّناقص لوجودالعلّة .

حسّیات ومحسوسات ازباب‌آن‌که دائماًدرتغیرند وثبات‌ندارند دارای حقیقت قابل‌ادراك نیستند ، لذا محققان‌حکما ازاتباع صدرالحکما در دوران‌اسلامی تصریح نموده‌اندکه صورمتحول درماده وحقایق سیالهٔ مادیّات ازآنجاکه معقول ومتخیل ازآن‌صور بامحسوس آن‌صورمطابقت ندارند قابل‌ادراك نمی‌باشند .

۱– حقیقت هرشیء نزدعرفای اُمت‌مرحومه‌عبارتست ازنحوهٔ تعین‌آن درعلم‌حق ازاین‌باب‌که هرماهیت وعین‌ثابتی مظهراسم خاص‌حقست‌که بین‌آن‌حقیقت وآن‌اسم تناسب‌ذاتی متحققست و بدون‌فناء دراحدیت ووقوف بسرّ آن‌اسم ازحقیقت مظهراطلاع حاصل‌نمی‌شود ومعاد ومبـدأ هرحقیقت اسمی‌است‌که مربی‌آن‌حقیقت می‌باشد وآن‌حقیقت متقوم بآن : الاالی‌الله تصیرالامور .

توضیحاً براین‌مطلب می‌افزائیم که شیء دردوطورازوجود ودردونحوازهستی مدرک‌نشود وعدم‌ادراک ناشی‌ازاین‌دونحو ازوجودست، شیءگاهی ازباب‌ضعف‌وجود وافراط دراختلاط باعدمیّات مدرک‌نشود ، وتارةً عدم‌ادراک ناشی‌ازقوت و تمامیت وجود واحاطه وسیطرهٔاو برمُدرِک‌می‌باشد .

افلاطون بعدازتقسیم‌حقایق بحسّیات وعقلیات وبیان‌وجوه تمیّز بین‌عقل و حسّ وتقریرجهات فرق‌بین امورمحسوسه بحواس‌ظاهره وحقایق خفیّه از حواس اثبات نموده‌است‌که حقایق‌عقلیه اموردائمه وثابته وامورمحسوسه‌فانـی وزائل ورو بفنائند وعقلیات دارای‌ابعاد واجرام نیستند لذاکون وفساد برآنها حاکم‌نیست ، و چون حسیات وعقلیات ازانواع ممکناتند انیّت وحقیقت ووجود این‌امرزائل وفانی باآن‌حقیقت‌باقی‌ودائم‌قائم بحقیقت‌باری‌تعالی وخالق‌کل‌شیءاست وچون حق‌دارای جهت فقدان نیست خیرمحض‌است وخیرلایق جناب‌اوست وغیراو باوخیرند .

درمبحث‌مُثُل‌منسوب‌به‌افلاطن‌واصحاب‌او،وشایدسقراط‌واکابرمقدم‌براو،هرماهیت وحقیقت تقسیم‌شده‌است بمحسوس ومعقول وازمحسوس‌بمعقول استدلال شده‌است و حقیقت‌معقوله بامحسوسه فردآن حقیقت می‌باشند واین‌تقسیم درکلیهٔانواع جـاری است ، لذا انسان‌را به‌ثابت ومتغیر وفانی‌وفاسد ، وباقی وثابت تقسیم نموده‌انـد و فرموده‌اند ازملاحظهٔ افرادمحسوس انسان‌معقول مدرک می‌شود واین‌انسان معقول دارای ماهیتی‌است‌که فی‌ذاتها نه‌محسوست ونه‌معقول ونه‌کلی‌است ونه‌جزئی، وانسان مدرکِ بقید کلیّت‌وسعه‌وجودی همان‌رب‌النوع‌است‌که «ایاهایتلقی‌الانسان‌والبراهین تنحونحوه ... الی‌آخرماقالوا فی‌مقرّه وموطنه ، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ و۴۳» .

وهم و تنبیه

باید توجّه‌داشت‌که نفس درابتدای‌وجود عقل‌بالقوه‌است وعقل هیولانی ماده معقولاتست ونفس درمقام عقل‌هیولانی‌فاقدجمیع معلوماتست وبالقوه مستعداست جهت نیل بکل‌معلوم ، کلی‌وجزئی ونیزباید خوب دقت‌نمود وفهمیدکه نفس مفاض

ببدن درابتدای وجودعقل صرف وعاقل الذات ومعقول الذات نمی باشد .

مقدمه دیگر آن که صورعقلی اعراض زائد برذات نفس نیستند وهرصورت عقلی واردبرنفس عین عقلی وبصرمعنوی نفس ودرماده نفس واردومتحد بانفس است باتحاد وجودی. وچون صورعقلی ازاعراض زائدبرنفس نمی باشند ازعلوم انفعالی وکیفیات نفسانی محسوب نمی شوند .

دیگر آن که هرصورتی که برنفس زائدمتصورمی شود بنظردقیق از کیفیّات نباید شمرده شود ، بل که این صور بنظرتحقیق قائمنـــد بجهت فاعلی نفس ونفس در ابتدای ادراك کلیات نیز بفاعل اشبه است ازقابل .

نکتهٔ آخر که لُبّ لباب مرام است آن است که هیچ صورت عقلی ادراکی قائم به نفس بعدازموت فانی نمی شود بل که درآخرت علم بعیان تبدیل می شود واثری ازتبعات علم انفعالی درآخرت وجودندارد. امادلیل براین که نفس دراول وجودحقیقت مجردهٔ عقلی الذات ومعقول الذات وعاقل الذات نمی باشدآن است که صبی وطفل صاحب نفس تانیل بدرجات عقل بالفعل بایدقوهٔ عقل بالفعل اومعطل الوجودباشد، نه خودرا تعقل نماید لعدم قدرةالطفل علی تعقل الکلیات وبها یترتب عدم تعقل الذات ، درحالتی که این امــر بدیهی است که عقل تام الذات تعقل می کند علت خودرا وله العشق بمبدئه والبدیهــة یکذبه . گذشتهٔ ازتمام آنچه که ذکرشد مجردتام الوجود اصلاً وجودحدوثی بخــود نمی گیرد ودرمقام ذات نسبت اوبکلیهٔ ابدان علی السواست. ه مماذکرناظهر ایرادوجوه من المناقشه علی ماذکره السعیدالمحقق فی الحواشی ایراداً علی الرئیس فیما اورده علی کلام المعلم علی حدّ ظنّه لأنه قال فی اثولوجیا :

انها لاتذکر شیئاً مما کانت تتفکر فیه هاهنا ولاتتفوه بشیء مما نطقت به هاهنا ولا بماتفلسفت . یعنی نفس بعدازخلع بدن بکلی ازعالم ماده منخلع می شود وادراکات او ازقبیل مدرکات دردنیانمی باشد ، درحالتی که نفس اصلاً ازآنچه که دردنیا و درحال تعلق ببدن ازمعارف الهیّه کسب نموده است بالفعل شده است ونفوس کاملــه از متألهان که بامسائل توحید ومعارف درعمرخود سروکار داشته اند آنچه این قبیل از

نفوس‌را ازمقام عقل‌هیولانی بفعلیت‌رسانده وآن‌را محاذی‌عقل قرار داده‌است، سنخ معارفی‌است‌که دردنیا کسب‌کرده‌است وصورعقلی ودرک‌حقایق سبب فعلیت نفس‌او شده‌است‌لذا بتذکر اموركليه ومعارف‌الهیّه واعراض ازصور ومعانی‌مختص به‌نفوس شریره منشأ‌کمال وسبب لذات‌اودرآخرت می‌باشد . بلی بعداز خلع‌بدن واتصال بعالم عقل ازامورجزئی خاص‌نشأت طبیعت مستغنی وبی‌نیازمی‌شود نه‌آن‌که آنهاراادراك ننماید وبحقایق دنیوی‌عالم نباشد .

سرّ اظهارکلمات منافی‌باقواعد دراوائل میمردوم‌را باید دراین‌جا جستجو نمودکه قدما برخلاف زعم صدرالحکما نفوس‌را ، روحانیةالحدوث وروحانیّةالبقاء می‌دانند وازآنجاکه حرکت درجوهررا منکرند ، نفس‌را ولیده ماده‌نمی‌دانند ولذا برمبنای‌خود مطالبی‌را مترتب نموده‌اند که متحمل‌ایراد ومناقشه می‌باشد . ثمّ‌قال بعدمانقلناعنه (الميمرالثانی ، ص ٤٤ و ٥٤):

والدليل على انذلك‌كذلك‌كونها فيهذاالعالم ، فانها متى‌كانت نقيّة صافية لاترضى ان تنظرالى هذاالعالم ولاالى‌شىء مماهونيه، ولاتذكرمما رأت مماسلف، لكنهاتلقى‌بصرها الى‌العالم‌الأعلى دائماًواليه تنظرواياه تطلب‌وتذكر. درحالتی‌که علم نفس بعدازارتحال ازدنیا اگرچنانچه نفس درمرتبهٔعقل تام‌الوجود قرارگرفته باشد ، علم‌حضوری وجزئی‌است باشیاء نه‌علم‌کلی‌ارتسامی ونفس بالغ بمقام عقل‌کلی مشاهده می‌نماید تجلیات متنوعهٔ حق‌را درمظاهروجـودی و اگـر بمقام اتحاد با ربّ‌النوب بالغ شده‌باشد فیض ازناحیه ومجرای وجوداو بعوالم مادون می‌رسد و بحقایق قهراً عالم‌است بعلم‌شهودی ، بلی مطلوب خودرا درمراتب‌عالیه به‌نحووجود جمعی ودروجودخود ودرحقایق واقع درعالم‌ماده به‌تفصیل مشاهده‌می‌نماید. مطلبی که ازجهات متعدّد قابل مناقشه‌است قول‌شیخ‌یونانی‌است دردنبال‌آنچه‌که نقل‌کردیم که‌گوید : «وانما ينقلب منها كل علم‌علمه من‌هذاالعالم فتحتاج الى ان‌تذكره ، لأنها لاتحرص على ضبطه ولاتريد ان‌تراه دائماً . وانما لاتحرص‌على‌ضبطه ، لأنه عـلم مستحيل‌واقع على‌جوهرمستحيل، وليس‌من‌شأن‌النفس ضبط‌الشىء‌المستحيل واماكه.

وایس فی‌العالم الأعلی جوهرمستحیل ... الخ ماقال» قاضی درحاشیهٔ براین موضع گوید : ومن هذا قال‌ابن‌رشد : ان‌الصورالعقلیةالانفعالیة کائنة فاسدة . ص ۱۳۷ ، ۱۳۸ حاشیه بر ص۴۵ و۴۶ میمرثانی اثولوجیا . اقول : اولاً جوهرنفس چـون بزعم قدما ازماده‌تجرددارد وصورعقلی نیز اعراض قائم‌بجوهرنفسند وازماده نیـز تجرددارند ، نه‌نفس قبول‌استحاله وکون وفساد می‌نماید ونه‌صورعقلیه واین صور عقلی قبل‌ازتحقق واستقرار درجوهرنفس ، نفس امری بالقوه‌بود نسبت بادراك این صورت وبعداز تحقق واستقرار ، بصر معنوی‌وسمع‌عقلی نفس می‌شوند و بعداز زوال این‌صورت نفس باچه‌قوه عقل‌را مشاهده می‌نماید وصورعقلی‌را می‌بینـد در حالتی‌که جمیع صورعلمی‌انفعالی‌را ازخود دورمی‌نماید ویا این‌صورفانی و فاسد می‌شوند .

عرض متأخر ازحاق‌نفس سبب فعلیت‌نفس‌نمی‌شود ، واگر نفوس‌کلیّه صور مکتسبهٔ دردنیارا بریزند ، چه‌چیزجهت‌آخرت دردنیاکسب نموده‌اند ، درحالتی که نفوس دردنیا بمقام‌کمال می‌رسند وبعداز انتقاش‌نظام وجود درنفس‌وصیرورت‌نفس وجوداً عقلانیاً جامعاً لجمیع‌الکمات‌المکتسبة وقد تقرر فی‌مقره که معاقب و علت آلام‌اخروی وکذلك درجانب ثواب منشأ‌لذات امری‌داخلی‌است نه‌خارجی، والناس مجزیون باعمالهم، صحیفه‌نفس درآخرت‌خود کتابی‌است‌که لایغادرصغیرةولاکبیرة الااحصاها . درآخرت منشأ حشروملاك ثواب وعقاب صورنیات واعمال وهیئآت عقلیه وخیالیه مکتسبهٔ ازاعمال وعقایدست ونفس چون درآخرت ازماده مجـّردست وصورعقلیه نیز ازمقدارتجردتام‌دارند وازطرفی هیچ‌نفسی بعقل‌صرف تبدیل‌نشود و نفوس دارای درجات خیال‌وبرزخ وعقل وتجردصرفند، وجهت‌قوه وماده‌وهیولانی نفوس صرفاً بصورعلوم ومعارف ونیات وهیئات‌حاصلهٔ ازممارست درعلوم و معارف محشور می‌شوند ومحاط باین‌صورند ، وهیچ نفسی بـدون هیئات ممیـّزه متحقق نمی‌شود ، فرق‌است بین برازخ وعقول‌لاحقهٔ منشأ تحقق قوس‌صعودی و عقـول و برازخ سابقه جدا ازنفس ومتصل بنفوس باعتباری .

نعم، نفوس‌مجرد ازابدان باعتبارسعهٔ وجودی واحاطه بمادون صفحات وجود عالم‌مثال وعالم‌را نیزمشاهده می‌نمایند وازاین‌شهود نفوس‌کامله متنعّم و ملتذند وبهذا ـجمعنا بین‌الادلةالتی تدل‌علی ان‌المعاقب ومنشأ التذاد روحانی و جسمانی امری‌داخلی وادله نقلیه‌ئی‌که دلالت‌دارند براین‌که منشأ التذاذ وتألّم امری‌خارجی است .

مشاهدهٔ نفوس‌احوال وهیئآت وصورمبادی‌نعمت ورحمت ونقمت به‌نحوتدریج وتدرّج ملازم باحرکت وزمـان نمی‌باشد ، ترتب‌صور بریکدیگر دفعةً مشاهـد نفوسند وسیر درعوالم ودرجات‌اخروی‌نیز اگرچه برسبیل ترتب‌است بلحاظ ترتب صورسابقه ولاحقه بریکدیگر ووجودترتب دردرجات‌عقول ونفوس ولیکن مشاهده دفعی‌است نه‌تدریجی وزمانی ونضج جلود وتبدل بجلوددیگرنیز بحسب ترتب‌زمانی نمی‌باشد . نفوس بلحاظ احاطه برعوالم مادون بخصوص نفوس‌جامع جمیع‌حضرات قهراً جمیع عوالم‌را مشاهده‌می‌نمایند بمشاهدهٔ حضوری ولی‌کعبهٔ‌آمال‌نفوس‌درجات عالیه است و نفوس در آخرت دارای اعمال و افاعیل نظیری اعمـال و افعـال حالت تحقق آنها در دنیا و اختیار افمال وافعال منشأ تکامل ورافع‌حاجات‌دنیوی ندارند و این مانع مشاهدهٔ امور واقع در عالم ماده و برزخ نمیباشد و هرمعلوم و متخیّل و متوهم لازم نیست مطلوب نفوس باشد باین معنا که تحقق خارجی آنهارا درماده طلب نماید .

شیخ یونانی صاحب اثولوجیا شایدگمان فرموده‌اندکه نفوس آدمی‌فقطدارای حشر عقلی هستند و جمیع حکمای مشاء و اشراق در دوران اسلام نیز برایـن گمانند ، جز قائدنا و مقتدانا فی المعارف الالهیه‌که برهان برلزوم حشر جمیـع قوای خمسهٔ باطنی اقامت فرموده‌اند و این امر مسّلمست‌که جمیع قوای باطنی‌از ماده تجـّرد دارند و بعد از بواربدن معدوم نمیشوند .

بنابراین نفوس اخروی هم تعقل نمایند هم‌تخیـّل و هم توهم و هکذا سایر قوای باطنی و نفس چون رفیع الدرجات وهیکل توحیدست درهرصورتی‌پدیدار

می‌شود و هرمرتبه‌ئی از نفس دارای حشر و از ناحیهٔ صور خاص هرمرتبه معاقب یا مثاب است و اهمیت فلسفهٔ ملاصدرا در اینست که حشر کلیهٔ قوای بــدنی و روحانی را اثبات می‌نماید و محشور در یوم النشور عین انسان مــوجود در دار غرور است .

برخی از نفوس در مرتبهٔ قوه عاقله‌محشورست باصور حسنه و هیئآت حاصل از غور در معارف الهیــّه ولی صورت برزخی آنان بلحاظ توجه ببرخی از امور خسیسهٔ خاص نشأت زودگذر ، آلوده و بکدورات طبع وابسته است ، لذا ، لذات عقلی را با آلام جسمانی خاص مقام تقــّدر و تجسـّم نفس جمع نموده و چون‌این صور در جوهر خیال راسخ نشده‌اند و بحکم آنکه منشأ حسنات امری وجودی و غالب برجهات شرور است و ان‌الله غالب علی امــره زائل و نفس متخیل بصفاء ذات خود برمی‌گردد .

وهم وتنبیه آخر

قاضی سعید به تبع شیخ اعظم خیال‌کرده است انتقال از صورتی‌بصورت‌آخر در عقلیات‌دفعی و در متخیــّلات و وهمیات تدریجی و زمانی است ، ناچار باید قبول نماید که جهت تجرد عقلی نفس بامدرکات خود فقط محشور می‌شود .

منشأ عقیده شیخ همان اعتقاد به‌تجرد تام انسان و انحصار مقام بقا و تجرد آدمی به تجرد عقلانی است ، و چون قوای بــاطنی نفس را (غیرعاقله) مــادی میداند ، ناچار تصور فرموده‌اند سیر نفس در صور خیالی و وهمی و انتقال از صورتی بصورت دیگر بلحاظ وقوع این صور در زمان تدریجی و زمانــی است درحالتی‌که نفس نسبت به صور جزئی بفاعل شبیه ترست تاقابل هنگام ضعف‌جهت قابلیت آن و موسم قدرت وسطوت صرفاً قیام صورکلیه وجزئیه ، قیام صدوری است چون صور حلول در جوهر نفس ندارند .

تحقیق مشرقی

درک کلیهٔ جوانب و اطراف این مسأله که در مباحث متفرقهٔ اسفار بـرهان برحقیقت آن اقامه شده است صعب و شبهات وارده نزد غیر متدبران در حکمت متعالیه عسیر الدفع است .

ازجمله آنکه بچه نحو متصورست که صور علمیه جهت کمال و فعلیت وصورت تمامیه وکمالات اولیه نفسند درحالتی که برنفس قیام دارند و معلول کمـال علت نمیباشد چه آنکه کمال جوهری هرشیء در صمیم ذات و جـوهر حقیقت آن شیء متحققست ، حـال آنکه صور کمالیه موجود لدی‌النفس و متأخر الوجودومتقوم به نفس میباشند ؟.

و لتحقیق‌المرام نشیر اشارة اجمالیه و نفصّلها فی موضعه و نقول : صـور صادرهٔ از نفس دارای دو وجودند ، حقیقت و تجوهرصور در متن وجود نفس بلحاظ اشتداد و حرکت ذاتی نفس در قوس صعود و رجوع بآخرت و عالم‌ربوبی جهت نیل بغایت اصلی خود ، و وجودی قائم به نفس باعتبار توجه نفس بمادون وکثرات و معدات در مقام قوس نزول ، چه آنکه ثمرهٔ تحول و استکمال ذاتی نفس ظهور رقایق وصوریست منشأ از باطن نفس .

از باب مثال : نفس بعد از مطالعهٔ جزئیات جهت تحصیل صورت کلی قوت بصیرتی بهم رسانیده و اصل ثابت جزئیات فانی راکه جهت بقاء و دوام جزئیات و مرتبهٔ باطن و رب‌النوع و مفیض وجود آنها میباشد از باب عروج معنوی و اتصال وجودی باصل ثابت مادیات مشاهده نماید در عالم ملکوت اعلی و این‌همان تحول ذاتی نفس است و در مقام تطبیق معنای صادق برجزئیات ، صورت مماثل جزئیات در صقع داخلی خود ایجاد می نماید و این صورت رقیقت آن حقیقت محسوب میشود .

متفرع است براین اصل این اصل تام و تمام : برگشت کـلیّت و جـزئیت

بوجودی تام و مطلق وحقیقتی ناقص و مقید است وگرنه مفهوم و ماهیت ازهر حقیقت ، نه‌کلی است و نه جزئی ، چه آنکه کلی مفهومی از عوارض واعتبارات ذات ماهیت است .

وجود ملکوتی انسان‌که خیال میشدکلی مفهومی‌است درحقیقت یك‌نحووجود سعی مطلق ساری و محیط و مشتمل برجزئیات است .

این سخن درصور ادراکی خیالی و مثالی نیز جاری و ملاك درکلی وجزئی و متعقل و متخیل واحدست وصور ادراکی‌کمالات ثانیه و علـم وانکشـاف از اعراض متأخر ازجوهر نفس نمیباشند و فعلیت و تجوهر و استکمال روح انسانی بعلم و ادراك و عدم فعلیت و نقص آن بجهل و عدم خروج ازقوه بفعلیت‌است، لذا علم و عبادت غذای ارواح و غذای بدن و جسم مواد غذائی جسمـانی است اگرچه عندالتحقیق غذای جسمانی نیز از باطن نفس بظاهر آن مفـاض است و جمیع مواد صور جسمانی معلول مجرد ملکوتی میباشند ــ فتدبرجیداً ــ

بحث پیرامون دیگر مباحث رسائل اثولوجیا محتاج بدقت تام و تحقیق در عویصات مربوط بمباحث نفس و نشئات بعد از دنیا و عوالم اخروی است و غور دراین‌مباحث توقف‌دارد بر تجرید نظر و تلطیف سرّ و محتاج[1] بفراغت بـال

۱ــ کشور عزیزما سالیان دراز در دوران اسلامی مرکز پرورش محققان و متفکران در علوم و معارف بشری بود بزرگترین فلاسفه وعرفا در ادوار اسلامی ازمملکت‌ما برخاسته‌اند ملت مابصبر و بردباری و قناعت و مناعت طبع و سلامت روح و اخلاق و احترام بمبانی اسلامی نمونه‌بودند و در شدائد احوال هرگز روحیهٔ خود را نباختند ، از تـن‌پـروری گریزان در سخت‌ترین شرائط خلاقیّت خود را ازدست ندادند .

مردم ما وقتی اسلام را پذیرفتند و راه بحوزه‌های علمی اسلامی پیدا نمودند دراندك زمانی خود را نشان دادند و سـرّ موفقیت‌آنها علاوه براستعداد فراوان و سرشار ذاتی درك مسئولیت و وجدان پاك و قناعت وعدم آلودگی به فساد اخلاق بود ، منظور آنها ازتحصیل

←

وخاطرست وحقیر بواسطه کثرت مشغله وگرفتاری وافسردگی روحی وضعف مزاج و زوال تدریجی شوق بکار از ادامه کلام در این مقدمه خودداری نمودم ودرصورت توفیق ده میمر اثولوجیا را با شرح و تعلیقات میسوط که نشان دهنده سیر افکار در ادوار اسلامی در مباحث نفس باشد ، چاپ و در اختیار ارباب عرفان قرارمیدهم، مع انی معترف بالعجز عن درك مباحث هذاالکتاب لقلة البضاعة والقصور فی الصناعة، وماذکرته فی هذه المقدمة کان مبلغ فهمی لاعلی ماهو حق مقام المؤلف العظیم.

←

اندوختن ثروت و طلب ریاست نبوده برای نفس علم احترام قائل بودند ، ولـی در دوران اخیر و پیدایش علوم و فنون در غرب با آنکه زمان ممتدی باعالم علم و دانش جدیدسروکار داریم جای خود را باز ننمودیم .

در عصر حاضر چنان فساد اخلاق اجتماع مارا احاطه نموده است که حدی برای آن متصور نمیباشد . برخی از مسئولین در سنوات گذشته عـقب افتادگی ما را معلـول فقر میدانستند ، بعد ازافزایش قیمت نفت ثروت بی‌حسابی بدست ما آمد و همین خود بلای جان اجتماع ما شد ، چون پول بی‌حد بافقدان عقل معاش و فساد عمومی اگر تـوأم شود خانمان برانداز است جمعی سرگرم تجملات بیهوده ، جمعی خمود و نومید از آینده ، طبقه جوان سرگرم مبارزه منفی بنیان برانداز ، جماعتی از طریـق چپاول ثروت انـدوخته و ... پول خارج کردن آن از مملکت‌اند .

با این وضع آشفته در مدارس عالیه ما بیش از سه‌ماه درس خوانده نمیشود ، سطح معلومات در اغلب اساتید بسیار پـائین و شاگـرد از درس فـراری احساس مسئولیت و وظایف نزدیك مرز صفر اغلب مزارع سبز و خرم تبدیل بـه‌اراضی بائره همه از زحمـت فراری مع هذه‌کلها ، در این موضوع بحث است که آیاده‌سال دیگر بآلمان میرسیم یاپانزده سال دیگر .

آن یکـی پرسید اشتر راکه هـی — از کجا میآئی ای فـرخنده پـی
گفت از حمـام گـرم کـوی تـو — گفت ایـن پیداست از زانوی تـو

آنچه راکه می‌توانم درآن اظهار نمایم آنستکه تحقیقات صدرالمتألهین در مباحث نفس بمراتب عمیق‌تر و تمام‌تر و تحقیقات او در الهیات برهانی‌تر و نیز حظ او درربوبیات ازکلیهٔ متقدمان و متأخران بیشتر و سهم او در نفائس حکمی عالی‌تر و دقیق‌تر است وکأنه قیل فی‌حقه .

هزارنقد ببازار کائنات آرند یکی به‌سکّهٔ‌صاحب عیارما نرسد

جلد چهارم این‌منتخبات مشتملست بررسائل متعدد از حکما و مدرسان‌فلسفه و عرفان :

۱ ــ حکمت صادقیه «رسالهٔ قوای نفس» تقریر درس حکیم نامدار اواخر صفویه ، ملامحمدصادق اردستانی تألیف ملاحمزهٔ گیلانی.

۲ ــ ثمرة الفؤاد فی‌نبذ من مسائل المعاد ، اثر آخوند ملااسمعیل خواجوئی مازندرانی .

۳ ــ رساله در حدوث دهری وردبرحدوث وهمی که در دفاع‌ازحدوث‌دهری مختار میرداماد تألیف شده است از ملااسمعیل خواجوئی .

٤ ــ قرةالعیون ، در مباحث وجود ، تألیف ملامحمدمهدی نراقی

۵ ــ رسالهٔ مبدأ و معاد ، تألیف آقامحمد بیدآبادی .

٦ ــ رساله در تحقیق پیرامون قاعدهٔ بسیط الحقیقةکلّ الأشیاء از آخوند ملاعلی نوری .

۷ ــ رساله در مباحث وجود ذهنی و مسألهٔ علم بنام ــتحفهــ اثرملانظرعلی گیلانی .

جلد سوم منتخبات یعنی اثر حاضر مشتملست برشرح و تعلیقات قاضی سعید بررساله اثولوجیا،که پیرامون برخی از مباحث آن بحث نمودیم ، و رساله دوم بنام زواهرالحکم اثرمیرزاحسن لاهیجی فرزند آخوندملاعبدالرزاق که‌درفهرست، مطالب آن آمده است .

رساله سوم ، اثریست بسیارنفیس بنام اصل‌الاصول ازملانعیمای طالقانی‌معاصر

صفویه و افشاریه .

بعد از اصل‌الاصول قسمتی از مباحث تلخیص الشفای کاشف اللثام سیدمحمد اصفهانی مشهور بفاضل هندی معاصر شاه‌سلطان‌حسین صفوی ، نقل شده است و رساله پنجم جلد سوم منتخبات کتابی است در مباحث عرفانی تألیف **ملاعبدالرحیم** دماوندی **شاگرد ملامحمدصادق** اردستانی بنام شرح اسمــاء حسنی واسرار حسینی علیه‌السلام .

جلد پنجم منتخبات مشتمل خواهد بود برآثار تلامیذ **آخــوندملاعلی‌نوری** که در همهٔ این آثار عقاید و آراء ملاصدرا مورد تحقیق قرارگرفته ، چه آنکه عقاید و مبانی فلسفی ملاصدرا توسط آخوند نوری آراء و عقاید حکمای اشراق و مشّاء و آثار محققان قبل از او را تحت شعاع خود قــرار داد و در مدارس اساتید بتدریس اسفار وشواهد و تفسیر و دیگرکتب ملاصدرا پرداختندواساتیدی که تخصص در تدریس شفا و نجات و حکمت اشراق داشتند ، خود از پیروان و شارحان افکار ملاصدرا بودند و حواشی ملاصدرا برحکمت اشراق و شفا تبحــر ملاصدرارا درحکمت اشراق ومشا ، و استقلال فکری او را در مبانی فلسفی اثبات می‌نماید و امتیاز مشرب فلسفی او را مسلّم میدارد .

۱۶ رمضان‌المبارك سنه ۱۳۹۷ هجری قمری

سیدجلال‌الدین آشتیانی

فهرست ميمر اول ازكتاب اثولوجيا

تأليف شيخ فاضل أفلوطين ـ رض ـ

فانها ذات اجزاء ثلاثة : نباتية ، و حيوانية و نطقية و نفوس نطقيه مفارق از بدن و مجردند از ماده و باقيد تجرد مختلفند ، برخی ــ لم تتدنّس باوساخ‌البدن و خاضع احکام بدنی نمیباشد که سریعاً بملکوت اعلی پیوندد ، و نفوس خــاضع در مقام مشتهیات بدنی صارت‌کأنها بدنية ــ لذا ــ لم‌یصل الی الملکوت و انها غیر فانية ــ و بيان اختلاف نفوس بحسب‌انحاء‌تعلقات ص۳۲ ، ۳۳ ، ۳٤ ، ۳۵.

کلام رمزی اوشبه رمز ــ از مؤلف تحریرکه‌گوید : ربماخلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً ، فاکون العلم و العالم و المعلوم . . . فاری فی‌ذاتی‌من‌الحسن و البهاء ، از انسلاخ تام از بدن استدلال برتجرد نفس نماید وگوید : فاعلم انــی حزء من‌اجزاء العالم الشریف الالهی فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتی الی العالــم الالهی ص ۳۵ ، ۳٦ .

نقل‌کلمات اعلام فن از اساطین یونان در تجرد نفوس و علل هبوط آن از ملکوت اعلی بملکوت اسفل و برزخ و عالــم ماده و اجرام و بیان رموز منقول از عظمای‌الهیین‌از فلاسفهٔ‌کبار در باب نفس و روح انسانی ص ۳٦ ، ۳۷ ، ۳۸.

نقل اقوال ارباب حکمت از اقدمین در سرّ هبوط نفس ناطقه و تعلــق آن ببدن مادی قیل : ــ ان الأنفس انماكانت فی المكان العالی فلما اخطأت سقطت. و قيل ان علة هبوطها لسقوط ريشها ، وقيل لتعاقب او تجازی . و قيل‌علة‌هبوطها و نزولها تعمير الأرض و غير ذلك مماهو مسطور فی‌الكتب ص ۳۸، ۳۹، ٤۰.

فی ان المؤثر فی الوجود هوالله و ان العاليات وسائط فيضه و واسطة بسط قدرته و ان الخير المحض هوالله و ان الخير منه انتشر فی‌العوالم الــطولية و العرضيّة و تقرير ما قال افلاطن الالهی : ان جـّل الفلاسفة قداخطئوا فی‌وصفهم الانيات ، لأنهم اقتصروا انظار هم فی‌الحسيات و غفلوا عن العقليات واقبلوا علی الحس و قدضلّوا عن‌الطريق وان‌البارى هوالخير المحض و يفيض الخير منه اولا علی العقليات و منه تعالى تنبعث الحيوة ويسری الی‌كل‌شیء‌وان‌العالم‌الحسّی مركب من الهيولی والصورة ، وان الصورة اشرف من‌الهيولی ص ٤۰، ٤۱، ٤۲

فهرست میمر دوم

١ـ باید باین مهم توجّه نمود که نفس قبل از هبوط در عقل بوجود ضمنی تحقق داشت و جمیع معلومات او ، عقلانی بود مناسب با وجود متضمن در عقل علی نحو الادراک العقلی ، ولی نفس‌درمقام رجوع بعقل و یا رجوع بآخرت بنابرلسان شریعت محمدیه ـص‌ـ دارای جمیع ادراکات اعم از عقلی و خیالی و وهمی و محشورست با جمیع قوای باطنی، لذابحسب وجود در عقل حکمی دارد وبلحاظ وجود برزخی جمیع جزئیات راشهودمی‌نماید و در موطن وهم‌متصور بصور خاص این قوه است بدون حصول تجدّد واستکمال .

از ماده تجرد دارد ، و هرحقیقت ساکن درعالم عقل منسلخ از زمان و محیط برماده و حرکت و فاعل زمانیات و تقدم آن برزمانیات غیر زمانی است ــ و النفس تعلم الاشیاء بغیر زمان ولایحتاج الی تذکر شیء لأنه لاشیء عنده بغایب حتی تتذکره والاشیاء العالیة و السفلیة حاضرة لدی النفس لاتغیب عنها اذاکانت فی‌العالم العقلی ص ٤٦

مسألة الثالثة فی‌ان‌الأشیاء العقلیة لیست تحت‌الزمان : چه آنکه مجرد ازماده و مقدار محیط برزمانیات و جسمانیاتست و چون از ماده انسلاخ دارد و از قوه بفعلیت نمیرسد ، ابداعی صرفست و قبول تجزّی ننماید وهمیشه وجودش‌حضور و عین ظهورست و غفلت در آن راه ندارد و لذا لاتحتاج الی الذکر ، لانها لاتخرج من حال الی حال و من شیء الی شیء ص ٤٦ .

تقریر اشکال و مناقشه (که‌فعلیت محضه از خواص عقل‌کل و حقیقت مجرد بالفعل است‌که معلومات آن برطبق‌نحوهٔ وجودش بالفعل و غیر قابل تجزی وآبی از قبول تکثر فردیست ، ولی نفس از آنجاکه کلیه ادراکات آن تدریجی الحصول است و هرصورت بعد از صورت دیگر حاصل گردیده است ، فهی محتاجة الی‌الذکر چه درعالم ماده باشد و چه منتقل بعالم عقلانی‌گردد) و بیان دفع اشکال از این راه‌که نفس بعد از تکامل و اتصال بعالم عقلانی و انتقال بعالم مجرد صرف ، تمام احکام مترتب برعقل را واجد خواهد بود[1] : ص ٤٧ ، ٤٨.

بیان آنکه نفس مادامیکه درعالم ماده واقعست در مقام تقسیم اشیاء و شرح مفاهیم، تقسیم‌الشیء‌بعدالشیء وتعلم‌ان‌له اولاً وآخراً دراین‌صورت هیچ امری دفعة واحده ادراك ننماید و کذلك اذا انتقلت الی العالم العقلی و تقریر جواب از این

---

۱ ــ در حاشیه بیان نمودیم‌که نفس باعتبار وجود نفسی دارای وجود تدریجی وکمالات غیر دفعی و قبول فعلیات تابع نحوهٔ وجود نفسی آن میباشد ولی بعدازگردیدن‌آن‌ازعقول لاحقه‌ثری الاشیاء فی‌العقل الخ .

جواب از اشکال آنکه گوید ، عقل یتحرك منه والیه ، چون حـرکت بـا استحاله واختلاف احوال ملازمست، وحرکت عقل، حرکت مستوی است نه مستقیم ملازم با تحدد ، لذا عقل ، اذا القی بصره علی الاشیاء ، چه در مقام ملاحظه مافوق وچه مـادون ، چـون حالت منتظره ندارد ، حرکت ان مستوی است در نهـایت استواء خالی از میل ملازم حرکت مستقیم وطولی نه حرکت استواء کـه عبارت اخرای سکون است ص : ۵۱.

المسألة الرابعة در تقریر آنکه نفس در عالم ابدان وحدت فعلی نـدارد و متکثر و متجزی است و بعد از انتقال بعالم عقل جهت بساطـت و وحدت برآن غلبه می‌نماید ، و انهایتوحد بالعقل و بعد از اتصال بعقل واسطه بین نفس و عقل موجود[۱] نمیباشد و درمقام اتحاد عقل و اتصال باصل خود ذات خود را از دست نمیدهد و مبدل بمعدوم نمیشود ص ۵۲ ، ۵۳ .

بیان آنکه نفس بعد از اعراض از عالم جسمانی و مادی با عقـل متحـد میشود و درعین اتحاد قبول استحاله ننماید و ذات خود را از دست ندهد ، معانها تصیر هی العقل ، و با حفظ اتحاد ناشی از اشتیاق بکمال درحالتی که در مقام تنزل و هبوط در آن اشتیاق به وجودی که از عقل جدا باشد سبب جدائی آن از عقل شد[۲] : ص ۵۲ ، ۵۳.

---

۱ ـ شاید شیخ عظیم نظر براین تحقیق داردکه نفس در مقام انغمار در مـاده از نهایت ضعف وجودی محتاجست بواسطه‌ئی که همان فرد برزخی موجود بین عقل و نفس در قوس نزولی است و بعد از تبـدّل بفعلیت از وجود آنواسطه بی‌نیاز می‌شود .

۲ ـ و این همان خطائی است که از او سرزد و این خطا سبب شدکه بوجود مـستقل مبدل شود و عمارت عالم ماده را سبب گردد ثم بمقام جمع واتحاد در قوس صعودی نائل گردد و بعد از رجوع بوجود خاص خود با عقل متحد شود و معذلك وجودش قبول استحاله و عدم و فناء صرف ننماید و در نهایت اشتیاق اتحاد خود دارای وجودیست که منفرد و متمایز است با عقل .

عقل قبل از کثرت و بعد از کثرت و بیان عقل جاهل بمافوق خودست بجهلی عالی از علم و هردانی بمافوق عالم است از آنجهت که فیض مافوق بآن وارد و بذات عالی جاهل و از ناحیه اتصال فیض بقدر فیض نه باندازه اصل مفیض عالم است و این علم چون بسیط و فطری است اتم است از صور مفاضهٔ اکتسابی ص ۵۷، ۵۸.

کیفیت علم نفس بصور ادراکیهٔ حاصلهٔ درعالم طبع بعد از رجوع بعقل و تقریر آنکه نفس بعد از خلع بدن صور علمی خاص نشأت ناسوت را مثل بدن‌رها می‌نماید خصوصاً صور دنیهٔ خسیسهٔ که جهت نقص نفسند، و الایلزم ان تقبل فی العالم العقلی الآثار التی اختصّت بالنشأة الدنیاویة، وکیفیة ادراك النفس الاراء المقنعة و المقائیس الشافیة ص: ۵۸، ۵۹

فی ان‌النفس هل یتجزّی، یعنی نفوس با حفظ مقام تجرد و تعلق بابدان و اتصاف بقوای متکثره آیا قبول تجزّی می‌نمایند آیا قسمت و تجزی در جمیع مراتب وجود نفس وجود دارد و یا اختصاص بجهات سافلهٔ آن دارد، آیا بالذات‌قبول‌تجزی نماید یا بالعرض؟ آیا مراد از تجزی در نفس چیست، تجزی آن سنخ تجزی قوا وطبایع مادی است و هکذا ص ۵۹، ۶۰

در بیان آنکه نفس بالذات قبول تجزّی نمی‌نماید و از باب اضافه آن ببدن قبول تجزی‌می‌نماید، و نفس در جمیع اجزای جسم و قوای جسمانی خودسریان دارد، وکل عضو من‌اعضاء البدن انمایکون حسّاساً دائماً، اذاکانت قوة النفس فیه، و ان بعض القوی اقل تجزیاً من بعض آخر ص ۶۰، ۶۱ فی ان‌بعض‌القوی اقل تجسّماً من بعض آخر، وان‌النفس تفعل افاعیلها بآلات البدن وآلالات تمنع النفس من ان تفعل افاعیلها علی الاطلاق بل‌یحول بینها و بین اجزاء البدن‌القوی الآلیة، ه ان‌لکل قوة موضعاً خاصاً، ولیس للنفس باعتبار ذاتها قوی مختلفة ص ۶۱ ز ۶۲، ۶۳ تنبیهات علی تجرّد النفس من المادةو بیان آنکه آیا قوای نفس در مکان معین میباشند، یا آنکه برخی مکانی و بعضی غیر مکانی‌اند؟

بالوسائط اوبلاواسطة وانالسلسة الطولية معدات ليس لهامدخلية فىإفاضة اصل الوجود ص ٧٣ ، ٧٤.

فىانالشىء الكائن بالفعل فىمقام الاجادة ينظر الى نفسه ، لاالى امر خارج عن مرتبة ذاته وانه يستكمل بفعله ، اىانه هوالغاية لفعله ، كمـاانه هوالفاعـل الفياض ، واماالشىء الذى لايخلو عنالقوة و المستكمل بفعله ، انما يفعل لغرض يستكمل به ، وان الشىء الكائن بالفعل فلامحالة يكون اشـرف مماهو بالقـوة ص ٧٤ ، ٧٥ .

تأكيد القول فىتجرد النفوس المدبرة و التحقيق فىوجود النفس و بيان القول فىنزاهتها عنالمادة و انها غير ايتلاف الاجسام وانالتركيب و جميـع الهيئآت الحاصلة فىالبدن مستندة الى النفس وانالنفس تمام البدنوالآثارالبدنية كلها معاولة للنفس ص ٧٥ ، ٧٦

فىانالنفس صورة نوعية للبدن و تجعل البدن من جهةكونه مادة لها فـى صنفالانواع المتحصلة ، ولايلزم انتكون الصورة النوعية حالة فى المادة بتـمام هويتها و بيان الدلائل على عدم حلول النفس فىالبدن ، و ردّ مقالة من زعـم انكل صورة نوعية للمواد والاستعداد ، لايمكن ان تكون مادية ، وان الموت يرد على ظاهر وجود النفس لاعلى باطنها و ان النفس مستقلة عنالبدن و ليس فى ذاتها تركيب عن الفعلية و القوة حتى يرد عليها الفساد ، ٧٧ ، ٧٨

الميمرالرابع فىشرف عالم العقل و حسنه و بهائه ، وان مايرد فىالنـفوس من البهاء و الجمال مترشحة من العقل الفعال وانالعقلهوالفاعل للعالم الحسّى و ان العالم الحسّى يصعدالى جانب العقل و انالعالم العقلى والحسى متلازمان احدهما مفيد والآخر يستفيدمنه دائماً والفيض من العقل دائمى والقوةالهيولانية اللازمة للعالم الحسى لايشبع ابداً ص ٧٩ ، ٨٠

بيان كيفيةصدور البهاء والجمال منالعقلوالعقلوتقرير انالصور الحسنةالصادرة عنالصانعين والمصورين قبل وجودها الخارجية تحصل فىالقوة الخيالية والقوة

المفصلة للجزئيات بعدكونها فى العقل بوجود اعلى مما فى‌الخيال ، فمافى‌الخيال اثر لما فى الصناعة‌اى‌القوة العقلية الواجدة للصور مجملة ومفصلة باعتبارين‌وكذا فى الخيال ، فما فى‌العقل اشرف لبرائته عن التجسم و التقـدّر و اذاحصلت الصور فى الحجر اوالقرطاس ، فما فى الحجر صنم لما فى‌الخيال و ما فى‌القوة الجزئية الخارجة عن‌الحسّ مثال لما فى‌العقل تنزلت بصورة الحس ، فجميع ما فى‌العالم الكبير من الصور انماهى رقائق واصنام لما فى‌العالم المثال‌الاكبر و مافـى‌المثال نقش و صنم لما فى‌العقل و ملاك‌الشرافة انما هو البرائة عن‌المادة و المقـدار و التجسم و بين المراتب الثلاثة اصل محفوظ ص : ٨٠ ، ٨١ .

در اينكه جميع صور و نقوش واقع در عالم ماده مفاض از عالم عقلست و بيان آنكه هر شىء واقع در ماده و خارج از وجود نفس مدركه ، قابل ادراك سمعى و بصرى نميباشد و ما هوالمبصر و المسموع هوالصورة التى تقع فى‌النفس ص : ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ .

فى ان حسن الظاهر مطلوب و لكن حسن الباطن خير من الظاهر والمـرء المتأدب بالعلم و العمل القبيح المنظر خير من‌الجاهل الحسن الوجه ص:٨٣،٨٤

فى‌ذكرالأشخاص الذى صنّف الشيخ اليونانى هذه الرسائل لهم ص:٨٥،٨٦

تقرير تحقيقات رشيقة و بيان حقايق لطيفة فى‌جودة نظام العقل و التحقيق فى‌المثل النورية و بيان ان لكل نوع من‌الانواع الحقيقية فرداً عقلياً نوريا ص: ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨

فهرست مطالب زواهر الحكم

المطلب الرابع فی النبـّوة و الفصل الثانی فی حسن البعثة و وجوبه‌وتقریر دلائل النبوة العامة والخاصة و وجوب عصمة الانبیا ص:٣١٥، ٣١٦، ٣١٧،٣١٨.
فی طریق معرفة النبی و صدق دعواه و وجوب تصدیقه علـی‌الله ص ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ .

فی اثبات نبـّوة نبینا ، و ان ثبوت النبوة منحصر فی ظهور المعجزة و بیان اقسام الاعجازو ان القرآن معجزة باقیة الی یوم القیامة و بیان شبهات المعاندین و دفعها ص : ٣٢٢ ، ٣٢٣ .

المطلب الخامس فی‌الامامة و انها خلافة الهیة و ریاسة عامة و یجب علی‌الله تعیین الامام و نصبه و بیان الاقوال فی الامامة و اثبات مذهب الحق فیها ص: ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

الفصل الرابع من المطلب الخامس فی وجوب عصمة الائمة علیهم السلام ، وان الامام یجب ان یکون افضل عصره وان الامام‌یأخذ المعارف من‌الحق‌بالالهام ص : ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

الفصل الثالث فی تعیین الخلیفة و الامام بعد نبیـّنا ـصـ و بیان‌المذاهب المختلفة فی‌الامامة وتقریر الدلائل علی حقیة المذهب الاثنا عشریة و انه یجب بقاء الامامة الی القیامة ولایجوز انقراضه‌و ان علیاً هوالامام بعد غروب شمس الرسالة لاجتماع شرائط الامامة فیه و ان رسول‌الله عین علیاً للامامة للادلة النقلیة الموجودة فی‌کتب العامة وبیان الادلة المثبتة لامامة بقیة ائمة المهدیین‌وخاتمهم قائمهم و ان رسول‌الله قداخبر بوجوده و انه یملأالعالم قسطاً و عدلاً ص : ٣٣٢، ٣٣٣ ، ٣٣٤ (الی‌ص) ٣٤٥ .
فی احوال ائمة الجور و ذکر مطاعـن خلفاء الضـلال ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥١ .

المطلب السادس فی‌المعاد و بیان اقسامه و تعریفه و تعریف اللـّذة والالم و تقریر اصناف الأمم و تفصیل عواقب النفوس المختلفة من‌اللذة و الألم ص:٣٥٢،

فهرست رسالة اصل الأصول

ملانعيما طالقانی

صدرالحکماء ص: ۳۸۰ ، ۳۸۱ ، ۳۸۲ ، ۳۸۳ ، ۳۸٤ (الی ص ۳۸۸).

الفصل الأول فی‌ان الوجود و عناوینها الذاتیة زائد فی الممکنات و اما فی الواجب فهو عین ذاتها و بیان وجوه الفرق بین الوجود المفهومی العنوانی و الوجود الخارجی الاصیل و ماهوعین الواجب هو حقیقة الوجود وان الوجود المفهومی یعرض جمیع المقولات حتی الواجب ص ۳۸۹ ، ۳۹۰ ، ۳۹۱ ، ۳۹۲، ۳۹۳ ، ۳۹٤ ، ۳۹٥.

فی‌کیفیة اشتراك الوجود معنی و بیان وجوه الفرق بین القدر المشترك الذاتی والعرضی ص: ۳۹٦ ، ۳۹۷ ، ۳۹۸ ، ۳۹۹ ، ٤۰۱ .

کیفیة عینیّة سائر الصفات و اتحادها مع الذات فی‌المرتبة الواجبیةوبیان اراءالمعتزلة والاشاعرة و ذکر الروایات الواردة عن الائمة الدالة علی نفی زیادة الصفات ص : ۳۹۹ ، ٤۰۰ ، ٤۰۱ ، ٤۰۲ ، ٤۰۳ ، ٤۰٤ .

الفصل الثانی فی‌کیفیة الجعل و التأثیر والایجاد و الاحداث و التکوین، و بیان اقسام الجعل ، و بیان الاقوال فی حقیقة الوجود و ذکر اقسام‌الجعل وان‌الجعل یتعلق بالوجود وبیان حقیقة الممکن و تقریر کیفیة انتزاع الوجود من‌الحقایق الخارجیة ص: ٤۰٥، ٤۰٦، ٤۰۷ ، ٤۰۸ ، ٤۰۹ .

فی ان مفید التشخص و منشأ التعین امر عینی و تقریرکلمات القوم فی ملاك التشخص ص : ٤۱۰ ، ٤۱۱ ، ٤۱۲ ، ٤۱۳ ، ٤۱٥ ، ٤۱٦ .

نقل‌کلام الشیخ الاکبر (ابن عربی) فی‌الوجود المطلق و بیان مرامه‌ومرام غیره من‌ارباب الکشف وتوضیح مرادهم « ان‌الله هو الوجود المطلق وانه‌اظهر الاشیاء و هو عینها » و بیان وجوه الفرق بین الاحدیة و الواحدیة و تقریر بعض اصطلاحاتهم ، کالجمع و الفرق و علة وقوع بعض الناس فی الضلالة‌و ابتلائهم بعقائد مضلة ،کالحلول ، والاباحة و الاتحاد وبیان معنی‌الوجود‌المطلق و تقریر الاعتبارات التی تجری فی‌الوجود ثم تقریرکلام اکابر الصوفیة ص : ٤۱۷ ، ٤۱۸ ، ٤۱۹ ، ٤۲۰ ، ٤۲۱ ، ٤۲۲ ، ٤۲۳ .

فهرست مطالب تلخیص الشفا از

فاضل هندی «قده»

فهرست رسالهٔ مفتاح اسرار حسینی

علی ماهی علیه ، اختصاص به حق واجب دارد ص : ٦٤٦ ، ٦٤٧ .

مفتاح چهاردهم ، در تحقیق رؤیت حق‌تعالی و تقریر انواع تجلیات الهیه ص : ٦٤٨ ، ٦٤٩ تا ص ٦٥٥ .

مفتاح پانزدهم ، درتحقیق طلب رؤیت موسی ص ٦٥٦ ، ٦٥٧.

مفتاح شانزدهم ، در نحوهٔ رؤیت مؤمنان حق‌تعالی را در قیامت هنگام‌تبدیل بصر به‌بصیرت و نقل کلمات ارباب عرفان در این مسأله ص : ٦٥٨ ، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١.

مفتاح هفدهم ، دربیان موضوع حکمت و کلام و موضوع علم الهی و حقیقت ص : ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥

مفتاح هیجدهم در بیان آنکه کمّل از اولیاء حامل اسرار ولایت و امانت الهی‌اند ، نقل اخبار و احادیث وارد در مقام، ص: ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨تاص٦٧١.

مفتاح نوزدهم در بیان مرشد شناسی ص: ٦٧٢ تا ص ٦٧٩.

مفتاح بیستم درتفسیر آیت نور ص ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ .

مفتاح بیست‌ویکم ، فی‌تحقیق رؤیة النبی واوصیائه علیهم السلام، ص ٦٨٤ تا صفحه ٦٩٨ .

مفتاح‌بیست و دوم، تحقیق در عالم مثال و نقل اقوال مخالفان و موافقان ص ٦٩٩ ، ٧٠٠ تا ص ٧١١ .

مفتاح بیست و سوم ، تحقیق در رؤیای حضرت فاطمهٔ زهرا علیهاوآلها السلام ص : ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ .

مفتاح‌بیست و چهارم ، در بیان اختلاف مراتب نفوس و تحقیق درسّرسعادت و شقاوت ص ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ .

مفتاح بیست وپنجم ، در بیان تطابق بین عوالم وجودیه ص: ٧١٦،٧١٧.

مفتاح بیست و ششم ، تحقیق درصادراول و بیان مشرب ارباب عرفان و حکمای عظام ص ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ .

مفتاح بیست وهفتم ، در بیان حقیقت خلافت و لزوم تبعیت خلیفه احکام



اثولوجیا

تألیف

فیلسوف اعظم افلوطین معروف به‌شیخ یونانی

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال‌الدین آشتیانی

این مجموعه در هزارو سیصدو پنجاه جلد درمؤسسهٔ چاپ وانتشارات وگرافیک دانشگاه فردوسی

در سال ۲۵۳۵ شاهنشاهی بطبع رسید

(١٥)

قاضی سعید قمّی

بسم‌الله الرحمن‌الرحیم

یکی از افاضل حکما وعرفای ایران در دوران بابرکت سلاطین صفویّه، **قاضی سعید قمی** است که علاوه‌بر تبحّر درمباحث تصّوف و عرفـان وتبحّر در حکمت مشّائی واشراقی وآگاهی ازعلوم ریاضی وطب، درعلم فقه وحدیث ورجال وتفسیر نیز ازفضلای زمان خود میباشد، وبواسطهٔ اطّلاع جامع ازعلوم نقلی مدتی بمنصب تضا اشتغال داشت ودارای‌محضر ترافع بود.

نگارنده درتاریخ فلسفه وعرفان ایران درچهار قرن اخیر به‌تفصیل پیرامون احوال وآثار وعقاید اوبحث می‌نمایم‌ودر این‌جا باختصار اکتفا می‌نمایم.

نام شریف او محمد فرزند مفید و مدعو به **سعید شریف قمّی** است(زنـده در سال ١١٠٤ هجری قمری) ودر مقدمه آثارش خویش‌را بعنوان محمدالمدعو بسعید الشریف‌القمی معرفی میفرماید.

قاضی سعید درعلوم عقلی‌از تـلامیذ سه دانشمندمعروف‌عصر صفویّه: حکیم وعارف و فقیه ومفسر ومحدث‌بزرگ آخوند **ملامحسن فیض** وفیلسوف اجل آخوند **ملا رجبعلی تبریزی** و حکیم محقق و فیلسوف عظیم‌الشأن آخونـد **ملا عبدالرزاق لاهیجی** است که در عرفانیّات‌وحکمت متعالیه متأثر از فیض کاشانی ودر حکمت بحثی ومشّائی مستفید ازمحضر ملا رجب‌علی وملا عبدالرزاق است وگویا برخی از آثار شیخ‌اشراق را نزدملاعبدالرزاق قرائت نموده (١).

---

(١) ـ حقیر درجلد اول منتخبات بیان کردم که ملا عبدالرزاق اگرچه درمقام تالیف ←

قاضی به‌هرسه استاد خود ارادت میورزد وازافکار این سه استاد متأثرست ولی در الهیّات و ربوبیّات به‌آخوند ملا محسن نزدیکترست ودر آثار خود ازاو بیشتر اسم می‌بــرد واورا بسیار می‌ستاید ومنشأ این تــوجّه انغمار شدید قاضی درمباحث عرفان وتصوّف است .

افکار علمی قاضی سعید

قاضی بحسب تمایل علمی تحت تأثیر عقاید فیض قرار گرفته است لذا بایــد پذیرفت که مئآلاً او همان آراء ملا صدرا را تقریر می‌نماید ودربیان معانی کلمات وارد ازاهل بیت عصمت وطهارت یعنی ائمهٔ شیعه – علیهم‌السلام – بتأویلات عرفانی بیشتر از آنچه ملا صدرا درشروح وتعلیقات خــود برمأثورات ولویــه بیان نموده پرداخته است باین‌معنا که انغمار اودرتصوف بیشتر وتمحض او درتأویلات که گاهی خالی از افراط نیست بیش از فیض وملاصدرا است .

فکر قاضی وقریحهٔ اوبالذات متوجه مباحث عرفانیست وشاید اگراو ازمحضر

→

آثار خود طریقهٔ شیخ‌رئیس را اختیار نموده ودر مباحث کلامی احاطهٔ قابل توجه بآثار و اقوال محققان ازمتکلّمان ازخود نشان میدهد ولی درعرفانیّات ماهر وبافکار حکمای اشراق محیط وبمبانی استاد خود معتقد ودر حکمت متعالیه بروش ملاصدرا ورزیده ودر معضلات و غویصات مسائل حکمی بافکار استاد خود مؤمن ودرانواع واقسام مشارب ومئارب علمی طریقهٔ عرفا را بردیگر طرق درالهیّات ترجیح داده است .

نگارنده با ذکر دلائل وقرائن موجود درآثار او ازقبیل بعضی از اشارات وتصریحات موجود در قسم دوم شرح او برتجرید علامه طوسی وبعضی ازمواضع گوهرمراد و تعلیقات بسیار نفیس او برحواشی علامه محقق خفری درمنتخبات فلسفی عرض نمودم که باید بــا دقت بیشتر وتفحّص تمامتر درعقاید وآثار این حکیم عظیم مقام بزرگ اورا شناخت .

ملا عبدالرزاق یکی ازشعرای بزرگ عصر خود باید بشمار آید. سبک او درشعر، سبک هندی است وبین او وشاعر بزرگ عصر صفویّه میرزای صائب دوستی عمیق موجود بوده است .

عرفائی نظیر قونوی و کاشانی و قیصری بهره‌مند میشددرطراز بزرگترین عرفا قرار می‌گرفت .

درمقام تقریر مقاصد فلسفی قهراً درعداد شارحان وپیروان ملا صدرا قرار گرفته‌است اگرچه با افکار اوگاهی مخالفت نموده ولی درتقریر همان‌مطلب کاملاً طریق آخوند ملاصدرا را پیموده است .

علت این امر آنستکه این دانشمند بزرگوار درمشرب حکمی از ملا رجبعلی نیز لون گرفته‌است وحال تلمیذی که ازاساتید متعدّدکه هریك دارای مشرب‌خاص ومباین با مسلك دیگری باشند وشاگرد ازمشارب مختلف متأثر شود معلوم است .

قاضی سعید درموارد متعدد ازآثارش ازجمله همین تعالیق براثولوجیا حرکت درجوهر را انکار نموده وبرملا صدرا ایراد نموده و اورا سخت تخطئه نموده است ولی قواعدی را مورد توجه قرارداده ومسائلی را پذیرفته است‌که صحّت آن‌قواعد بدون التزام بحرکت جوهری واشتداد دروجود درقوس صعود مورد تردید بلکه بدیهی‌البطلان است، درموارد زیاد اصلاً پی بمقصد ملاصدرا نبرده ومبنای او را تخطئه نموده وخود مطلبی را درآنمقام اختیار نموده که عبارات او چه‌بسا در کتب ملاصدرا موجود است وشاید این عبارات را فیض درآثارش آورده وقاضی ازآثار فیض آن را نقل نموده است . قاضی سعید د رمشرب فلسفی ملاصدرا چندان‌توانائی ندارد ودرمقام تحریر مباحث عقلی صرف که تضلّع درنظریات اساس کار است گاهی سخت ازمرحله دور میافتد، ودرمقام تخطئه بعضی ازمطالب ملاصدرا احیاناً دوچار پریشان‌گوئی نیز می‌شود . لذا بعضی از اساتید نگارنده قاضی سعید را نمی‌پسندید واورا تخطئه می‌نمود ، ولی بعقیده حقیر علت ابتلای او بهفوات همان است که عرض شد وآثار او دلالت برعظمت مقام علمی این دانشمند بزرگ دارند .

این مسأله مسلّمست که ملاصدرا قائل بتجرّد نفس‌است درجمیع مراتب‌غیبی آن ، و نزد او فقط قوای ظاهری نفس درماده انطباع دارند، لذا نزد او نفس در مرتبهٔ توهّم وتذکّر و تخیّل وحسّ مشترك ازماده تجرّد دارد، ودیگر حکمای اسلامی حتی حکمای اشراق که بعالم مثال وبرزخ درقوس نزولی قائلند غیر مقام تعقّل ، دیگر مقامات نفس را مادی میدانند .

شیخ‌رئیس متخیّله را روی مبنای‌خویش مادی‌میداند ولی درموردی ازناحیهٔ اشکالاتی که برخود وارد می‌نماید اذعان به‌تجرّد آن نموده ولی دراین عقیده پایدار نمانده است چون برفرض تجرّد روی مبانی او باز اشکالاتی بوجود میآید ازجمله آنکه آیا قوهٔ خیال تجرّد تامّ دارد یا تجرّدآن ناقص است ؟ در این صورت باید نفوس حیوانات بعداز بوار بدن باقی‌بمانند وباید ملتزم شدکه حیوان تام‌القوی باید دارای تعقّل وتجرّد تام باشد، درصورت تجرّد برزخی ، لازم آید که افراد حقیقت واحد ، برخی مجرّد وبرخی مادی باشند ولازم آن تشکیك خاصی است که شیخ ازآن ابا دارد. شیخ اشراق چون صور نوعیّه را منکرست تصریح بعرضیّت برخی ازقوای نفس نموده است وتصویر ودیگر آثار وارد بر مواد را ناشی ازفعل ارباب انواع میداند وخواجه نیز دراین مسأله ازاو تبعیّت نموده است یعنی مصوّره را انکار نموده است .

قاضی درمسأله تجرّد قوهٔ خیال درکلام صدرالمتألّهین دقت وتعمّق ننموده ونداسته است که نفس ناطقه دارای درجاتی ازوجود جوهریست ونیز باین‌مسأله، که صور قائم به‌نفس چه صور واقع درمقام تجرّد تام نفس وچه صور قائم بدیگر قوای باطنی نفس بقیام فاعلی و صدوری بنفس قائمند ونفس وجود واحد اطلاقی است که با حفظ وحدت ذات درمقام ذات مدرك عقلانیّات ودرمرتبهٔ متأخر مدرك متخیّلاتست، مرتبهٔی ازنفس‌مجرد تام ومرتبهٔی ازآن مجرد برزخی ومرتبهٔنازلهٔ نفس عین مواد واجسام است وکلیه صور قائم به‌نفس که در مقامات غیب و غیب‌ـ الغیوب نفس قرار دارند با نفس متحد وباقی ودائم‌الوجودند وبواسطهٔ نرسیدن به‌مراد ملاصدرا در رسالهٔ **الطالع والبوارق** درمسأله معاد گوید : ــ **بارقة** ــ انّ الشیخ رئیس **مشّائیةالاسلام** ذهب الی‌بقاءالقوّةالمتخیّلة لأغراض (١) حملته الی ذلك، وبعض‌الأعلام من‌الاساتید العظام زاد فیهذا الطنبور فصرّح بجوهریتها

---

(١) ــ ازجمله بقاء ذات‌حیوان وانسان درمقام‌خیال بلحاظ‌بقاءودوام صوروارد برخیال وآنکه شیء مادی دائماً درحالت تحلیل است واگر قوه مادی باشد ممکن نیست صور قائم بآن باقی ومحل درحال ذوبان وتحلیل باشد

وبقائها . قال ان‌القوة‌المتخیلة جوهر قائم لا فی محلٍّ من‌البدن واعضائه، ولا هی موجودة فی جهة من هذا العالم‌الطبیعی ، وانّما هی مجردة عن هذا العالم فی‌عالم جوهری متوسط بین‌العالمین ... وقد تفرّدنا باثبات هذا المطلب ببراهین ساطعة وحجج قاطعة وان‌الجزء‌الباقی من‌الانسان هوالقوة‌المتخیّلة ، لأنّه آخر‌الأکوان الحاصلة للحیوان بل لـلانسان من‌القوی‌الطبیعیّة والنباتیة ... واول الأکـوان الحاصلـة فی‌النشأة الآخرة ... فهذه القوة هی‌الباقیة من‌الانسان بعدخراب‌البدن ، فیصلح لأن تقوم علیها النشأة الآخرة ...» .

منظور آخوند ازاین‌عبارت آنستکه انسان باآنکه‌دراول مرتبهٔ وجود دنیاوی عین موادست بحسب تکامل بعد ازطی درجات معدنی ونباتی وارد مرتبهٔ حیوانی میشود واین مرتبهٔ اولین موطن ازمواطن بلاد تجرّدآبادست که ازعالم دیجوز مزاج وماده وفناء رهائی یافته ودرموارد دیگر این مرتبه‌را آخـر فطرت حیوان واول فطرت انسان میداند ومقام بل‌که مقامات ودرجات انسانی بعد از طی درجات حیوانی حاصل‌میشود وحیوان‌بالفعل وانسان‌بالقوة وقتی‌انسان‌میشودکه دارای‌تجرد تام شود و جمیع مراتب و درجـات حاصل از سلوك در صراط انسانی از مـراتب حیوانی وانسانی تا آخر فناء انسان در مبدأ وجود با هیئآت وصورحاصل ازاعمال باقی ودائمی است .

بعد ازدقت درآنچه بیان شد می‌پردازیم باشکالات قاضی ومناقشات اوکه از نحوهٔ تحریر اشکالات معلوم میشود که او اصلاً کلمات آخوند ملاصدرا را مسّ ننموده است گوید : بارقة الأمر عندی فی‌المقامین ان ذلك ظلم من‌القول وزور من‌الفصل . اماالقول ببقائها مع‌العرضیّة فذلك قول بوجودالعرض‌الجسمانی مِن دون محل، اوبانتقال‌العرض. واما جوهریّتها فلان الجوهر‌الفاعل فی‌المواد لیس الا النفس والصّورة ، وظاهـر ان‌الصّورة لابدّ من (۱) مـادة فیکون جسماً ، فالنفس هی المدبّرة‌للبدن، فیکون‌لشخص واحد نفسان، فیکون‌هناك ذاتان ...».

این شخص معروف بفضل وذکاء باین مطلب که ملاصدرا کراراً درآثـارش

(۱) ـ رجوع شود باواخر رسالهٔ ـ الطلائع والبوارق ـ این رساله بچـاپ نرسیده

بیان کرده است که جمیع قوای ظاهری وباطنی نفس درسلك وجودی واحد قرار دارنـد و نفس چون در مقام ابتدای وجود عین مواد است ، از نـاحیهٔ حرکت و استکمال واشتداد درجات نباتی وحیوانی را که اولین منزل تجرد برزخی همین مرتبهٔ حیوانی است وانسان درحرکات صعودی نظیر وجود درحرکات نزولی ولی بعکس نزول باید جمیع مراتب ممکنه را طی نماید، یعنی ماده انسان قبل از طی درجات نباتی بمقام حیوانی نمیرسد وقبل ازطی درجات حیوانی‌که تجرّد برزخی است بمقام تجرّد تام نائل نمیشود وهمان‌طوری که در قوس نزول مراتب درسلك وجود واحد قابل اشتداد یعنی دارای درجات شدید وضعیف قرار دارد در صعود نیز مراتب ازدرجـات وجودی جدا وممتاز ازنفس درمقام تعقّل نمی‌باشد .

بناءاً علی ما ذکرنا : وجود واحد انسان دارای عرضی عریض است که بـا حفظ وحدت کل‌القوااست ومی‌توان باتحاد نفس با جمیع قوای ظاهری وبـاطنی ازنواحی متعدد استدلال نمود، ازناحیهٔ مُدرِك ومُدرَك و ادراك ونیز در مراتب حس واحساس. ودر درجات نباتی ومعدنی ، نفس عین مواد واجسام است .

اما اینکه گفت : القول ببقائها مع‌العرضیّة ... الخ ، نه شیخ رئیس قائل بـه عرضیّت (۱) خیال است نـه ملاصدرا چون این اعـاظم قائلند بجوهریّت نفس حیوانـی ومتخیله ازانسان درمقام ادراك اشباح واجسام، وملاصدرا اصرار دارد براینکه صور قائم بخیال نیز حلول درجوهرنفس حیوانی وقوه متخیّله ندارند و قیام این صور، قیام صدوری است .

قاضی بعد ازبیان آنچه‌که نقل شد همان مطالبی را که ملاصدرا درامر نفس ونحوهٔ ظهور او درمراتب قوای عالیه ودانیهٔ خود کراراً درکتب خود ذکرکرده است بعنوان رأی وعقیده خود دراین رساله نقل کرده است وگفته است :

والحق ان‌النفس جوهرخلقه‌الله بحیث‌لها درجات‌متخالفة من‌الوجود واکوان متواردة علیهافی‌عالم‌الشهود، وهی فی‌العالم‌الجسم یصیر طبعاً وفی‌العالم المتوسّط نفساً وفی‌العالم العلوی ان تدارکته العنایة الالهیّة عقلاً بالفعل ...» الی ان قال

(۱) ــ گویا شیخ رئیس را بجای شیخ اشراق مورد مؤاخذه قرار داده است .

یعنی زاد فی طنبوره نغمة اخری :

«... ولامعنی لکون القوةالخیالیةالعرضی یبقی معالنفس کما ظنّهالرئیس، ولا انّها تصیر مجـّردة کما قالهالاستاد – ملا صدرا – بلالحق هو ما بیـّناه ...» .

استناد عرضیـّت این قوه، یعنی نفس حیوانی ومبدأ ادراك جزئی خیالی در انسان بهشیخ رئیس، افترای صرفست، وشاید رئیسمشـّائیه اسلام را بجـای استاد اشراقیـّه، مورد مؤاخذه قرار داده است .

واما اینکه گفت : ولا انها تصیر مجـّردة ... الخ، دلیل آن ازاین قراراست کـه ایشان حرکت درجوهر را انکار کرده است، لذا باید معتقد شود کـه نفس صورت تمامیهٔ بدن است وحادث شده است ازناحیهٔ استعداد موجود دربدن جهت تعلقنفس، فرقیکه این قول با قول دیگر حکما دارد آنستکه محققان نفس مفاض ببدن را مجـّرد تام عقلانی بحسب جوهر ذات دانستهاند ، لذا حادث نزد آنـان جوهر مجردی استکه ذاتاً مجـّرد وبحسبفعل مادی است وجهت قوه نفس راجع است بهبالقوهبودن آن جهت ادراك صور عرضی حالّ درجوهر نفس بدون آنکه این صور درجوهر ذات نفس کوچکترین اثری ازحیث تبدیل نفس ازقوه بفعلیت درنفس وجود نفس داشته باشند وگرنه باید جوهر ذاتنفس مجـّرد دارای هیولی واستعداد باشد .

قاضی سعید باید زائد براین نیز امری را بگردن بگیرد یعنی بگوید : نفس بواسطهٔ حصول استعداد خاص مزاج بدن حادث میشود درحالتی که دارای دونحو ازتجـّردست ، تجـّرد تام بحسب مقام ذات وتجـّرد برزخی باعتبار تخیـّل .

دراین صورت کلیهٔ اشکالاتی که ملاصدرا برمسلك مشهور ازحکما نمودهاست براو نیز وارد میشود ودراین صورت جمیع نفوس درعرض یکدیگر قرار دارند وافراد نوع واحدند . ولی قاضی منحیث لا یشعر بتمام آثار ولوازمی که ازناحیهٔ حرکت درجوهر برنفسانسانی مترتـّباستملتزم شده است ازجمله کراراً درکتب خود تصریح کرده استکه نفوس درآخرتوبحسبوجود اخروی انواع متبائنهاند واین قول بدون اعتقاد بهتحـّول ذاتی از اباطیل واغلاط است .

ودیگرآنکه درهمینجا تصریح میکند که نفس درعالم ماده عین طبع ومواد

وصور قائم بمواد است ودرعالم تخیّل عین خیال ودرمقام تعقّل متحد است با صور عقلی وایضاً آثار مترتّب برمواد وصور مادی را فعل ذات نفس میداند با تصریح باینکه نفس جوهر مجردی است که بالفطره بدون قبول تجدّد وتحول و حرکت ذاتی ازناحیهٔ حصول قوه واستعدادات دربدن که امر آن منتظم نمیشود مگر ازناحیهٔ تعلق تدبیری موجودی مجرّد حادث ومخلوق دفعة نه ازناحیهٔ حرکات و استحالات حادث شده .

آثار این عارف حکیم مملو است ازمطالبی که ازملاصدرا بواسطهٔ فیض یا آثار ملاصدرا اخذ شده است با انکار مبانی آن فیلسوف عظیم .

ایشان توجّه ننموده‌اند که نسبت مجرّد اعم ازمثالی وعقلی بجمیع مادیات علی‌السواست ودیگرآنکه امکان ندارد مجرد بالفطرة حادث زمانی و واقع در دار حرکات ومتحرّکات باشد . لذا افکار متناقض درآثار او زیاد دیده میشود .

آنچه را که قاضی‌سعید درمقام اشکال برملاصدرا ذکر کرده است همه اشکالاتی است که ملا رجبعلی درآثار خود درمقام دفاع ازمسلك مشهور بر ملا صدرا وارد نموده است واین شاگرد ازاستاد دراین مطالب پیروی نموده است ودر مواردی چون در افکار وعقاید ازفیض هم متأثر شده است نقیض آن مطالب را آورده است لذا افکار متناقض درآثار او زیاد دیده میشود .

أثولوجیا

تئولوجیا

عبدالمسیح‌بن عبدالله‌بن ناعمة‌الحمصی درسال ۲۲۶ ه. ق. این اثر نفیس را از سریانی به‌عربی ترجمه نمود ویعقوب‌بن اسحاق‌الکندی آنرا برای خلیفهٔ عباسی تحریر واصلاح نمود .

اثولوجیا بمعنای معرفةالربوبیّات والهیات است و بعضی آنرا باسم مَیامِر معرفی کرده‌اند این لفظ درزبان سوری قدیم بمعنی محاوره ومخاطبه استعمال میشده است، بمعنی پند واندرز نیز آمده است. این کتاب که بروش اشراق تألیف شده است اثر افلوطین معروف به‌شیخ یونانی است که یکی از اعاظم تلامیذ او

(فرفوریوس صوری) آنرا از تاسوعات استاد استخراج نموده است .

استناد بی‌اساس این اثـر بمعلم اول ارسطو موجب بروز اشکالات زیـاد در دوران فلسفه وحکمت شده است، وجمع کثیری را به‌تأویلات وادار نموده‌است.

عبدالرحمان بدوی در ارسطو عندالعرب گفته‌است این‌کتاب اگرچه ازارسطو نیست وازآثار شیخ یونانی فلوطین است ونسبت این اثر به‌ارسطو ناشی از نحوه تفکّـر علمای اسلام وانظار علمای عرب درعقاید وآراء ارسطوست وباآنکه بـرای دانشمندان مسلّم شده است که این اثر از ارسطو نمی‌باشد ، ازنظر علمای عرب و اسلام مشتمل برآراء ارسطوست .

آقای بدوی گفته است : ارسطو باید این جبر فکری را بپذیرد وهمین جبر فکری دانشمندان را وادار نموده است که اثولوجیا را از ارسطو بدانند نه‌آنکه تصادف واشتباه سبب نسبت کتاب به‌ارسطو شده است .

علمای عرب امثال آقای بدوی که همیشه درکنار معارك علمی قراردارند و دراطراف آثار محققان باید درحدّ یکنفر فهرست‌نویس و کتاب‌شناس اظهارنظر کنند ، باید این قِسم اظهارنظر کنند، نـه ارسطو این جبر فکری را می‌پذیرد ، چون کتاب برخلاف مشرب اوست ونه شیخ یونانی ازاین اثر عظیم خود صرف‌نظر می‌نماید .

حکمای ایران که مؤسّسان طرق مختلف حکمی در دوران اسلامی میباشند، هرگز چنین طرز تفکری از ارسطو ندارند وآنچه حول انظار وافکار موجود در این کتاب بیان کرده‌اند مباین تفکّرات ارسطو واتباع آن فیلسوف عظیم است .

آنچه که فارابی وشیخ که محرّر ومؤسّس حکمت مشّائی در ادوار اسلامی میباشند و اتباع این‌دو که شارحان افکار آنها هستند از ارسطو میدانند بکلّی با مبانی اثولوجیا متناقض است، لـذا همیشه تأویلات بارد خـود را متوجّه مطالب اثولوجیا نموده‌اند ددراین‌کتاب اگرکسی تأویل قائل‌نشود وبا زحمات‌زیاد به‌توجیه مبانی مهم آن همّت نگمارد، نصوص وظواهر این اثر اشراقی بتمام‌معناست نه‌مشائی واین مسلم‌است که اگر اثولوجیا ازهمان اول مشکوك تلقی میشد واستناد آن بـه ارسطو بی‌جهت قطعی جلوه نمی‌نمود، اهـل تحقیق آن‌را از افلاطون یا یکی از

اتباع او میدانستند وشاید کسی پیدا نمیشد که آن را از ارسطو بداند (۱) .

مطالب موجود در اثولوجیا ، بسیار عمیق وعبارات آن حکیمانه ونحوهٔ تحریر مباحث علمی آن براسلوبی متین واستوار ودرعین ایجاز روان والفاظ آن رسا وبالجمله القاءکننده مباحث ومسائل این اثرعظیم دارای مقامیعالی درحکمت ذوقی وبحثی است، وبعد از طیّ قرون متمادیه، مبانی این اثر منیف مطابق است با تازه‌ترین وپرجلوه‌ترین انظار فلسفی .

شیخ اشراق اگرچه ازاین کتاب استفاده قابل توجّهی نمود ولی اولین کسی که حق این اثر را ادا نمود و بعمق مبانی آن رسید و برهان برتمامیّت اصول و وقواعد آن اقامه نمود، صدرالحکماست وای‌کاش صدرالحکما ، براین کتاب شرح وتعلیق می‌نوشت .

تعلیقات وشرح شیخ‌رئیس براین کتاب برفرض صحّت انتساب آن به‌رئیس عظّم‌الله قدره ورفع شأنه، ازآن جهت مورد توجه تام قرار نگرفت که مشرب او درحکمت غیرممشای مؤلف کتاب شیخ اعظم یونانی است وشیخ همه‌جا سعی نموده است، مبانی کتاب را با اصول مشّائی وفق دهد وهمه‌جا مطالب را تأویل نماید .

اثولوجیا از آثاری است که شیخ اشراق بآن توجّه زیاد داشته است ، درمسألهٔ صدور کثرت ازوحدت وعلم حضوری اشراق مجرّد بذات ومعالیل خود ونحوهٔ

---

(۱) ـ بهمین مناسبت بعضی ازمحققان ازجمله ملا صدرا گفته‌اند مطابق آنچه که در اثولوجیا مسطور است، ارسطو ازمسلك سابق خود رجوع نموده وشاید مصلحتی دربین بوده‌است که برخلاف آرای سقراط وافلاطون درآثار خود سخن‌گفته‌است. اظهار چنین مطلبی ازعبدالرحمن بدوی عجیب‌است واعجب ازآن‌تعصّب درعربیّت واختصاص‌دادن طریق‌معرفت به‌عرب وآوردن‌کلماتی نظیر ارسطو عندالعرب والفلسفة فی‌العالم‌العربی والالهیات عندالعرب است درحالتی‌که یك‌فیلسوف متمحض درحکمت‌مشاء واشراق دردوران فلسفه وحکمت ازدیار عرب بوجود نیامده است و افاضل حکما همه غیر عربند وازمقدمه وتعلیقاتی که آقای بدوی ومعاصران او نظیر ابراهیم مدکور وغیرهما برآثار فلسفی نوشته‌اند ، معلوم میشود که مبانی عمیق‌فلسفی را مس نکرده‌اند ودر دیار آنان استاد دراین فن وجود ندارد .

علم حق بکثرت و کیفیت شهود کثرات مادی درعقول طولیه وارباب انواع ونحوهٔ تأثّر انواع‌مادی ازعقول عرضیّه ومُثُل نوریّه متکافئه ونحوهٔ تحقق سنخیّت بین فردعقلی وافرادمادی وتحقق‌عوالم‌مثالی وبرزخی‌درنزول‌وجود وتحقق‌وحدت‌نوعی بین افراد نــوع واحد باحفظ علّیت ومعلولیّت وتقدّم وتأخّر وشدت وضعف و بالجمله وقوع تشکیك در حقیقت نوع واحد وقبول تشکیك در ذاتیّات و بودن جوهر معلول ظلّ جوهر وذات علت وغیر آنچه ذکر شد دراین مبحث منشأ الهام شیخ اشراق ودیگر افاضل ازاساتید اشراقیّه اسلامیّه قرار گرفته ولی در فروعات مترتّب براین مبحث شیخ اشراق واتباع واتراب او باشتباهاتی دوچار شده‌اند و مسائلی براین قبیل ازمباحث مترتّب نموده‌اند که در اثولوجیا این‌قبیل از زلّات ولغزش‌ها دیده نمیشود .

ازجمله انکار صور نوعیّه درجواهــر جسمانی داستناد جمیع آثار صادر از انواع مادیه بارباب انواع بــدون اثبات مبادی جوهری منشأ این آثار بخیال‌آنکه ربّ النوع روح واصل وتمام‌انواع‌متحصله درعالم مواد وحرکات است وآثاری‌را که فاعل مباشر آن بایــد امری جسمانی باشد مستقیماً بدون تحقق جهات مرجّح تأثیر وتأثّر آن‌را بعقل مجرّدی کــه بکلیهٔ مادیات، دارای نسبت مساوی وجهت واحدست مستندنمودن با قواعد عقلی وفلسفی منافات دارد .

کون وفساد درحدوث صور واقع درمواد وتکوین صور در بسائط ومرکّبات وتحقق آن درمواد قابل‌متضادات وعدم‌کون وفساد دراجرام سماوی درآثار ارسطو ازمباحث ومسائلی است که به‌تفصیل مذکورست .

درسماء وعالم درخواص‌اجرام سماوی مذکــورست : «انّها غیر واقعة تحت الکون والفساد وانّهما یوجــدان فی‌المادة القابلة للمتضادات ، ولا ضدّ للأجرام العالیة ولا لحرکتها ، فهی اذن غیر کائنة ولا فاسدة ...» .

ظاهر ازکلمات شیخ یونانی در اثولوجیا ودیگر کلمات منقول ازوی اعتقاد بحرکت وسیلان درموجودات عالم ماده ازجمله نفس ناطقه است که باعتبار وجود دنیوی در بدو وجود عین مــواد واجسام ودر انتهای وجود باعتبار مرتبهٔ تخیّل مجرّد برزخی وبلحاظ مقام تعقّل مجرّد تام واز جهة احساس صورت منطبعهٔ در

مواد بدن است مادامی که ببدن تقیّد دارد وبعد از بوار بدن افاعیل جسمانی مادی وی بجهت نیل بغایت‌وجودی خودش پایان پذیرد ولی بجسم اخروی وصور متقدر قائم بجهت فاعلی نفس تقیّد دارد وفرق آن با عقل همین است ، اگرچه پاره‌ئی از نفوس کُمّل ازعقول اکملند .

درمیمر عاشر اثولوجیا مذکـورست : «لما ابتدعت‌الهویة الأولی من‌الواحد الحق، وقفت والقت بصرها علی‌الواحد لیراه، فصارت – خ – عقلاً ، فلمّا صارت الهویة‌المبتدعة عقلاً ، صارت یحکی افاعیلها للواحد الحق ... وافاضت علیها قوی کثیرة عظیمة، فلمّا صارالعقل ذا قـوة عظیمة ابدع صورةالنفس من غیر ان یتحرك (قوای کثیره همان جهات فاعلی مختلف است که درعقل تحقّـق دارد ، چون عقل کل‌الأشیاست ، جمیع حقایق حاصل ازمجرای عقل بجهات متمایزه مختلفه فاعلیه موجودند که همین جهات مصحّح حصول کثرت درعالم وجودست وهمین جهات فاعلیه سبب تکثّر افراد برزخی است، لذا مسلك اثولوجیا آنستکه ، تکثّر افرادی گاهی ازجهات متکثّره فاعل نیز حاصل میشود ولازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیهٔ ماده وکثرت استعدادات حاصل شود کما ذهب الیه ارسطو، لذا تکثّر افراد برزخی مستندند بعقل واسطهٔ بین حق اول وحقایق جسمانی) وذلك انّ‌العقل ابدعه الواحدالحق وهوساکن – یعنی حق ساکن‌است – وکذلك النفس ابدعها العقل وهو – یعنی عقل ساکن است – واما النفس لم تقوا ان‌یفعل بغیر حـرکة ... بل فعلیته بحرکة ... والحرکة لا تأتّی بالشیء الثابت‌الباقی... اذ کان‌المفعول ثابتاً والفاعل داثراً بائداً اعنی‌الحرکة ، وهذا قبیح جدّاً» .

در میمر هفتم گوید : «لما قبلت‌الهیولی الصورة حدثت‌الطبیعة ، ثم صورت الطبیعة وصیّرتها قابلة للکون اضطراراً. وانّما صارت‌الطبیعة قابلة للکون (١) لما

---

(١) – ملا صدرا درجواهر واعراض اسفار با تقریری عالمانه‌این‌قبیل از کلمات را بحرکت درجوهر حمل نموده است ودر آنجا فرماید :

«قوله : صورت‌الطبیعة وصیّرتها قابلة للکون والفساد ... الـخ. معناه جعلتها جعلاً بسیطاً وهی فی‌ذاتها قابلة للکون بحسب هذا الوجود، لا انّها لم‌تکن فی‌ذاتها کذلك، فصیرتها کذلك بحسب عارض غریب عن وجودها، وناهیك قوله : «اضطراراً ...» .

←

جعل فیها من‌القوّة النفسانیّة ... ثـم وقف فعل‌العقل عندالطبیعة ومبدأ الکون ، فالکون آخر العلل العقلیة المصورة واول‌العلل‌المکوّنة ، ولم یکن یجب ان یقطف العقل الفواعل‌المصورة للجواهر من قبل ان‌یأتی‌الطبیعة» .

ازشیخ‌یونانی (فلوطین– رض –) درغیر اثولوجیا نیز درآثار ملاصدرا مطالبی ذکر شده‌است که آخوندملاصدرا کثیری ازآن‌مطالب‌را حمل برمبنای‌خود نموده از جمله درمبحث حـرکت وحدوث عالم درقسمت جواهـر واعراض اسفار برخی از کلمات اورا حمل برحرکت جوهر نموده است ومعتقد است که محققان از قدمـا باین مسلك رفته‌اند ولی باید کثیری ازمطالب آنها را با تأویل وچه‌بسا با تکلّف برحـرکت جوهری حمل نمود واین مـرد عظیم بواسطهٔ حُسن ظنّی که بافاضل حکمای از قدما دارد درتحقیقات رشیقهٔ خود سعی وکوشش می‌نماید کـه قدما را در آراء وعقاید خود شریك نماید .

ملا صدرا ازمواضع مختلف عبارات شیخ‌یونانی دراثولوجیا وغیر آن استدلال بحرکت جوهر نموده ومعتقدست که افلوطین طبائع عالم‌را سیّال میداند و الفاظ کون وفساد درکلمات درمقام بیان حدوث صورمادیه با حرکت‌جوهر منافات ندارد واصطلاح کون وفساد واطلاق آن درمقابل حرکت‌جواهر وطبایع ازمتأخّران‌است.

طبع اثولوجیا وانتشار این اثرنفیس باشرح وتعلیق وتحریر وتقریر ومعضلات آن ومقایسهٔ آن با آثارحکمای‌محقق دوران‌اسلامی ضروری‌است آنچه‌که برخی از دانشمندان عرب‌زبان معاصر ما درمقام تحقیق درمطالب این کتاب نوشته‌اند بسیار سطحی وبی‌اهمیّت است. فهم مطالب این کتاب بدون آگاهی وسیع وتخصّص و تضلّع درآثار حکمای اسلامی ازمحققان مشّائی واشراقی، ومبانی فلسفی ممتنع و غیرممکن است .

→

کنایت ازآنکه وصف‌کون وفساد ازلوازم‌ضروری واضطراری هویّت صور طبیعی‌جسمانی است وایجاد طبیعت همان قراردادن وتکوین آنست متجدّداً ومتصرماً بدون تخلّل جعل بین طبایع وحرکت وسیلان آن، چون لوازم‌ذاتی قبول‌جعل وایجاد وتکوین جدا ازطبایع وملزومات خود ننمایند .

آنچه که معاصران ما در حکمت وعرفان بعنوان مقدمه وتعلیق برآثار حکما وعرفا نوشته‌اند ارزش‌علمی ندارد، مگر قسمتهائی‌که مرتبط میشود به‌مسائل‌تاریخی ومباحثی که محتاج به‌تعمّق مبانی فلسفی وتحقیق درمباحث عرفانی نمی‌باشد ازاین قبیل‌است مقدمه ابراهیم مدکور برالهیّات شفا و ابن‌الفارض والحب‌الالهی تألیف دکتر محمد مصطفی حلمی استادالفلسفه والتصّوف در قاهره .

فهم کتب عرفـانی و فلسفی مثل فصوص‌الحکم ابی عربی وتمهید ابن‌ترکه و شرح‌هائی‌که برفصوص نوشته شده است وکتاب شفا ونجات وتحصیل وشرح اشارات بدون تحصیل این کتب نزد استاد متخصّص درفنّ حکمت وتصّوف امکان ندارد، لذا این آقایان درمقام‌تحلیل وتحقیق درمباحث دوچار اشتباهات و زلّات غیرقابل اغماض شده‌اند ودرکثیری ازموارد ازنوشته‌های علمای‌مغرب‌زمین درحلّ مشکلات استمداد نموده‌اند که این خود نیز درپاره‌ئی ازموارد مشکلات زیادی ببار آورده است (١) ، واین تبعیّت ازمستشرقـان جهت حلّ مسائل فـلسفی وعرفانی منشأ

---

(١) ـ درتجزیه وتحلیل مباحث فلسفی وعرفانی اشتباهات زیادی درآثـار دانشمندان مغرب‌زمین دیده میشود وعجب‌آنکه برخی ازفضلای ممالك اسلامی ازاین اغلاط واشتباهات پیروی نموده‌اند .

یکی ازدانشمندان مغرب‌زمین درمقام تحلیل ونقد افکار ابن فارض گفته است چون در کلمات ابن‌فارض درمواردی لفظ‌فیض واصطلاح فیّاض موجود است ودر اثولوجیا نیز شیخ یونانی این لفظ را درچند موضع استعمال نموده است، پس ابن‌فارض از افلاطونیان جدیـد متأثّر شده است . ازيك دانشمند غـربی‌غیروارد بـر مبانی فـلسفی و عرفانی اظهار چنین مطلبی زیـاد بعید نمی‌نماید ولی از يك دانشمند عرب وارد به‌اصطلاحـات کتاب وسنّت ، تصدیق این‌قبیل ازهفوات مستبعد است، لفظ فیض واسم فیّاض درلسـان شریعت متداول، وفیّاض از اسماء الهیّه است واهل تحقیق ازعرفا تصریح کرده‌اند که درلسان شرع ازآن جهت بمبدأ وجود، فیّاض اطلاق شده است که حقیقت وجود ازنهایت تمامیّت وجامعیّت منشأ فیضان وجود وکمالات وجودی بحقایق امکان واعیان خلقیه است وحقیقت حق ازباب آنکه صرف ِ صرف ِ کلیهٔ شئون وجودیست مبدأ فیضان این‌شئون‌است نسبت بذوات‌امکانیّه،

←

اشتباهات عجیبی شده است، وکثیری ازمسائل عالیهٔ عرفان وفلسفه همانطوری که دراین مقدمه ذکر نمودیجم بواسطه ناواردی آنان بزبان فلسفه وعرفان بغلط تفسیر شده است .

قاضی سعید در مشرب فلسفه وعرفان تابع استاد عظیم خود علّامهٔ کاشانی ملا محسن فیض و او تلمیذ مخلص ومقرّر بدون چون وچرای ملاصدراست .

چون قاضی ازحوزه تدریس ملاعبدالرزاق ومعاصر وی ملارجبعلی بهره برده است گاهی برمبانی ملاصدرا مناقشه می‌نماید که برطبق مبانی وقواعدی که (ازباب تأثّر زیاد ازاستاد خود فیض) پذیرفته است، ودرواقع همه مطالب او برآن قواعد استوارست این اشکالات بی‌اصل وغیرواردست .

ازاین جهت بعضی ازاساتید چندان توجّهی باو ننموده‌اند واورا غیرمتضلّع درحکمت نظری دانسته‌اند . بعقیده حقیر حق آنستکه او درحکمت متعالیه تضلّع

ـ↲

لـذا ازاصل وجود ساری درمراتب وجودی بفیض واز حقایق متقوّم بحق به‌مستفیض تعبیر نموده‌اند .

یکی‌دیگر ازموارد تأثّر فضلای عصر ما ازدانشمندان غربی که درتصوّف بحث‌کرده‌اند، مبحث وحدت وجود است ، درمطاوی این بحث درمقام معرفی انکار متصوّفهٔ اسلامی ازقبیل مولانا و ابن‌فارض‌ودیگران، سخن ازوحدت شهود درمقابل وحدت وجود بمیان آمده است و گفته شده است که ابن‌فارض ومولانا وبعضی دیگر ازصوفیه ازعرفای وحدت وجودی نیستند وقائل بوحدت شهودند ودکتر ابوالعلاء عفیفی وحلمی وبعضی دیگر ازمعاصران بدیده تأئید براین مطلب نگریسته‌اند وسؤال نکرده‌اند که معنای این سخن چیست ؟

برخی از ارباب تحصیل ازمحققان عرفا تصریح کرده‌اند که بدیده کشف وشهود موجود ووجود حقیقی حق است ووجود امکانی همان ظهور واضافـه ونسبت وجود حقیقی است که بالذات موجود نمی‌باشد وتحقق آن تبعی است .

این معنارا شعرای متصوّفه ازقبیل شبستری ومولانا وعطار و ازهمه لطیف‌تر ابن‌فارض بزبان شعر بوجه اتمّ با بیانی رسا تقریر نموده‌اند ومستند آنـان کشف و ذوق شهود است نه برهان ونظر وبیان آن ازطریق استدلال‌عقلی، اگرچه بعضی از ارباب‌تحقیق ازطریق برهان نیز درصدد اثبات مرام ومسلك خود برآمده‌اند .

وتخصّص تـام نظیر آخوند نوری و تلامیذ او ندارد ولی از باب آنکه مـدتها بدرس فیض حاضر شده است قهراً کثیری ازمبانی این حکمت را پذیرفته است ودر این شرح اساس کار او بمبانی ملاصدرا وابسته است وهمه‌جا ازاو استمداد نموده است وشرح او مجموعه‌ایست از مطالب وعبارات حق‌الیقین و اصول‌المعارف فیض کاشانی واین‌دو کتاب تلخیصی است از اسفار وشواهد آخوند ملاصدرا .

قاضی سعیددرتصـّوف بیش از فلسفهٔ نظری‌خبرگی دارد وبیشترشروح او بـر احادیث واخبار مأثور از عترت واهل‌بیت عصمت در عقاید ، برعرفان مبتنی‌است ودراین قسمت ازدیگران ممتازست وشرح او برتوحید صدوق ودیگر آثــار او در این زمینه ازنفایس آثار بشمار میرود .

قاضی دراین تعلیقات عالی‌ترین مباحث مربوط به‌نفس وعقل و نحوهٔ ارتباط بین عقول ونفوس ونحوهٔ تعلّق بین نفوس واجسام را بـانضمام لطائفی از افکار ارباب توحید را پیرامون شرح چهار میمر اثولوجیا با کمال مهارت وتسلّط بیان نموده است .

محشّی علامه درموارد مهم ولازم به‌نقل تعلیقات منسوب به‌شیخ اعظم رئیس ابن سینا براثولوجیا پرداخته ودراکثر مواردی‌که بحث به‌موارد اختلاف بین شیخ وملاصدرا منجر میشود درصدد تزییف قول شیخ برآمده است وبرخی از مــواقع اشکالات او برشیخ‌رئیس ناوارد وغیرموجـّه به‌نظر می‌آید (۱) ودر بعضی ازموارد مبنای ملاصدرا وتحقیق اودر مباحث عقل ونفس درست بیان نمیشود .

---

(۱) ـ درآثار قـاضی سعید مطالب یکنواخت درسلك تحریر نیامده ونوشته‌هـای او مدزوج است از غث ّوسمین، کلمات واستدلالات‌محکم وسست. علت این‌امر آنستکه ازمشارب مختلف متأثـّرست وبعقیده نگارنده درمباحث ذوقی صاحب سطوت وقدرت ودرمباحث نظری صرف گاهی مطالب خطابی را به‌صورت مبانی برهـانی تقریر مینماید ودرمقام اعمال نظر و تصـّرف درمباحث نظری ازاو لغزش زیاد دیده میشود .

درهمین تعلیقات مسألهٔ حرکت درجوهر ووقوع تشکیك درمراتب صعود وجود ناشی از وقوع سیلان دراصل وجود عام ساری در درجات ومراتب را سخت مورد اشکال قرارداده و خود تمام فروعات مترتـّب برحرکت جوهر را قبول نموده است .

حقیر جهت اجتناب ازتطویل ازتحقیق دراین مباحث دراین مقدمه ونیز در حواشی خودداری‌نمود وبحث‌تحقیقی درپیرامون مباحث‌کتاب اثولوجیا را موکول به‌بعد مینماید وانشاءالله بعد ازتوفیق چاپ تمام رسائل اثولوجیا مفصل بحث خواهد شد .

در خاتمهٔ این مقدمه ناچارم از تذکّر مطلبی که بایدبآن توجّه شود :

باید توجه داشت که برخلاف تصّور جمعی ازدانشمندان مغرب‌زمین اثولوجیا مأخذ افکار عرفای اسلامی نیست وسنخ بحث ونحوهٔ تحقیق پیرامون مسائل الهی دراین‌کتاب به‌سبك فلسفه وحکمت است وآنچه راکه عرفای اسلام تحقیق نموده‌اند مبتنی است برقواعد دیگر غیرآنچه دراین قبیل ازرسائل موجود است .

صاحبان ذوق واستعداد ازدانشجویان مغرب‌زمین ونیزفضلای ایرانی‌که با آنان سروکار علمی‌دارند باید بدانندکه تصّوف و عرفان اسلامی اولاً وبالذات ومأخوذ ازقرآن مجید وآثار وارد ازحضرت ختمی‌مرتبت بوساطت اهل‌بیت او علیهم‌السلام می‌باشد .

حقیر درمقام تصحیح اثولوجیا ازچند نسخهٔ خطّی استفاده نمود، که خالی از اغلاط نمی‌باشند، لذا این نسخه که تقدیم بارباب معرفت میشود، ناقص خواهد بود. نگارنده صریحاً معترفم که مرد میدان این کار نیستم وبواسطهٔ کارهای علمی‌که در دست دارم دقت ونیز ذوق وحوصلهٔ کار تصحیح دقیق را فاقدم، وبعد ازاین وقت خویش را صرف تعلیق وشرح برآثار نفیس متصّوفه، وتألیف آثار عرفانی که در دست تهیّه دارم، خواهم نمود .

مشهد – روز سوم شهر شعبان‌المعظّم سال ۱۳۹۶ ﻫ. ق. روز ولادت با سعادت سیدالأحرار حسین‌بن علی علیهما السلام ارواح‌العالمین له‌الفداء

سیّد جلال‌الدین آشتیانی

بسم‌الله الرحمن‌الرحیم

الحمد لله رب‌العالمین والصلاة والسلام علــی محمد اشرف اولی‌الحکمة والألباب .

المیمر الأول من کتاب ارسطوطالیس الفیلسوف، المسمّی بـالیونانیّة - اثولوجیا - ، وهوالقول علی‌الربوبیّة ، تفسیر فرفوریوس‌الصوری ، ونقله الی‌العربیّة عبدالمسیح‌بن عبدالله‌بن ناعمة‌الحمصی، واصلحه لأجل‌المعتصم بالله ، ابویوسف یعقوب‌بن اسحاق‌الکندی[1]: جدیر لکل ساعی لمعرفة‌الغایــة التی هو عایــدها للحاجة اللازمة الیها وقدرالمنفعة‌الواصلة الیه فی لزومه مسلک‌البغیة لتدمیث الاسالیب القاصدة الــی عین‌الیقین‌المزیل للشک[3] عن النفوس عندالافضاء (الف) به الی ما طلب منها، وان[2] یلزم طاعة تصـُّرفه ما یذیقه من اللذاذة‌الترقی فــی ریاضات‌العلوم السامیة الــی غایة‌الشرف التی یتوقّد (ب) النفوس‌العقلیة (ج) بالشروع‌الطبیعی الیها .

قال‌الحکیم : «اول (د) البـُغیة آخرالدرک ، واول‌الدرک آخرالبغیة» .

فالذی[3] انتهینا الیه من‌الفن[3] الذی یضـّمنه کتابنا هذا هو اقصی غرضنا وغایة مطلوبنا فی غایة ما تقدّم من موضوعاتنا، ولمّا کانت غایة کل فحص وطلب انّما هو درک‌الحق ، وغایة کل فعل نفادالعمل ، فان استقصاءالفحص

(الف) - الاقتضاء - خ. الاصابة - خ

(ب) - یتوقف - خ ل .

(ج) - بالنزوع - خ ل .

(د) - الأول - خ .

والنظر يفيدالمعرفةالثابتة بأن جميعالفاعلينالكائنين يفعلون بسبب الشوق الطبيعى السرمَّدى ، وانَّ ذلكالطلب والشوق لعِلَّة ثابتة ، وانَّه اذا لم يثبت معنىالغاية التى هىالمطلوبة عندالفلسفة، بطلالفحص والنظر، وبطلت المعرفة ايضاً ، وبطل (الف) الجود والفعل (ب) .

واذ قد ثبت من اتفاق افاضلالفلاسفة ، ان عللالعالم القديمةالبادية اربعة : وهى – الهيولى، والصورة ، والعلةالفاعلة ، والتمام (ج) . فقد وجب النظر فيها وفىالأعراض العارضة منها وفيها، وان يعلم اوايلها واسبابها والكامات الفواعل فيها، وايّ العلل (د) منها احق بالتقديم والرياسة . وان كانت بينها مساواة فى بعض انحاءالمساواة، فانَّا قد كنَّا فرغنا فيما سلف من الإبانة عنها، وايضاح عللها (ه) فى كتابنا الذى بعدالطبيعيَّات (و) ورتبنا هذهالعلل الترتيب الإلهىّ العقلى على توالى شرحالنفس والطبيعة وفعلهما، واثبتنا هناك ايضاً معنىالغايةالمطاوبة بالقوانينالمقنعة[٤]، الإضطراريَّة، واوضحنا ان[٥] ذواتالأسباب(ز) لا بدّ لها من غايات ، وانالبغية هىالغاية، وانمعنىالغاية[٦] انيكونغيرها بسببها، وان لايكونبسببغيرها، فاناثبات[٧] انّيات المعرفة دليل انّيةالغاية ، لأنَّالمعرفة هىالوقوف عندالغاية ، اذ لا يجوز قطع (ح) مالا غاية[٨] له بذىالغاية والنهاية .

(الف) – يبطل – خ ط . (ب) – الفضل – خ .

(ج) – لقيامالبرهان على انالعلل مطلقا مادياً كان او صورياً فاعلاً كان او غائياً متناهية وان كل منها علة اولى لكن واحد منها مبدأ فيها . فتأمّل .

(د) – اى واحد منالعللالاربع وهىالعلّةالفاعليّة اقدم منالعللالباقية ومبدأ لها لأنّ الغاية وانكان اقدمفيما يكونالفاعل غيرالغاية لأنالغايةعلّة فاعليّةلكون العللالشيء فاعلاً لكنالعلّةالفاعلية فى وجودالعالم بينالغاية لوجوده كما حقّق فى مقامه .

(ه) – عالمها – خ .

(و)– وهو كتابهالمسمّى بغرض ما بعدالطبيعة – خ .

(ز)– الاوساط – خ ل . (ح)– مالا نهاية – خ ل .

فالميمر[٩] فى اوائل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشىء المطلوب والتخرّج والمهارة بالرياضات العلّو على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعيّة ، لأنّها معينة على نيل البغية وارتياد المطلوب، واذ قد فرغنا ممّا جرت العادة بتقديمه من المقدمات اللاتى هنّ من الأوائل الداعية الى الإبانة عمّا نريد الابانة عنه فى كتابنا هذا، فلنترك الإطناب فى هذا الفن، ، اذ قد اوضحناه فى كتاب[١٠] مطاطا فوسيقى، ولنقتصر على ما اجرينا هناك، ونذكر الآن غرضنا فيما نريد ايضاحه فى كتابنا هذا الذى هو علم كلى موضوع لإستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا عامّة (الف) ماتضمّنته موضوعاتنا لكن (ب) ذكر اعراضه داعياً للناظر الى الرغبة فيه، ومعيناً على فهمه فيما تقدّم منه، فلنقدّم من ذلك ذكراً جامعاً للفرض الذى له قصدنا بكتابنا هذا، ونرسم اولاً ما نريد الإبانة عنه رسماً مختصراً وجيزاً حاصراً حسدياً (ج) لجميع (د) ما يتضمّن الكتاب ، ثمّ نذكر رؤس المسائل التى نريد شرحها وتخليصها (ه) ، ثمّ نبدء فنوضح القول فى واحدٍ واحدٍ منها بقول مستقصى (و) انشاءالله تعالى، فغرضنا فى هذا الكتاب القول الأول فى الربوبية والإبانة عنها، وانّها هى العلّة الأولى، وان الدهر والزمان تحتها وانّها علّة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع ، وان القوّة النوريّة تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلّية الفلكيّة ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكاينة الفاسدة ، وانّ هذا الفعل يكون منه بغير حركة، وان حركة جميع الأشياء منه وبسببه، وان الاشياء يتحرّك اليه بنوع من الشّوق والنزوع . ثمّ نذكر بعد ذلك العالم العقلى، ونصف بهاؤه وشرفه وحسنه، ونذكر الصور الإلهيّة الأنيقة الفاضلة البهيئة التى فيه، وانّ منه به زيّن الأشياء كلّها (ز) وان الاشياء الحسّية

(الف) — غاية — خ ل . (ب) — ليكون .

(ج) — طاوياً — خ ل . (د) — لجمل — خ ل .

(ه) — تمحيصها، تحصيلها — خ .

(و) — مستقيم — خ ل . (ز) — وحسنها — خ .

كلها يتشبَّه بها، الا انَّها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق من وضعها ثمَّ نذكر النفس الكلية الفلكية ، ونصف ايضاً كيف يفيض القوَّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به، ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التى فى الكواكب ، ثمَّ نذكر الطبيعة المنفعلة تحت فلك القمر، وكيف تسنح القوَّة الفلكيَّة عليها وقبولها لتلك وتشبّهها بها ، واظهارها اثرها فى الاشياء الحسّيّة (الف) الهيولانيَّة الدائرة ، ثم نذكر حال هذه الأنفس الناطقة فى هبوطها وصعودها وايجادها (ب) لعلَّة فى ذلك، ونذكر النفس الشريفة الالهية التى لزمت الفضائل العقليَّة ولم تنغمس فى الشهوات البدنيَّة ، ونذكر ايضاً حال الأنفس النباتيَّة ونفس الارض والنار غير ذلك ، وحينئذ نذكر رؤس المسائل .

[فهرس المطالب التى حققها الشيخ اليونانى فى الكتاب]

ذكر رؤس المسائل التى وعد الحكيم بالإبانة عنها فى كتاب اثولوجيا ، وهو القول فى الربوبية تفسير (ج) «فرفوريوس الصورى» وترجمة «عبد المسيح الحمصى الناعمى» :

فى ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، لأىّ الاشياء يذكر .

فى ان كل معقول انَّما يكون بلا زمان ، لانَّ كل معقول وعقل فى حيّز الدهر لا فى حيّز الزمان، بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر .

فى ان الأشياء العقليَّة التى فى العالم الاعلى، ليست تحت الزمان، ولا كوّنت شيئاً بعد شىء ولا تقبل التجزى ، فكذلك لا يحتاج الى الذكر .

فى النفس، وكيف ترى الأشياء فى العقل .

فى ان الواحد الكائن بالقوَّة هو كثير فى شىء آخر، لأنَّه لا يقوى (د) على قبوله كلّه دفعة واحدة .

فى العقل ، وهل يذكر ذاته وهو فى العالم الأعلى ؟

(الف) — الخسيسة — خ . (ب) — واتّحاد العلّة — خ .

(ج) — فسّر — خ . (د) — يقومه — خ ل .

فى‌الانفس التى يفكر .
فى‌الطبيعة العقليّة ، وانها لا تذكر ، وان‌الذكر للطبيعةالطبيعيّة .
فى‌الفكر وما هو .
فى ان هذا العالم لا يجمع بين‌الاشياء الحاضرة والآتية .
فى‌التدبير ، وان‌الكلّ غير مدبّر .
فى ان‌الذكر والفكر وما اشبههما اعراض .
فى‌الفصل الذى بين‌الطبيعة وبين حكم‌الكل .
فى ان‌الطبيعة انّما هى صنم حكم‌الكل وافق للنفس سفلا .
فى‌الوهم ، وانّه بين‌الطبيعة والعقل .
فى‌الوهم ، وانّه فضيلة عارضة يعطى‌الشىء المتوهم ان‌تعلق‌الأثر الذى اثر فيه .
فى‌العقل ، وانّه فعل ذاتى وكون ذاتى .
فى‌العقل ، وان له ما فى‌النفس ، لانّ‌العقل هوالذى افادالنفس قوتها ، وانّ الشىء توهّمته‌النفس ، وصيّرته فى‌الهيولى هوالطبيعة .
فى‌الطبيعة ، وانّها تفعل وتنفعل ، وان‌الهيولى تنفعل ولا تفعل ، وان‌النفس تفعل ولا تنفعل ، واماالعقل فلا يفعل فى‌الاجسام .
فى‌معرفة الاسطقسات والاجرام ، وكيف تدبّرها الطبيعة .
فى‌الذهن ، وانّه فعل‌العقل والبرهان فعل‌النفس .
فى نفس‌الكل ، وانّها ان‌كانت لا يذكر فلم يكن من حيّزالدهر .
فى ان كيف صارت انفسنا من حيّزالزمان ولم‌يكن النفس من حيّزالزمان ، بل صارت فاعلة للزمان .
فى‌الشىء الذى يولدالزمان وما هو .
فى‌الأنفس‌الكلية ، وانهاغيرواقعة تحت‌الزمان ، وانمايقع تحت‌الزمان آثارها .
فى‌النفس الكلية ، وانها ان‌كانت تفعل‌الشىء بعدالشىء فلا محالة انها تحت الزمان ام ليس تحت‌الزمان ، بل‌الأشياءالمشتركة هى تحت‌الزمان .
فى ان‌الكلمات الفواعل تفعل‌الاشياء معاً ، وليس فى‌الكلمات المنفعلة ان

قوله : (س ٢٥) : فى‌الانفس‌الكلية ـ خ ل.

تنفعل (الف) الانفعال كلّه معاً ، لكن الشيء بعد الشيء .
في الكلمات الفواعل وانّها غير المنفعلة ، وما الشيء الاول .
في ان شرح الشيء الاول هو الفاعل ، وانّه يفعل فقط .
في النفس ، وانّها فعل ما عقل ، وان الشيء الذي يفعل شيئاً بعد شيء ، انما هو في الأشياء الحسّيّة (ب) .
في ان الهيولى غير الصورة ، وان الشيء المركب منهما ليس بمبسوط الصور فقط.
في النفس ، وانّها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد .
في انّه ان كان الحيّز المحض مركزاً ، فالعقل دائرة لا يتحرك ، فان النفس دائرة يتحرك .
في النفس ، وانّها يتحرّك شوقاً الى شيء ، وانها تولد الأشياء .
في ان حركة هذا الكل حركة مستديرة .
في الفكر ، وما ناله يكون فينا بزمان وانّه رؤس كثيرة .
في القوّة الشهوانيّة ، وكيف تهيج الغضب .
في انّه ربما اضطر المرء الى ان يقول اقاويل كثيرة محال من اجل حوائج البدن ومن اجل جهله بالخيرات .
في ان المعاناة انّما يكون من الشيء العام ، وان اطلاق المعاناة انّما يكون من الشيء الأفضل .
في المرء العاجز الطالح ، ومن ايّ القوى يعرف ، وما المرء الفاضل ، وما المرء الوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح .
في البدن ، وهل له حياة من ذاته ام الحياة التي فيه انّما هي من الطبيعة .
في البدن المتنفّس ، وكيف يألم وينفعل ، وكيف يعرف ذلك بلا انفعال منّا.
في اجزائنا وماهي ، وما الاجزاء التي فيها وليست لنا .
في ان الإلم انّما هو للحيّ المركّب من اجل الاتصال ، وان الشيء الذي لم

(الف) – تقبل الافعال – خ ل. (س ١٣) ان النفس تنفعل بحسب جهتها النفسية ويتكون من جهة الانفعالات ويظهر ان الفيلسوف ينكر الحركة في الجوهر .

(ب) – الخسيسة – خ ل .

يتّصل بشىء آخر فهو مكتفى بذاته .
فى معرفة الآلام كيف يكون وانّها انما يحدث عن اجتماع النفس والبدن .
فى الالم واللّذة ، وما كل واحدمنهما وما جوهرها .
فى الالم ، وكيف يحسّ به الحى ، والنفس غير واقعة تحت الالم .
فى الوجع، وما هو اذ كان الوجع(الف) غير واقع على النفس، وان كان لا يكون الا مع النفس ، فكيف نجد الوجع فى ذلك .
فى الحواس ، وانّها غير قابلة للآثار المؤثرة.
فى الشهوات البدنيّة ، وانّها انّما يحدث عن اجتماع النفس والبدن وانّها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده .
فى الطبيعة ، وانّها احدثت فى البدن شيئاً مايكون فيه الآثار والآلام .
فى الشهوة ، وهل فينا شهوة بدنيّة وشهوة طبيعيّة .
فى الطبيعة وانّها غير البدن .
فى الشهوة ، وانّها بدؤها هو البدن المركّب بنوع من انواع التركيب .
فى الشهوة ، فان البدن هو تقدمه الشهوة .
فى الهوى ، وانّه من حسّ البدن الحيوانى ، والشهوة من حسّ الطبيعة ، والإكتساب من حس النفس .
فى النفس ، وان الشهوة غريزة فى الطبيعة .
فى الشهوة التى كانت فى النباتات وان كانت غير الشهوة التى فى الحيوان .
فى انّه فى الأرض شهوة وان كانت فما هى ؟
فى الأرض ، وهل هى ذات نفس ؟ فانّها وان كانت ذات نفس فلا محالة انّها حيوان ايضاً .
فى الحواس ، وهل يمكن الحى ان يحسّ بغير ادات ؟ وهل كانت الحواس لحاجة ما .
فى الحس وما هى وكيف هى ؟
فى الفواعل، وانّها تشبه المنفعلات ، ولا يستحيل طبايع الفواعل الى طبايع

(الف) – الوجع – خ ط .

المنفعلات .

فى الأشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس .

فى الحس ، وانّه لايكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط، لكن ينبغى ان يكون شىء آخر يقبل الأثر ، وما الاثر ؟ وكيف يكون الحس ؟

فى الحواس البدنيّة ، وانها يكون بالآلات البدنيّة .

فى المتميِّز وما بين الأشياء المتميِّزة وبين الأشياء الواقعة تحت التميُّز والمتوسط بينهما .

فى الحس ، وانّه كالخادم للنفس، وانه لا يكون الا بتوسُّط البدن .

فى السماء ، وهل للسماء والكواكب حس ام لا ؟

فى الكل ، وان ليس له حس بل انّما يحسّ باجزائه .

فى افلاطن وما ذكر فى كتابه الى طيماوس .

فى انّه لا يكتفى الانسان فى علم المحسوسات بالحسايس، الا ان يكون النفس تقنع بذلك .

فى الرقى والسحر ، وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شىء من اجزائه .

فى الأرض ، وهل يحسّ كما يحسّ الشمس والقمر، واى الاشياء يحس ؟

فى النبات وانّه من حيِّز الهواء .

فى القوّة المولّدة ، وانها فى الأرض، وانها يعطى النبات سبب النبت ، وانّ النبات انّما هو بمنزلة الجسم للقوة المولدة .

فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس ؟ فليست الارض اذا كانت متّصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة .

فى الأرض ، وان فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسِّية ، وعقلاً وهو الذى سمّوه الاولين دامطرا .

فى الغضب، وهل قوة الغضب منبثّة فى سائر البدن، ام هى فى جزء من اجزائه؟

فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك ؟

فى الغضب ، واين مسكنه من البدن ؟

فى الشجر ، لم عدمت قوّة الغضب ولم يعدم قوّة النبات ؟
فى النبات فان لكل منبت مشوقاً ما .
فى الغضب وانّه ليس فى القلب .
فى النفس البهيميّة ، ولم صارت اذا كانت تمام البدن انه لا يبقى له اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن ؟
فى النفس البهيميّة ، وهل يفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة ؟
فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس ؟
فى النفس السفليّة ، وهل يذهب الى النفس العالية ام تفسد ؟
فى الالوان والاشكال الجرميّة كيف يحدث وكيف يفسد، وهل تنفسد فى الهواء ام لا ؟
فى النفس ، وهل يتبعها التوالى اعنى النفس البهيميّة والطبيعيّة ام لا ؟
فى الكواكب ، وان ليس لها ذكر ولا لها حسايس .
فى الأشياء الكاينة بالرقى والعزائم والسحر .
فى الأشياء الكاينة مالردمه (الف) من السحر .
فى الفواعل والمنفعلات الطبيعيّة والصناعيّة و الكاينة فى العالم .
فى العالم، وانّه يفعل فى اجزائه وينفعل منها، وان اجزاء العالم يفعل بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعيّة التى فيه .
فى حركة الكلّ ، فانّها يفعل من الكلّ والأجزاء فى الأجزاء ، واما(ب) الاشياء التى يكون من فعل بعضها فى بعض .
فى الصناعات واعمالها ، وما الشىء الذى يطلب فى الصناعات ؟
فى حركة الكلّ وما الذى يفعل فى ذاتها واجزائها .
فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان .
فى الاشياء الارضيّة ، وانّهما يفعلان فيها غير فعل الحرّ والبرد .
فى الكواكب ، وانّه لا ينبغى ان نضيف احد الأمور الواقعة منها على الأشياء الجزويّة الى ارادة منها .

(الف) – الرديّة – خ ط .   (ب) – وما – خ ط .

فى الكواكب ، وانّا اذا كنّا لا نضيف الأمور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل اراديّة ، فكيف يكون مايكون منها .

فى الكل ، وانّه واحد حىّ محيط بجميع الحيوان .

فى الأجسام الجزويّة ، وانها اجزاء للكل ، وانّها تنال من نفس الكل .

فى الأجسام ، وان منها ما فيه نفس الكل ومنها ما فيه نفس اخرى مع نفس الكل .

فى الأجسام التى فيها نفس غير نفس الكل ، وانّها تقبل الآثار من داخل ومن خارج .

فى الكل ، وانها يحسّ بألم جزئه القريب منه والبعيد .

فى الأجزاء ، وكيف يألم بعضها بألم بعض .

فى الفاعل الشبيه بالمنفعل ، وانّه لا يألم الفاعل من المنفعل ماكان شبيهاً به كما يألم الفاعل الذى لا يشبهه ، وما الشىء اللّذيذ الحق .

فى الحىّ ، وكيف يدخل افاعيله الصور بعضها على بعض ، والحى واحد .

فى الكل ، وان فيه مادة شبيهه بالعصب .

فى الأجزاء ، وان بعضها يفسد بعضها .

فى الحيوان ، وكيف يغتذى بعضها من بعض .

فى الكل والاجزاء ، ولم صارت الاجزاء ما يضادّ بعضها بعضاً ، والكلّ متّفق لا تتضادّ ، ولم صار التضاد فى الاجزاء .

فى الأجزاء ، وكيف اتفقت بالكل وهى متضادة ، ومثل ذلك مثل صناعة الرقص .

فى الاشياء السماويّة ، وانّها فواعل والدلائل .

فى العالم ، وانّه هو الذى يشاكل الكواكب ، وانّه هو الذى ينفعل منها ، فهو اذا الذى فى ذاته .

فى الامور الآتية الينا من الكل وفى الامور التى (الف) لا يأتينا الينا منها .

فى اشكال الكواكب ، وان الأشكال لها قوى هى المشكّلة من تلك الاشكال .

(الف) – لا يأتى الينا – خ ط .

[فى بيان ان النفس غير منطبعة فى الاجسام و المواد و انّها قائمة
بذاتها ومتقوّمة بعلتها المفيضة لوجودها]

اما اذ قد بأن (الف) وصحّ ، ان النفس ليست بجرم، وانّها لا يموت ولا تفسد ولا تفنى، بل هى باقية دائماً .

فانّا نريد ان نفحص عنها ايضاً كيف فارقت العالم العقلى[11] وانحدرت الى هذا العالم الحسى الجسمانى، فصارت فى هذا البدن الغليظ (ب) السائل الواقع تحت الكون والفساد .

فنقول : ان كل جوهر عقلى[12] فقط ذو حياة عقليّة، لا يقبل شيئاً من الآثار، فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلى[13] ثابت فيه دائماً لايزول عنه، ولايسلك الى موضع آخر، لانّه لا مكان له يتحرّك اليه (ج) غير مكانه، ولا ينساق الى مكان آخر غير مكانه. وكلّ جوهر عقلى، له شوق ما[14]، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، واذا استفاد العقل[15] شوقاً ما، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الأول ، لانّه يشتاق الى الفعل[16] كثيراً ، والى زين الاشياء التى رآها فى العقل، كالمرأة[17] قد

(الف) – اما بعد – اذ قد بان ... – خ .

(ب) – السافل – خ .

(ج) – يعنى لا يمكن فى حقّه مرتبة يطلبها غير مرتبته امّا التى فوقها فلانّها مرتبة ناريّة وهو غير ممكن فى حقّه او يستحيل ان يصير المعلول قبل العلّة فى التمام . واما التى دونها فلأن الشىء يستحيل ان ينتقل الى مرتبة دون مرتبته ، او الأشياء لا تنتقل ولا تنقلب طبعاً الا ماهو خير له بالاضافة .

استحملت وجاءها(الف) المخاض توضع ما في بطنها ، كذلك العقل اذا تصوّر بصورة الشوق، يشتاق الى ان يخرج الى الفعل، بما فيه من الصورة، ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ، ويتمحّض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسى ، والعقل اذا قبل الشوق[١٨] سفلاً تصوّرت النفس منه .

فالنفس اذن[١٩] هو عقل تصوّر بصورة الشوق ، غير ان النفس[٢٠] ربّما اشتاقت شوقاً كلّياً ، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً ، فاذا اشتاقت شوقاً كلّية ، صوّرت الصور الكليّة فعلاً ودبّرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير ان يفارق عالمها الكلى. واذا اشتاقت الى الأشياء الجزئيّة التى هى صور لصورها الكلّى ، زيّنتها وزادتها نقاوة وحسناً ، واصلحت ما عرض فيها من خطاء ، ودبّرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علتها[٢١] القريبة التى هى الأجرام السماويّة ، فاذا صارت النفس فى الاشياء الجزئيّة ، لم تكن محصورة فيها. اعنى انّها لا تكون فى الجسم كانّها محصورة فيه، بل يكون فيه[٢٢] وخارجة منه وربّما كانت النفس فى جسم، وربما كانت خارجة من الجسم. وذلك انها لمّا اشتاقت الى السلوك والى ان يظهر افاعيلها ، تحرّكت[٢٣] فى العالم الأول اولاً ، ثمّ الى العالم الثانى ، ثمّ الى العالم الثالث، غير انّها وان تحرّكت وسلكت من عالمها الى ان يأتى العالم الثالث ، فان العقل لم يفارقها[٢٤] ، وبه فعلت ما فعلت؛ غير ان النفس ان كانت فعلت فعلتها بالعقل، وان العقل لم يبرح مكانه العال الشريف، وهو الذى فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس، وهو الذى فعل الخيرات فى هذا العالم الحسى، وهو الذى زين الاشياء بان صيّر الأشياء منها دائماً ، ومنها داثراً ، الا ان ذلك انّما كان بتوسط النفس، وانّما يفعل النفس افاعيلها به، لان العقل[٢٥] انّيته دائمة، ففعله دائم.

واما نفس سائر الحيوان[٢٦] ، فما سلك منها سلوكاً خطاءاً، فانها صارت فى اجسام السباع ، غير انّها لا تموت ولا تفنى اضطراراً ، وان القى[٢٧] فى هذا العالم نوع آخر من انواع النفس، فانّما هو من تلك الطبيعة الحيّة (ب).

(الف) – المخاض الوجع الذى للمرأة لوضع ما فى بطنها – خ .

(ب) – الحسّية – خ ط .

وينبغى الشىءالكائن من الطبيعةالحيَّة(الف) انيكون حياً ايضاً، وان تكون علة حياةالشىء الذى صار اليه. وكذلك(ب) النفس النبات[٢٨] كلها حيَّة، فان الانفس كلها انبعثت من بدو واحد، الا ان لكل واحدمنها حياة يليق به ويلايمه، وكلها جواهر ليس باجرام ولا تقبل التجزية .

واما نفس الانسان[٢٩] فانها ذات اجزاء ثلاثة : نباتيَّة ، وحيوانيَّة، ونطقية، وهى مفارقة للبدن[٣٠] عند انتقاصه وتحليله، غير ان النفس[٣١] النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولا تتسخ (ج) باوساخ البدن ، اذ افارقت عالم الحس ، فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث ، واما التى قد اتصلت بالبدن وخضعت له، (د) صارت كانها بدنيَّة لشدة انغماسها فى لذات البدن وشهواته، فانها اذا[٣٢] فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى يلقى (ه) عنها كل وسخ ودنس علق بها من البدن ، ثم حينئذ يرجع الى عالمها[٣٣] الذى خرجت منه من غير ان يهلك[٣٤] ويبيد ، كما ظن اناس (و) لانها متعلقة (ز) ببدئها وان بعدت منه وناءت ولم يمكن[٣٥] ان

(الف) — الحسية — خ ط . (ب) — انفس — خ ط .

(ج) — ولا توسخ — خ ل . (د) — وصارت — خ ل .

(ه) — ينقى — خ ل .

(و) — وهؤلاء جماعة من الملاحدة والدهريّة ، وطائفة من الطبيعيّين والاطباء ممّن لا اعتداء بهم فى الفلسفة ، ولا اعتماد عليهم فى العقليات ، ولا تصلّب بهم من الشريعة ، ذهبوا الى نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والأجساد ، زعماً منهم : انّ الانسان اذا مات فات، وليس لها معاد كسائر الحيوان والنبات. قال افلاطن فى ابطال هذا الظن: نقول لمن يتخيّل ، ان الانسان اذا فارق هذا العالم بادَ ، وتلاشى، كما باد، ساير الحيوان ، انّه لا شكّ ان القوى المجتمعة اذا تفرّقت، يعود كل واحد منها الى جوهره كالمرّة السوداء الى الارض والبلغم الى الماء والدم الى الهواء والمرّة الصفراء الى النار، فلذلك بادالمركّب وتلاشى، لكن لمّا وجدنا فى الانسان قوّة من الطبايع وهى القوة الناطقة التي لها التميز والتقدير فى الأشياء والفكرة ←

يهلك انّية من الإنيّات، لانّها انّيات حق لاتدثر ولاتهالك، كما قد قلنا مراراً.

فامّا ماكان ينبغى ان نذكره الذين لا يقبلون الأشياء الا بقياس وبرهان، فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقّه وصدقه .

وامّا الأشياء التى ينبغى ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالاشياء الا بمباشرة الحس ، فنحن ذاكروها وجاعلوها مبتدياً قولنا من الشيء الذى قد اتّفق عليه الاولون والآخرون ، وذلك : ان الأولين قد اتّفقوا على ان النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن فى شهواتها، حلّ عليها غضب من الله[٣٦] ، فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبدء بتضرع الى الله تعالى ويسأله ان يكفّر عنه سيّئاته ويرضى عنه. وقد اتّفق على ذلك افاضل الناس واراذلهم ، واتفقوا ايضاً على ان يترحموا على موتاهم والماضين (الف) من اسلافهم ويستغفروا لهم، ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانّها لاتموت، لماكانت هذه عادتهم، ولما صارت كأنّها سنّة طبيعية لازمة مضطّرة . وقد ذكروا : ان كثيراً من الأنفس التى كانت فى هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها، لا يزال مغيثة لمن استغاث لها . والدليل

←

والوهم وطلب العافية ، علمنا انّ لها ايضاً جوهراً يعود اليه كعوده ساير القوى الى جواهرها .

(ز) — اى ترتبط فى الوجود بالجود الالهى ومافيه تبعاً وعليها العناصر بواسطة المبادى الآخر التى قدتبطل، واخصر البراهين على هذا المدعى ان النفس غير منطبعة فى الجسم ولا متعلقة بالبدن فى الوجود بل ذات آلة به، فاذا خرج البدن ببقائه عن صلاحيّة ان يكون آلة لها فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضرّ ذات الشمس خروج المرآة بالتقدّم عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات البخار خروج المنشار عن صلاحيّة كونه آلة، بل لا يزال ما فيه ببقاء البعد لوجودها الذى ممتنع البعد فضلاً عن العدم .

(الف) — لأنّ فى سؤال المغفرة والرحمة ينبغى ويليق لمن يكون باقياً دائماً ، لا لمن يكون بائدا فانياً .

على ذلك الهيا (الف) كــل التى بنيت لها وسـمّيت باساميها، فاذا اتاها (ب) المضطّر ، اغاثوه ولم يرجعوه خائباً ، فهذه (ج) وشبهه يدلّ على ان النفس التى مضت من هذا العالم الــى ذلك العالم، لم تمت ولم تهلك ، لكنّها حيّة بحياة باقية لا تبيد ولا تفنى .

كلام شبه (د) رمز[۳۷]

فى النفس الكلّيّة

انّى[۳۸] ربّماخلـوت بنفسى (ه) ،وخلعت بـدنى جانباً، وصرت كانّى جوهر مجرّد بـلا بدنى (و)فاكون داخلاً فـى ذاتى راجعاً اليها خارجاً من ساير الاشياء ــ سوائى فاكون العلم والعالم والمعلوم ــ جميعاً، فارى فى ذاتى من الحُسن والبهاء والضياء ، ما ابقى له متعجباً .

فاعلم انّى جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذوحياة فعّالة، فلما ايقنت بذلك ترقّينا (ز) بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت

(الف) ــ الهيكل في الأصل البناء العظيم والمشيّد . شرح حكمة الاشراق .

(ب) ــ استغاثها ــ خ .

(ج) ــ اى هذه الصدقات واعتقادهم انّها تصل اليها وكذلك المنامات الصادقة، لانّ النفس اذا بلغت مبلغها فى الطهارة ، رأت فى النوم عجائب وخـاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان .

(د) ــ يشبه رمزاً ــ خ ط .

(ه) ــ اى: اعرضت عن غير نفسى، من الامور البدنيّة والمألوفات الجسمانيّة، وقطعت الجواهر الوهميّة والخياليّة .

(و) ــ بلا بدن ــ خ ط . بلا جسم ــ خ ط .

(ز) ــ رقيت بدنى، ترقيت بذاتى ... ــ خ ط . بذهنى ــ خ ل ط .

كأنّى موضوع فيها[٣٩] متعلق بها، فاكون فوق العالم العقلى كلّه (الف) فارى كأنّى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى، فارى هناك من النّور والبهاء، مالا تقدر الألسن على صفته، ولا تعيه الاسماع، فاذا استغرقنى ذلك النّور والبهاء، ولم اقو على احتماله، هبطت[٤٠] الى عالم الفكرة، فاذاً صرت فى عالم الفكرة، حجبت الفكرة[٤١] عنّى ذلك النور والبهاء، فابقى متعجّباً، انّى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهى، وصرت فى موضع الفكرة، بعدان قويت نفسى على تحليق (ب) بدنها، والرجوع الى ذاتها، والترقى الى العالم العقلى، ثمّ الى العالم الالهى، حتى صارت فى موضع البهاء والنور الذى هو علّة كل نور وبهاء.

ومن العجب، انّى كيف رأيت نفسى ممتلية نوراً وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة منه، غير انّى لما اطلت الفكرة واجلت الرأى، وصرت كالمبهوت، ذكرت (ج) عند ذلك اخى ارقليطوس، فانّه امر بالطلب والبحث

(الف) – يدلّ على جواز بقاء النفوس الكاملة من مراتب النفوس والعقول الكلّية وعروجها، الى ان تصير مشاهدة للمبدأ الأول، ويتأتى له قبول الفيض من الحق بدون واسطة اصلاً، كالأمر فى شأن العقل.

وممّا يدلّ على هذا اقوى دلالة، قوله «صلى الله عليه وآله وسلّم» : ماخلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء، وانّما تنقلون من دار الى دار. وقوله : «الارض لا تأكل محلّ الايمان».

(ب) – تخليف – خ ط.

(ج) –فى مصباح الشريعة، قال على «عليه الصلاة والسلام» : اطلبوا العلم ولو بالصلاة، – ولو بالصين – خ – وهو علم معرفة النفس، وفيه معرفة الربّ عزّ وجلّ قال النبى «صلى الله عليه وآله وسلّم» : من عرف نفسه فقد عرب ربّه.

وقيل : كان مكتوباً على بعض الهياكل المشيّدة فى قديم الزمان. ما نزل كتاب من السّماء الا وفيه : يا انسان اعرف نفسك تعرف ربّك. وقريب من ذلك ما نقله الشيخ الرئيس من : انّ الأوائل كانوا مكلّفين بالخوض فى معرفة النفس لوحى ←

عن جوهر النفس الشريفة، والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الأعلى.

وقال انّ من حرص ذلك وارتقى الى العالم الأعلى، جوزى[٤٢] بأحسن الجزاء اضطراراً، فلا ينبغى لاحدان يفتر عن الطلب والحرص فى الارتقاء الى ذلك العالم وان تعب ونصب، فان امامه الرا حة التى لا تعب بعدها ولا نصب.

وانّما اراد بقوله هذا، تحريصاً على طلب الأشياء العقلية، لنجدها كما كما ادراك (الف).

فامّا انباذ قلس، فقال: ان الأنفس انّما كانت فى المكان العالى الشريف، فلمّا اخطات[٤٣] سقطت الى هذا العالم، وانّما صار هو ايضاً الى هذا العالم فراراً[٤٤] من سخط الله تعالى، لانّه (ب) لمّا انحدر «هذا العالم» صار غياثاً[٤٥] الانفس التى قد اختلطت عقولها (ج) فصار كالانسان المجنون، نادى الناس باعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه، ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف، وامرهم ان يستغفروا الله عز وجل، لينالوا بذلك الراحة والنعمة التى كانوا فيها اولاً.

وقد[٤٦] وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس فى دعائه الناس الى مادعى، غير انّه انّما كلّم الناس بالأمثال والاوابد، فامر ترك هذا العالم ورفضه والرجوع الى الحق الاول.

مهبط عليهم ببعض الهياكل الالهيّة، يقول: يا انسان اعرف نفسك، تعرف ربّك.

(الف) – يظهر من هذه الكلمات انّ للارواح والنفوس كينونيّة سابقة على عالم الارواح وعليها شواهد فى الرواية منها ماروى محمدبن على بن بابويه فى كتاب التوحيد: «انّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها» وقال عيسى بن مريم للحواريين: «اقول لكم الحق، انّه لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها» اى لمّا كانت ناقصة لم يمكن ان يوجد اول وجودها الا كذلك سقطت اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسى.

(ب) – لأنّه لما انحدر الى هذا ... – خ ل.

(ج) – عقولنا – خ ل.

واما افلاطن الشريف الالهى، فانّه قد وصف النفس ، فقال فيها اشياء كثيرة حسنة، وذكر (الف) مواضع كثيرة ،وكيف انحدرت النفس فصارت فى هذا العالم، وانّها سترجع الى (ب) الحق الاول، وقد احسن فى صفة النفس فانّه وصفها بصفات صرفاً بها (ج) كأنّا نشاهدها عياناً ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف ، غير انه ينبغى لنا ان نعلم اولاً ، ان الفيلسوف اذا وصف النفس، فانّه لا يصفها بصفة واحدة فى كل موضع من المواضع التى ذكرها، لأنّه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة ، لكان السامع اذا سمع وصفه ، علم راى الفيلسوف ، وانّما اختلف وصفه فى النفس، لانّه لم يستعمل الحس بصفات النفس، ولا رفض الحس فى جميع المواضع، وذم وازدرى (د) باتصال النفس بالجسد، لأن النفس انّما هى فى البدن[٤٧] كأنّها محصورة كظيمة جداً لا نطق (هـ) بها .

ثمّ قال[٤٨] : ان البدن للنفس انّما هو كالمغار (و) وقد وافقه على ذلك انباذقلس ، غير انّه سمّى الصدى (ز) وانما عنى انباذقلس بالصّدى هذا العالم بأسره .

ثمّ قال[٤٩] افلاطن : ان الاطلاق (ح) من وثاقها ، انّما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقى الى عالمها العقلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى فاذن : ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم،

(الف) – وذكر فى مواضع كثيرة .

(ب) – الى عالمها الحق الأول ... – خ .

(ج) – ضربا بها – خ ل . (د) – ازدريته اى حقّرته .

(هـ) – لا ينطبق – خ. قال محمد بن على بن بابويه «قدس سرّه» فى كتاب الاعتقادات : انّ الارواح فى الدنيا غريبة وفى الابدان مسجونة .

(و) – سياه‌چاه .

(ز) – الصدى = الطبع والخبث، يقال صدى الحديد اذا علاه الطبع والخبث .

(ح) – اطلاق النفس – خ ط .

انّما هو[٥٠] سقوط ريشها (الف) فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها (ب – ج) .

وقال فى بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الى هذا العالم ، اتعاقب وتجازى على خطاياها، ومنها ما هبط[٥١] لعلّة اخرى ، غير انّه[٥٢] اختصر قوله : بان ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الأجسام . وانّما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى طيماوس، ثم ذكر افلاطن هذا العالم ومدحه، فقال : انّه جوهر شريف سعيد ، وان النفس انّما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخيّر، فان البارى لمّا خلق هذا العالم، ارسل اليه النفس[٥٣] وصيّرها فيه، ليكون العالم حيّاً ذا عقل، لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيماً متقناً فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل، ولم يكن ممكناً ان يكون العالم ذا عقل وليس له نفس، فلهذه العلّة ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها فيه، ثمّ ارسل انفسنا[٥٤] ، فاسكنت فى ابداننا ، ليكون هذا العالم تامّاً كاملاً ، ولئلا يكون دون[٥٥] العالم العقلى فى التمام والكمال، لأنّه كان ينبغى ان يكون فى العالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

وقد نقدر ان نستفيد[٥٦] من هذا الفيلسوف اموراً شريفة فى الفحص عن النفس التى نحن فيها، وعن النفس الكلّية حتى تعرف ما هى، ولأيّة علّة انحدرت الى هذا ، اعنى البدن (د) واتّصلت به ، وان نعلم ما طبيعة هذا العالم ، واىّ شىء هو، وفى اىّ موضع يسكن فيه، وهل انحدرت النفس

(الف) –اراد بالريش العلم والمعرفة تشبيهاً للنفس بالطاير، وعلمها بالريش ، اذ به يصعد الى عالم الملكوت . وسقوط ريشها وخطاؤها، لانّه الموجب لهبوطها .

(ب) – العقلى – خ ل .

(ج) – لايبعد ان يكون سقوط الريش رمزاً عمّا فيها ممّا بالقوّة ، والارتياش عن خروجها من القوّة الى الفعل الذى هو الحكمة فى هبوطها الى هذا العالم وتعلقها بالبدن، وكان آدم عليه السلام لانّه اخطأ فى مسألة واحدة اجتهاديّة ، ولاجل هذا الخطاء وقع فيما وقع فيه .

(د) – الى هذا العالم، اعنى البدن – الى هذا، اعنى البدن – خ ل .

اليه، واتّصلت بهطوعاً اوكرهاً ، او بنوع آخر من الانواع . ونستفيد منه علماً آخر اشرف من علم النفس، وهو ان نعلم هل البارى، تعالى، خالق الأشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب، وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام ذلك غير صواب، فانّه قد اختلف الاولون فى ذلك، واكثروا فيه القول ، فنزيد ونبدء ونخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف فى هذه الأشياء التى ذكرناها .

فنقول: ان افلاطن الشريف لمّا رأى جل الفلاسفة قد اخطأوا فى وصفهم الانيّات ، وذلك انّهم لمّا ارادوا معرفة الانيّات الخفية ، طلبوها فى هذا العالم الحسى ، وذلك انّهم رفضوا الأشياء العقليّة واقبلوا على الحسّ وحده، فارادوا ان ينالوا الحس جميع الاشياء الدائرة والدائمة الباقية، فلمّا رآهم قد ضلّوا عن الطريق الذى يؤديهم الى الحق والرشد، واستولى عليهم الحس، رثى لهم (الف) من ذلك، وتفضّل عليهم، وارشدهم الى الطريق الذى يؤديهم الى حقايق الأشياء ففرق بين العقل والحسّ وبين طبيعة الانيّات الخفيّة وبين الاشياء المحسوسة ، وصيّر الإنيّات الخفيّة دائمة لا تزول عن حالها، وصير الاشياء الحسية دائرة واقعة تحت الكون والفساد . فلمّا فرغ من هذا التميز ، بدأ فقال : ان علّة الانيّات (ب) الخفيّة التى لا اجرام

(الف) — اى : رحمهم .

(ب) — قوله : «فقال انّ علّة الإنّيات ...» فيه تصريح بما اشتهر من فلاسفة الأقدمين : ان المؤثّر فى الوجود هو المبدأ الاول، والفيض كلّه من عنده، وهذه الوسايط كالاعتبارات والشروط التى لابدّ منها فى ان تصدر الكثرة عنه، تعالى، فلا دخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد، وقال بهمنيار : ليس لما بالقوّة مدخليّة فى افاضة الوجود اصلاً .

ويؤيّده ما روى الصدوق ، رحمه الله، فى التوحيد عن عبدالله عن ابى عبدالله عليه السلام، قال : قال فى الربوبيّة العظمى والالهيّة الكبرى* : لا يكون الشىء من ←

---

* اى فى علم الربوبيّة والالهيّة .

لها والإنيات(الف) الحسية ذوات الأجرام واحدة، وهى الانية الاولى الحق(ب). فعنى بذلك البارى الخالق سبحانه. ثم قال : ان البارى الاول الذى هو علّة الانيّات العقليّة الدائمة والانيات الحسية الداثرة ،هو الخير (ج) المحض ، والخير لا يليق بشىء(د) من الأشياء الا بـه ،وكل ما كان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير، فليس ذلك من طباعها، لا من طباع الانيّات العقلية، ولا من طباع الانيّات الحسية الداثرة ، ولكنّها من طباع تلك الطبيعة العالية، وكل طبيعة عقليّة وحسيّة منها — قادمة — بادمة — هكذا — فان الخير انـما

→

شىء الا ذاته فيه ، ولا ينقل الشىء من جوهريّة الى جوهريّة اخرى، ولا ينقل الشىء من الوجود الى العدم ؟

(الف) — الأشياء — خ ل .

(ب) — اى بالانّية الاولى الحق .

(ج) — اذ الخير ما ينشأ به كل شىء ، وما ينشأ به كل شىء بالحقيقة هو الوجود، فالخير بالحقيقة هو الوجود ، فالوجود الذى لا يقارنه عدم؛ لا عدم ذات ولا عـدم كمال ذات، بل هو دائماً بالفعل اعنى البارى الاول جلّ ذكره، يكون خيراً محضاً، والخير لا يليق بشىء من الأشياء الا به، لأنّ كلّ شىء سواه بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته محتمل العدم، وما احتمل العدم بوجـه ما، فليس من جميع جهاته بريئاً من العدم، ولأنّ مـا عداه من الانّيات فيه شوب شرّية وعدم بقدر نقصان درجته عن درجة بارئه الذى هو التمام وفوق التمام ، فاطلاق الخير لا يليق بـدونه . يقال خير ايضاً لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتـها ، والبارى الاول هو المبدأ لكلّ وجود والكلّ كمال وجود، فهو من هذه الجهة خيرٌ ايضاً .

(د) — لانّه لمّا بيّن ان البارى الاول عـلّة لوجـود جميع الأشياء العقليّة والحسية — فقد علم ان الوجود فى جميع الأشياء بالعرض وفيه سبحانه بالذات — وقد اطبقت الحكما انّ كل ما يوجد فى شىء بالعرض، فهو فى شىء آخر بالذات، وذلك ان العارض فى الشىء اثر والأثر لابدّ له من مؤثّر، ويرفع الأمر فيه الى مؤثر لايقبل اثراً من غيره ، بل هو مؤثر فقط ، فالوجود اذن ذاتى له ، لأنّـه لم يقبله من غيره، ومنه فاض على جميع الأشياء التى دونه، فاذاً كان الوجود فيه ذاتياً، فلا يليق الوجود

←

ينبثّ (الف) من الباری فی العالمین، لأنّه مبدع الاشياء ومنه تنبثّ الحياة والانفس (ب) الی هذا العالم ، وانّما يتمسّك هذا العالم بتلك الحياة والانفس ائتی صارت من العلو فی هذا العالم، وهی التی تزين هذا العالم لكيلا يتفرّق فيفسد .

ثمّ قال : ان هذا العالم مركّب[٥٧] من هيولی وصورة، وانّما صوّر الهيولی طبيعة هی افضل واشرف من الهيولی، وهی النفس العقليّة . وانّما صارت النفس تصوّر فی الهيولی بما فيها من قوّة العقل الشريف، وانما صار العقل مقويّاً للنفس علی تصوير الهيولی من قبل الإنّية الاولی التی هی علّة ساير الانّيات العقلية والنفسانية والهيولانية وساير الاشياء الطبيعيّة، وانّما صارت الأشياء الحسية حسنة بهيّة من اجل الفاعل الاول، غير ان ذلك الفعل انّما هو بتوسط العقل والنفس .

ثمّ قال : «ان الانّية الاولی الحق هی التی تفيض علی العقل الحياة اولاً ، ثم علی النفس ثم علی الأشياء الطبيعيّة وهو الباری الذی هو خير محض» وما احسن وما اصوب[٥٨] ما وصف هذا الفيلسوف الباری اذ قال : انه خالق العقل والنفس والطبيعة وساير الأشياء كلّها . غير انّه لا ينبغی لسامع قول الفيلسوف ان ينظر الی لفظه فيتوهّم عليه[٥٩] انه قال : ان الباری انّما خلق الخلق فی زمان. فانّه وان توهم ذلك عليه فی الفاظه وكلامه، فانّه انما لفظ

→
والخير بشیء من الأشياء الا به .
(الف) – ينبعث – خ ل .

(ب) – فی هذا الكلام اشارة ان الحياة سارية منه تعالی فی جميع الموجودات، وانّه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان او مركّباً الا وله نفس وحياة ، والدليل علی ذلك علی ماذكره بعض المحققين بعد تبيين مقدماته: انّ تصوّر الهيولی بالصور لابدّ انيكون امراً عقلياً ، والعقل لا يفعل صورة فی الهيولی الا بواسطة النفس، لأنّ الأجرام كلّها سيّالة متغيّرة متحركة بصورها وطبايعها ، والمتحرك لابدّ فيه من امر باق مستمرّ فيكون ذا جوهر نفسانی .

وقد استدل علی ذلك ايضاً مؤلف الكتاب فی الميمر السابع .

بذلك ارادة ان يتبع عـادة الأولين ، فانه انّما اضطرّ الاولون الى ذكر الزمان فى بدو الخلق، لانّهم ارادوا وصف كون الاشياء ، فاضطرّوا الى ان يدخلو الزمان فى وصفهم الكون و فى وصف الخليقة التى لم يكن (الف) فى زمان البتّة . وانّما اضطر الأولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ، ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل الثوانى السفاييّة ، وذلك ان المرء اذا اراد ان ينبىء عن العلّة ويعرّفها ، اضطرّ الى ذكر الزمان ، لأنه لابدّ (ب) العلة من ان يكون قبل معلولها، فيتوهّم المتوهّم ان القبليّة هى الزمان ، وان كل فاعل انّما يفعل فعله فى زمان، فليس ذلك كذلك، اعنى انّه ليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان، ولا كل علّة هى قبل معلولها فى زمان . فان اردت، ان تعلم هل المفعول (ج) زمانى ام لا ؟ فانظر الى الفاعل، فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لا محالة، وان كانت العلّة زمانيّة، كان المعلول زمانياً ايضاً . فالفاعل والعلّة يدلّ لان على طبيعة المفعول والمعلول ، ان كان تحت الزمان وان لم يكن تحته .

(الف) – قال الامام فى المباحث المشرقيّة : «قد عرفت ان الشىء انّما يكون فى الزمان اذا كان له تقدم وتأخّر ، وهما لا يوجدان الا للحركة اولاً وبالذات ولذى الحركة ثانياً وبالعرض ، وامّا الموجود الذى لا يكون حركة ولا فى الحركة – ذى حركة –خ– فهو لايكون فى الزمان، بل ان اعتبر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعية هى هى الدّهر ، وان اعتبر ثباته مع الامور الثابتة فتك المعيّة هى السّرمديّة . انتهى .

چون انبياء بزبان قوم درمقام تقرير حقايق مأمورند ، درمقام تقرير معنويات وبيان افعال حق وملائكهٔ مجرّده، با الفاظ دالّهٔ بزمان مثل ماضى ومستقبل مقصود خود را القاء نموده‌اند ، ولى عقل حكم كندكه افاعيل حق ووسائط فيض، اززمان انسلاخ دارد، ودر لسان ولايت نيز دلائلى برآن موجود است كـه يعرفها العارف باساليب كلامهم وحقيقة مرامهم، وليس عند ربّك صباح ولا مساء .

(ب) – قيل ولعلّ لهذا الوجه وقعت الالفاظ الموهمة للزمان فى كلام الشارع.

(ج) – المعلول – خ .

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الميمر الثانى (الف) من كتاب اثولوجيا

[المسألة الأولى فى ان‌النفس اذا كانت فى‌العالم‌العقلى لأىّ الأشياء تذكر]

ان‌سأل سائل[٦٠] فقال: ان‌النفس اذا رجعت الى‌العالم العقلى، فصارت مع تلك‌الجواهر العقليّة، فما الذى تقول، وما الذى تتذكر (الف) ؟

قلنا: ان‌النفس (ب) اذا صارت فى‌ذلك‌المكان‌العقلى، انّما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك‌العالم‌الشريف، الا انّه لا يكون هناك شىء يضطّرها الى ان تفعل وتقول، انّها انّما ترى‌الأشياء التى هناك عياناً، فلا تحتاج الى ان‌تقول ولا الى ان‌تفعل، لأن فعلها لايليق بذلك‌العالم، بل‌انما يليق‌بهذا العالم.

فان قال قائل: افتذكر ماكانت فيه من هذا العالم‌السفلى ؟

قلنا: انّها لا تذكر شيئاً مما كانت تتفكّر فيه هيهنا، ولا تتفوه بشىء ممّا نطقت به هيهنا، ولا بما تفاسفت (ج). والدليل على انّ ذلك كذلك،

(الف) – اعلم ان‌الحكماء اختلفوا فى ان ادراك‌النفس الانسانيّة حقايق‌الاشياء عندتجرّدها واتّصالها بالمبادى التى‌فيها هيئة‌الوجود كلّها، اهو على سبيل‌الرشح؟ او على‌نهج‌العكس ؟ اى من‌جهة افاضة صور‌الاشياء على ذاتها، او على نهج مشاهدتها فى ذات مباديها ؟ ولكلّ من مذهبين وجوه دلائل، وتحقيق‌الحق يطلب مما حققه صدر ارباب‌الحكمة والمعرفة ومفيدنا صناعة‌الحكمة.

(ب) – اى: اذا تجرّدت عن‌البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها.

(ج) – بل تستهين بهذه‌الاشياء وتأنّف منها، وذلك: ان‌النفس اذا حصلت منفردة بذاتها خالصة من كدر الطبيعة وذويها، صار لها وجود آخر اشرف من‌الوجود

←

كونها فى هذا العالم فانّها متى كانت نقيّة صافية لا ترضى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شىءٍ مما هو فيه ولاتذكر مما رات مما سلف، لكنّها تلقى بصرها الى العالم الأعلى دائماً واليه تنظر واياه تطلب وتذكر، وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها، فانما تضيف ذلك اليوم اليه وكل علم تعامه من ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها فتحتاج الى ان تذكره اخيراً، بل هو فى عقلها مرود[٦١] مسلم (الف) لاتحتاج[٦٢] الى ان تذكر، لأنه بين يديها دائم لاينقلب، وانماينقلب منها كل علم علمه من هذا العالم، فتحتاج الى ان تذكره، لأنّها لا تحرص (ب)

→

الانسانى، ومرتبةأعلى من مرتبةالبشريّة، ومثل النفس فى ذلك مثل الفرخ الذى تكون اولاً فى البيضة فاذا استكمل بصورته، القى عنه قشوره، وتصوّر بصورةاخرى اشرف من الصورة الاولى . يؤيّد ذلك مارواه صاحب بصائر الدرجات فيها، باسناده عن مفضّل بن عمر، عن ابى عبدالله عليه السلام، قال : «مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا اخرجت الجوهر منه، طرح الصندوق، ولم يعبأ به» قال : «ان الارواح لا تمازج البدن ، ولا تداخله ، انما هى كالكل للبدن محيطة» .

(الف) – فى بعض النسخ : بل هو فى عقلها مزوّد ... من الزاد والذخيرة – مدخر – وفى بعض النسخ : – مروّز – بمعنى المجرّب ... .

(ب) – من الأحوال التى كانت لها فى الطفوليّة والرضاع والتى كانت بعدها وبعدها تعدّ سعادة وتكره مفارقته من شهوةالطعام والوقاع وشهوةالرياسة والجاه وهى آخر شهوات الدنيا ، بل تستحقرها ولا يتذكّرها انفة منها وترفّعاً عنها، واذا كانت هذه حالها وهى بعد متّصلة بالبدن فكيف الحال بالتجرّد المحض مع الاتصال بالحق . اقول : والدليل عليه، ان كل مجرّد لا سيّما الصور العقلية المحضة غير زمانيّة ، چه اين صور را نفس قبل ازنزول باين عالم ادراك نمايد چه بعد از ورود دراين عالم واتصال بعالم تجرّد، اعم ازاينكه نفس روحانيةالحدوث باشد يا جسمانية الحدوث . گفته نشود كه كمالات حاصل درنفس بعد ازنيل بمقام تجرد ازبراى نفس حاصل ميشود بعد مالم تكن . جواب آنكه نفس بعد از ارتحال ازاين عالم بعالم
←

على ضبطه ولا تريدان تـراه دائماً . وانّما لا تحرص على ضبطه لأنّه علم مستحيل واقع عـلى جوهرٍ مستحيل ، وليس من شأن النفس ضبط الشىء المستحيل وامساكه، وليس فى العالم الأعلى جوهر مستحيل ولاعلم مستحيل واذا كان الاشياء هناك طاهرة بيّنة ثابتة دائمة علـى حال واحدة ، لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شىء ، بل يرى الأشياء دائماً على ما وصفناه .

[المسألة الثانية ، ان كل معقول لتجرّده عن الزمان غير زمانى]

ونقول : انّ كل عالم كاين[٦٣] فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر ، لا يكون بزمان ، لانّ الاشياء التى فـى ذلك العالم كوّنت بغير زمان، فلذلك صارت النفس لا تكون بزمـان، ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التى كانت تتفكّر فيها هيهنا ايضاً بغير زمان، ولا يحتاج ان تذكرها لانّها كـالشىء الحاضر عندها، فالاشياء العلويّة والسفليّة حاضرة عند النفس لاتغيب عنها اذاكانت فى العالم الأعلى العقلى .

[المسألة الثالثة، فى ان الأشياء العقليّة التى فى العالم الأعلى، ليست تحت الزمان، ولاكوّنت شىء بعد شىء ، ولاتقبل التجزّى فلذلك لاتحتاج الى الذكر]

والحجّة فى ذلك: الأشياء المعلومة فانها لا تخرج من شىء الى شىء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعنى من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صاعداً فاذا لم يكن الاشياء المعلومة فى العالم الأعلى على هذه الصفة كانت كلّها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لانّها تريها عياناً .

←

معقولات وارد ميشود واين اتصال واتحاد عبارتست از رفع حجب بين نفس وعالم اصلى خود .

ولا يخفى ان هذه المسألة من العويصات والذبّ عن الشبهة التى ذكرنا يحتاج الى تضلّع تام فى الحكمة المتعالية .

فان قال[٦٤] قائل: اما تجيز لكم هذه‌الصفة فى‌العقل وذلك ان‌الأشياء كلّها فيه بالفعل معاً كذلك ولا يحتاج — ان تذكر — خ — الى تذكر شيئاً فيها لانّها عنه (الف) وفيه لاتجيز ذاك فى‌النفس، لأن‌الأشياء كلّها ليست[٦٥] فى‌النفس بالفعل (ب) معاً بل‌الشىء بعدالشىء فاذا كانت‌النفس بهذه‌الصفة ، فهى محتاجة الى‌الذكر كانت فى هذا العالم ام فى‌العالم‌الأعلى .

قلنا : وما الذى يمنع‌النفس اذا كانت فى‌العالم‌الأعلى من ان تعلم‌الشىء المعلوم دفعةً واحدةً ، واحداً كان‌المعلوم او كثيراً، لا يمنعها عن ذلك شىء البتة ، لأنّها مبسوطة — ذات علم مبسوطة، تعلم الشىء الواحد مبسوطاً كان او مركّباً دفعة واحدة ، مثل‌البصر فانّه يرى‌الوجه كلّه دفعة واحدة ، والوجه مركّب من‌اجزاء كثيرة والبصر مدركه وهو واحد غير كثير. كذلك النفس اذا رات شيئاً مركّباً كثيرالاجزاء علمته كلّه دفعة واحدة معاً جزء بعد جزء ، وانّما تعلم‌الشىء‌المركب (ج) دفعة واحدة معاً لأنّها[٦٦] تعلمه بلا زمان ، وانّما تعلم الشىء بلازمان، لانها فوق‌زمان، وانما صارت فوق‌الزمان،

(الف) — عنده ولا تجيز ذلك ... — خ ل .

(ب) — واعلم ان‌النفس باعتبارنفسيّته لها وجود تدريجى وكمالات كذالك وباعتبار جهة تجرّدها التام فهى من‌العقول اللاحقة التى ترى‌الأشياء فى‌العقل وفى ذاتها معاً لاتحادها مع‌الصور العقلية التى تكون‌منشأ اتحادها مع‌العقل‌الفعّال اورب نوعها .

(ج) — والمراد من‌المركب، مركب بحسب‌تحليل عقلى‌است نه مركب ازاجزاء خارجيّه كه ملاك معلوميّت را فاقدست وان سئلت‌الحق: مدرك درعقل نحوهٔ وجود اشياست نه ماهيّات آنها، مگر بالعرض، چون مدرك بعلم حضورى وجود مجردست وملاك كلّيت سعهٔ واطلاق وجودى است باعتبار احاطه بمادون وانطباق سريانى به ماديات ومجرّدات جزئيه ازناحيهٔ خطوط شعاعيهٔ معنوى بين عقل ومادون آن لأن بسيط‌الحقيقة كل‌الاشياء هذا بناء على ما حصّله صدرالحكماء والعرفاء وان لم تبلغ اليه فلسفةالقدماء .

لانّها علّة الزمان .

فان قال قائل : وما عنيتم ان تقولوا : اذا اخذت النفس فى قسمة الاشياء وشرحها، افليست انّما تقسم الشىء بعد الشىء ، وتعلم ان له اولاً وآخراً، فاذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة .

قلنا: ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشىء اوتشرحه[٦٧]، فانما تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم ، فاذا كانت القسمة فى العقل لم يكن هناك متفرّقة، بل يكون هناك اشدّ منها توحّداً اذا كانت فى الوهم اوالحواس، فان العقل تقسم الشىء بغير زمان، ولم يكن الشىء المبسوط اول ولا آخر ، بل هو هو اول كلّه، لانّ اوله يدرك آخره لانّه ليس بين اول القسمة وآخرها زمان يتوسط الاول والآخر منها (الف) .

فان قال قائل: افليس قد علمت النفس اذا قسمت الشىء[٦٨] ان منه ماهو اول ومنه ماهو آخر .

قلنا : بلى، غير انّها لا تعلمه بنوع زمان، بل انّما (ب) تعلمه بنوع شرح وترتيب. والدليل على ذلك، البصر اذا رأى شجرة ، تراها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة ، يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها بنوع وترتيب وشرح ، لا بنوع زمان، لان البصر انّما رأى اصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة، فالبصر يعرف اول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ماقلنا،

(الف) —جسم ازآنجا كه مركبست وصورت آن للمادة است وخود صريح ذات ندارد، داراى ابعادست وملاك تفرق وجدائى جزء از جزء وكل از اجزاء مانع از آنستكه بالذات مدرك گردد ويا مدرك شود،ولى عقل چون صرف معناست بتمام ذات مدرك و مدرك واقع ميشود .

(ب) – ولكل مجرد جهة ظهور وبطون كه منشأ اتصاف آن باوليّت وآخريّت وتقدم وتأخّر واجمال وتفصيل وفرق وجمع ميشود وبحسب ذات حكمى دارد و اعتبار سريان وظهور حكمى ديگر ، وداراى وجودى لنفسه ووجودى لدى المدرك است وله كينونة سابقة ووجود لاحق عليها .

فان(الف) كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اول الشىء وآخره بالترتيب لا بالزمان، والشىء الذى يعلم اوله وآخره بالترتيب لا بالزمان تعرف ذلك كلّه دفعة واحدة معاً .

فان قال قائل : ان كانت النفس تعلم الشىء الواحد المبسوطة والمركّب الكثير القشور دفعة واحدة ، فكيف[٧٠] صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولاً وبعضها آخراً .

قلنا: ان قوة النفس[٧١] واحدة مبسوطة، وانّما تتكثّر قواها فى غيرها لا فى ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسوطة فعلها فانّه واحد ايضاً ، والنفس وان كانت تفعل افاعيل كثيرة، لكنّها انّما تفعلها كلها معاً ، وانّما يتكثّر افاعيلها ويتفرق فى الأشياء التى تقبل فعلها، فانّها لماكانت جسمانية متحركة، لم تقو ان تقبل افاعيل النفس كلها معاً، لكنّها قبلها قبولاً متحركاً، فكثرة الأفاعيل اذاً فى الاشياء لا فى النفس .

[خاتمة المسألة فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته]

ونقول : انّ العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شىء الى شىء ، ولا حاجة لا بالرجوع الى غير ذاته فى علم الشىء ، بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله، فان الشىء الذى[٧٢] يريد علمه، فيكون كأنّه هيولى له، وذلك انّه يتصوّر بصورة المعلوم والمنظور اليه، فاذا تصور العقل بصورة المعلوم والمنظور اليه، صار مثله بالفعل، واذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل، كان حينئذ – هو هو – بالقوّة لا بالفعل، وانّما يكون العقل هو ماهو بالفعل ، اذا لم يلق بصره على الشىء الذى يريد علمه، فانّه حينئذ يكون هو ماهو بالفعل.

فان قال قائل : ان العقل اذا لم يرد علم الشىء ولم يلق بصره على شىء ، فلا محالة انّه فارغ خال من كل شىء ، وهذا محال، لأنّ من شأن العقل ان

(الف)احساس غير ادراك بصرى است، ادراك ومشاهدهٔ حضورى بصرى بعد از انفعال وفعل لازم هر احساسى است واين احساس مقدمه ادراك است وشىء تا بخيال منتقل نشود مدرك نگردد .

يعقل دائماً ، فان كـان يعقل دائماً فانّـه لا محالة[٧٣] يلقى بصره على الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ماهو بالفعل (الف) ابداً ، وهذا قبيح جداً .

[شروع في الإتّحاد]

قلنا : العقل هو الأشياء كلّها كما قلنا مراراً ، فاذاً عقل ذاته ـ فقد عقل الاشياء كلّها ، فان كان هـذا هكذا، قلنا: ان العقل اذا رأى ذاته، فقد رأى الأشياء كلّها، فيكون هو ماهو بالفعل، لانّـه انّما يلقى بصره على ذاتـه لا على غيره، فيكون قد احاط بجميع الأشياء التي دونه، فاذا القى بصره[٧٤] على الأشياء كان محاطاً به، وكان هو ماهو بالقـوّة لا بالفعل كما قلنا ايضاً .

[تتمّة المسألة]

فان قال قائل : ان القى العقل بصره مـرّة على ذاته مـرّة ، على الأشياء ، وكان هذا فعله، فلا محالة اذن انّـه مستحيل، وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيءٍ من انواع الإستحالة ايضاً .

قلنا: هو وان كان[٧٥] يلقى بصره على ذاته مـرّة ، وعلى الأشياء مـرّة، فانّـه انّما يفعل ذلك في اماكن مختلفة ، وذلك انه اذا كـان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه الا على ذاته فقط، واذا كان في غير عالمه، اي : في العالم الحسي، فانّـه يلقى بصره مـرّة على الاشياء ومـرّة على ذاته فقط، وانّـما صار ذلك لحال البدن الذي صار فيه يتوسط النفس ، فاذا كان مَـشـُوباً بالبدن جـداً القى بصره على الأشياء، واذا تـلخّـص (ب) قليلاً القى بصره على ذاته فقط، فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا .

اماالنفس، فـانّـها يستحيل اذا ارادت علم الأشياء ؛ وذلـك انّـها يلقى بصرهـا على الاشياء لحركتها المائلة[٧٦] ، وانما صارت النفس كـذلك ، لانّـها موضوعة في افق العالم العقلي، وانما صارت لها حركة مائلة، لانّـها اذا ارادت

(الف) – دائماً ابداً – خ ل . (ب) – تخلّص – خ ل .

علم شيء ، القت بصرها اليه، ثم رجعت الى ذاتها، وانما[٧٧] صار ذات حركة، لانّها انّما تتحرّك على شيء ساكن ثابت (الف) لا يتحرك، وهو العقل ، فانّما صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة، لم يكن بدّ من ان تكون النفس متحركة ، والا[٧٨] لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً ، وهكذا يكون ساير الأشياء. وذلك[٧٩] ان الشيء اذا كان محمولاً على شيء ساكن، كان المحمول متحرّكاً، والا لكانت الحامل والمحمول شيئاً واحداً، وهذا محال[٨٠]، غير انه ينبغى ان يعلم ان النفس اذا كانت فى العالم العقلى ، كان حركتها الى الإستواء اكثر منها الى الميل، واذا كانت فى العالم السفلى، كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الإستواء .

فان قال قائل: ان العقل [٨١] يتحرّك ايضاً ، غير انّه يتحرّك منه واليه ، فان كان يتحرك، فلا محالة انّه يستحيل .

قلنا : انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علّته ، وهى العلة الاولى ، فانّه حينئذ يتحرك، غير انّه وان تحرّك ، فانّما يتحرك حركة مستوية .

فان[٨٢] لجّ احد فقال: ان العقل يتحرك ايضاً عند نيله الأشياء ، وذلك انّه يلقى بصره على الاشياء ، والالقاء حركة ــ ما ــ .

قلنا : ان العقل وان تحرّك، فاما ان يكون منه اليه، واما ان يتحرّك منه الى الأشياء ، فباىّ الحركتين تحرّك، فحركته مستوية غاية الإستواء لا ميل فيها ، والحركة المستوية التى فى غاية الإستواء يكاد يكون شبيه السكون ، وهذه الحركة ليست استحالة ، لانّها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها ، فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانّه غير مستحيل، وهو

(الف) ــ وانّه لايمكن تحرك النفس نحو العقل الا بالحركة الذاتية التى تنبعث من جهة كونها عقلاً بالقوة ولا يمكن تبدّل قوّتها الى الفعليّة الا من جهة حصول التغير فى ذاتها باعتبار كونها نفس القوة وهذا انما يتأتى اذا اعتقدنا بحدوثها وكونها قبل صيرورتها عقلاً بالفعل خيالاً بالفعل وعقلاً بالقوة وانها تكون فى مرتبة العقل الهيولانى مادة الصور ، والصور تكون من كمالاتها الاولية لا الثانويّة، لأن العرض لا يصير ملاك تحصّل الجوهر ولا يكون بصراً معنوياً له .

ثابت قائم ساكن كما قلنا ايضاً ، وانّما صار اذا القى بصره على ذاته وعلى الأشياء لا يتحرّك ، لان فيه جميع الاشياء ، والاشياء وهو شىء واحد، كما قلنا مراراً.

[المسألةالرابعة فىالنفس وانّها اذا كانت فىالعالم العقلى الأعلى ، توحّدت بالعقل]

واما النفس، فانّها اذا كانت فىالعالم العقلى، لم يستحيل ايضاً ، لأنّها تكون هناك صافية نقيّة لا يشوبها شىء من الأشياءالجسمانيّة ، فتعلم الاشياء التى دونها علماً حقّاً . وذلك انالنفس اذا كانت فىالعالمالعقلى ، فانها يتوحّد(الف) بالعقل[۸۳]، وليس بينها وبين العقلشىء متوسّط" البتّة. وكذلك اذا خرجت (ب) النفس من هذا العالم (ج) وصارت فى ذلكالعالم

(الف) – تتحدّ –خ ل .

(ب) – حركت – خ ل . يريد بيان احكامالنفس بما هى عقل ومتحد معه فى القوسين الصعودى والنزولى چون نفس قبل ازتنزّل درعالمماده وطبيعت عينعقل است وتمايز نفوس باعتبار وجود درعقل بجهات فاعليه است ومنشأ تكثّر جهات فاعلىاست، ونفس باعتبار اتّحاد با عقل محكوم باحكام عقلاست ودر صعود وجود واتحاد با عقل وصورت تمامى وغايت اصلى خود ازباب آنكه ازناحيهٔ حركات جبلّى وجوهرى متحد با عقل شدهاست وازماده بكلّى رفع يد نموده تماماحكام و آثار عقل برآن مترتّب است ولى مادامى كه با ماده باعتبار وجود نازل سروكار دارد متحرك است بجانب اصل خود لذا بعد از طى درجات برزخ واتصال بعقل چهبسا ازجميع مراتب عقول عبور نموده ودر مقامى مقدّم برعقول قرار گرفته و كلّيهٔ عقول طوليه وعرضيه تحت سيطرهٔ آن قرار گيرند واز ابعاض وجود نفس محسوب شوند .

بنا برمبناى مؤلّف عظيم، هيچ نفسى ازموطن عقول تجاوز نمىنمايد ونهايت وجود نفس عقل مدبّر وفاعل مابهالوجود واتحاد با آن ميباشد وداراى مقامى برتر از عقل نميشود. اگر دركلام متألّهان ازحكما فناء درتوحيد ذكر شود، مراد فناى ←

الاعلی، سلکت الی العقل والتزمته، فاذا التزمته فوحّدت به من غیران تهلك ذاتها، بل یکون ابین واصفی وازکی، لانّها حینئذ هی والعقل یکونان شیئاً واحداً او اثنین کنوع ونوع[٨٤] فاذا کانت النفس علی هذه الحالة، لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه، بل تکون غیر مستحیلة فی عالمها. وذلك انّها تعلم ذاتها، وتعلم انّها قد علمت ذاتها بعلم واحد لیس بینهما فصل، وانما صارت کذلك، لانّها تصیر هی المعقول والعاقل، وانما صارت کذلك، لشدة اتصالها بالعقل وتوحّدها به حتی کانها وهوشیء واحد[٨٥] فاذا فارقت النفس العقل وابَت ان تتصل به وان تکون هی وهو واحداً واشتاقت الی ان تنفرد بنفسها، وان تکون هی والعقل واثنین لا واحداً، ثمّ اطّلعت الی هذا العالم،

[المسألة الخامسة فی الذکر ومن أین بدؤه وانّه یشوق الأشیاء الی المکان الذی هو فیه]

والقت بصرها علی شیء من الاشیاء دون العقل، استفادت الذکر حینئذ، وصارت ذات ذکر. فان ذکرت الاشیاء التی هناك لم تنحط الی هیهنا، وان ذکرت هذا العالم السفلی وانحطت من ذلك العالم الشریف غیر انها اما ان تنحطّ الی الاجرام السّماویّة فبقی (الف) هناك (ب)، واما ان تنحط الی

→

علمی است نه عینی.

در نزد اولیاء محمّدییّن واهل بیت طاهرین او - علیه وعلیهم السلام - و موحّدان تابعان آنها که به‌تبع آنان سالك طریق باطنند، آخرین منزل فناء در احدیّت است وبقاء بآن مقام ومرتبه ونیل بأعلی مقامات تفرید وتوحید وفناء جهت امکانی بالکلیة به‌نحوی که شامل خودفنا نیز شود، که تا سالك بمقام فناء عن الفنائین نرسد خود را بیند نه حق را، که:

تا تو درفکرخودی، حق را بخود پوشیده‌ئی

با چنین کُفری، زکفر ما، کجا داری خبر

(الف) - فتبقی - خ ل.

(ب) - هاهنا. باید توجّه داشت که نفس دارای مراتب و درجات از

←

العالم‌الارضی ، فـان انحطت الی‌الاجرام‌السّماوية ، فانّها لا تذکر الا تلك

→

وجودست ، قبل ازتحقق بوجود مادی ونفسی، دارای وجود وتحقق بل‌که کینونت درعقل رب‌النوع وجود خودست، این وجود همان وجود عقل است نه نفس، ولـی تحقق آن بکون عقلی علت تنزل اوست بوجود دنیوی ونفس بعد ازورود در عالم حس ذاتاً بطرف عقل توجه دارد تا بوجود عقلی متحـوّل شود وبعد از تحقق درعقل دارای صعود ونزول‌است ونفوس کمّل بوجودعقلی ازوسایط مستغنی وخود باعتبار توجّه بمادون منشأ فیض وممرّ ظهور وجـود از مبدأ حقّند ودر هرعالمی دارای حکمی میباشند کما نذکره مفصّلاً انشاءالله .

یجب ان یعلم ان درك مطالب هذه‌المیمر لا سیّما ماذکره فی کیفیّة الاتّحاد واتصاف‌النفس بالوهم والتذکّر وعدم اتصافها بهما فی‌النشأة العقلیة من‌الغوامض التی قل من یهتدی الیها سبیلاً .

باید دانست‌که نفسیّت نفس واتصاف آن به‌توهّم وذکر تعقّل وتخیّل درنشأت بعد ازدنیا باقی‌است وجمیع قوای‌باطنی نفس ازماده تجـرّد دارند، لذابقا اختصاص بجهت تعقّل ندارد وعدم اتصاف بقوای جزئی اختصاص بوجود عقلی نفس قبل از هبوط دارد نه صعود وعروج .

ونیز باید توجّه داشت که بین اتّحاد نفس با صور عقلی وعقل فعّال یا ربّ النوع که مستفاد ازظواهر کلام مؤلّف وشیخ ودیگر قدما ومتأخّران ازحکما و اتحاد بمشرب صدرالمتألّهین فرق بسیارست ، اتحاد بمشرب ملاصدرا چه در قوس صعود وچه درنزول دارای معنائی اشمخ وبطونی غامض است وبین‌المشربین فرقان عظیم واعلم ان للعقل‌الفعّال وجوداً فی‌نفسه ووجوداً للنفس، والاتحاد انّما یکون باعتبار وجودالعقل للنفس اذا ماتجاوزالنفس عن‌حدّ العقل وان‌الحکماء یأبون عن التفوه به، لأنهم لا یعلمون للنفس وجوداً اقوی من‌العقل – چون قائلند که آخرین مرحله تکامـل نفس تحقق درمرتبهٔ عقل‌است بوجود ضمنی وتبعی یـا وجودی در رتبهٔ عقل علـی عکس‌النزول لأنــه لا تکرار فی‌التجلی . ولی صدرالحکما برهان اقامه نموده است برآنکه نفوس‌کمّل ازمقام عقل مدبّرنفوس تجاوز نموده وپاره‌ئی

←

الاجرام السماويّة فقط وتتشبّه بها، وكذلك اذا انحطّت الى هـذا العالم الأرضى، تشبّهت به ولم تذكر غيره .

[المسألةالسادسة فىالذكر والمعرفة والتوهّم]

وذلك انالنفس اذا ذكرتشيئاً منالاشياء، تشبّهت به، اى بذلكالشىء الذىذكرته،لأنالتذكر[٨٦] اما انيكونالتعقل،واما انيكونالتوهم،والوهم (الف) ليس له ذات ثابت قائم على حالة واحدة، ولكنّها تكون على حالالأشياء التى تراها، ارضيّة كانت ام سماويّة ؟ الا انّه علـى نحو ماترىالاشياء الأرضى و (ب) السمائى، فعلى قدرذلك يستحيل فيصير مثله .

[المسألةالسابعة فى انالأشياء كـلّها فىالوهم ، غير انّها بنوع ثانٍ لا بنوع اول]

وانّما صارالوهم يتشبّه بالأشياءالسماويّةوالأرضيّة ، لانها كلها فيه، غير انها فيه بنوع ثـان لا بنوع اول. فلذلك لا يقدر على ان يتشبّه بالأشياء السماويّة والارضيّة تشبّهاً تاماً . وانما صارالوهم لا يقوى على ان يتشبه بصورالاشياء تشبهاً تامّاً ،لانّه متوسط موضوع بينالعقل والحس، فتمثل اليها جميعاً ولايحفظ احدهما دونالآخر حفظاً يقينيّاً، ولا مخلص لاحدهما دونالآخر .

فقد بان، انالنفس اذا ذكرتشيئاً واحداً منالأشياء ، تشبّهت به (ج) وصارت مثله، شريفاً كان ذلكالشىء ام دنيّاً[٨٧] فنريد الآن ان نرجع الـى

→

ازآنها درمقام علت جميع عقول قرار مى‌گيرند ، ناچار نفس درمقام مرور ازعقول با هرعقلى بتمام وجودمتّحد شود وعقل مورد اتحاد بوجود للنفس، متحد شود .

(الف) – والتوهّم – خ ل .

(ب) – او – ام – خ ل .

(ج) – للزوم الاتحاد بينالمدرك والمدرك والتماثل بينالمدرك بـالذات والمدرك بالعرض ، ولأنالأشياء بحقايقها تحصل فىالمدرك لا بأشباحها .

ماكنا فيه :

[المسألة الثامنة في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي انّما
ترى الخير المحض بالفعل]

فنقول : ان النفس اذا كانت في العالم الأعلى، اشتاقت الى الخير المحض الاول، و«الخير الاول» انّما يأتيها الخير الاول[٨٨] بتوسط العقل ، بل هو الذى يأتيها، وذلك ان الخير المحض الاول لايحيط(الف) بهشىء ولايحجبهشىء(ب)، ولا يمنعه مانع(ج) ان يسلك حيث شاء . فاذا ارادالنفس ايّاهــا ولم يمنعه مانع من ذلك – جرمانيّاً كــان او روحانيّاً – ، وذلك انّه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشىء الآخير بتوسط مايليه[٨٩] فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطّلعت الى العالم السفلى واشتاقت الى بعض ما فيه، فــانّها يكون من ذلك الشىء على قدر ذكرها ايّاه او توهّمها لــه ، فالنفس ، انّما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم ، لأنّها لا تشتاق اليه حتى يتوهّمه ، وقد قلنا ان الوهم هو الذكر .

[المسألة التاسعة فى ان الجواهر الفاضلة ليس من شأنها الذكر ، وفى الذكر و
ماهو وكيف هو وفى العقل ، وان المعرفة هناك ذو الجهل،
والجهل فخر للعقل هناك]

فان[٩٠] قال قائل:ان كانت النفس يتوهّم هذا العالم قبل ان ترده ، فــلا محالة انّها تتوهمه ايضاً بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى ، فان كانت تتوهّمه فانّها لا محالــة تذكّره ، وقــد قلتم انها اذا كانت فى العالم العقلى لا تتذكّر شيئاً من هذا البتة .

(الف) -اى لا يعرفه شىء معرفة تامّة ،ولا علم بشىء به، ولا خير عنده منه الا من جهة حاجته اليه، وفيض ذلك عليه .

(ب) – تمام وجه التعلّق .　　　(ج) –اى ان يفيض على ماشاء .

[المسألة العاشرة بيان كيفيّة علم العقل وانّه يحيط بما دونه ولا يعلم مافوقه بالاحاطة التامّة]

قلنا: ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه، لكنّها (الف) تتوهم بوهم اعلى، وهذا العقل (ب) انّما هو جهل (ج) لا معرفة، غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة. وذلك ان العقل يجهل مافوقه بجهل هو اشرف من العلم، فان ذكرت الاشياء التى هناك، لم ينحطّ الى هيهنا، لانّ ذكر تلك الاشياء الشريفة، يمنعها من ان ينحدر الى هيهنا، وان ذكرت العالم السفلى انحطّت من العالم الشريف، الا ان ذلك يكون بجهة وجهة. وذلك ان العقل يجهل مافوقه من علّته، وهى العلّة الاولى القصوى، ولا يعرفها معرفة تامة (د)، لانّه لو عرفها معرفة تامة، لكان هو فوقها وعلة لها، ومحال ان يكون الشىء فوق علّته، وعلة لعلته، وذلك انّه يكون المعلول علة لعلته، والعلة معلولة لمعلولها، وهذا قبيح جداً، فالعقل يجهل ماتحته من الاشياء كما قلنا قبل، لانّه لا يحتاج الى معرفتها لانّها وهو علّتها، وجهل العقل ليس عدم المعرفة، بل هو المعرفة التامّة القصوى، وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء

(الف) – اى لكنّ النفس تدرك هذا العالم بادراك عقلى.

(ب) – اى هذا الضرب من الادراك الذى سمّى وهماً عقلياً.

(ج) – بهذا العالم بنفسه وشخصه.

(د) – لا يعلمها الا شيئاً من حالها غير انّيتها، وانّما عرف انّيتها من اجل انه يرى الفيض دائماً عليه ونحوها، وكذلك شأن كل مقام ومرتبة، فالأسفل من هذه المقامات أبداً لايحيط بمافوقه بل يجهله. فالنفس لا علم لها بالعقل، وكذا الطبيعة لا علم لها بالنفس الا من جهة حاجتها اليها وفيض تلك عليها، وتعرف حقيقة ذلك من حال النفس، لأنّها بحركتها وجولانها بالروية تطلب الوقوف على امر ماقبلها هى فى تلك الحركة اذا تاها ما تطلب، وكأنّما اعطيت شيئاً، فاخذته من غير ان تعلم صورة من اعطاها وكيف اعطاها اكثر من انّها طلبت واعطيت.

بأنفسها، بل هو فوق ذلك وافضل واعلى، لأنه علتها، فمعرفةالاشياء بأنفسها عندالعقل جهل، لانّها ليست معرفة شديدة صحيحة ولا تامة . فلذلك قلنا : انالعقل يجهلالأشياء التى تحته، نعنى بذلك انّه يعرفالاشياء التى تحته معرفة تامّة لا كمعرفتها بانفسها، ولا حاجة له الى معرفتها، لانّه علّة فيها (الف) معلولاتها كلّها، فاذا كانت فيه، لم يحتج الى معرفتها، وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرنا آنفاً، ولا تحتاج الى معرفة شىء منالاشياء الا الى معرفةالعقل والعلّةالاولى، لانّهما فوقها، فان كان هكذا رجعنا فقلنا :

[النفس لا تتذكّر شيئاً عمّا علمته ولا تقبلالآثار حين مفارقتها هذا العالم ورجوعها الىالعالم الأعلى العقلى]

انالنفس اذا فارقت هذا العالم ، وصارت فىالعالمالعقلى ، لم تتذكّر شيئاً ممّا علمته، ولا سيّما اذا كانالعلم الذى اكتسبته دنيّاً ، بل تحرص على رفض (ب) جميعالأشياء التى نالت من هذا العالم[٩١] والا اضطرّت ان تكون هناك ايضاً تقبلالآثار التىكانت تقبلها هيهنا، وهذا قبيح جداً انتكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهى فىالعالم الاعلى، لانّها ان قبلت تلكالآثار

(الف) – چون عقل بعلم حضورى بعلل خود بهاندازه وجود خود، نه بقدر وجود علّت خود وبمعلولات خود بهنحو أعلى واتم ، وعلى نحوالسعة والاطلاق عالمست وچون معلول را در رتبهٔ وجود خود بعين وجود خود مشاهده نمايد، علم بمعلول غير علم بوجود خود كه علت است نميباشد ووجود خاص معلول، علم در مرتبهٔ متأخّر ازوجود علت است ناچار اين علم تابع وفرع است و ظل و وجه است –ولا حاجة الى معرفتها – چون علم عقل بمعاليل خود بهنحو اكتساب و ارتسام و امرى خارج از ذات علت نمىباشد تا اكتساب آن منشأ كمال وحصول فعليّت و رسيدن ازقوه بفعل باشد .

(ب) – رفع – خ ل .

فانما تقبلها فى وهمها ، واذا توهمها تشبهت بها كما قلنا آنفاً ، والنفس لا تتشبَّه بشىء من آثار هذا العالم اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى ، لانَّه يلزمها من ذلك ان تكون فى العالم الاعلى مثلها اذا كانت فى العالم السفلى، وهذا قبيح جداً . فقد بان وصحَّ كيفيَّة النفس وحالها عند ورودها العالم العقلى ورجوعها اليه، وانَّها لا تحتاج الى ذكر الأشياء الحسِّية الدائرة الدنيَّة .

وبان ايضاً بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية، حال العقل وكيف يذكر او كيف (الف) يتوهَّم ، وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والأشياء المعروفة والمتوهمة على مبلغ قوَّتنا واستطاعتنا بقول مستقصى[٩٢] فنريد الآن ان نذكر العلَّة التى لها وقعت الأسامى المختلفة على النفس، ولزمها ما يلزم الشىء المتجِّزى المنقسم الذات

[من هذا الموضع الى آخر الميمر الثالث يذكر كيفيَّة انقسام النفس

ويبيِّن ان النفس ليست بجرم]

فينبغى ان يعلم هل يتجَّزى النفس ام لا تتجَّزى ؟ فان كانت تتجَّزى، فهل تتجزى بذاتها ام بعرض؟ وكذلك اذا كانت (ب) لا تتجَّزى، افبذاتها لا تتجزى ام بعرض ؟ .

فنقول: ان النفس تتجزى بعرض، وذلك انَّها اذا كانت فى الجسم، قبلت التجزية بتجِّزى الجسم؟ كقولك: ان الجزء المفكِّر، غير الجزء البهيمى، وجزئها الشهوانى غير جزئها الغضبى . وانَّما نعنى الجزء هيهنا جزء الجسم الذى يكون فيه قوَّة النفس المفكِّرة والجزء الذى يكون فيه قوَّة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قوَّة الغضب ، فالنفس انَّما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها، اى يتجزى الجسم الذى هى فيه فامَّا هى نفسها (ج) فلا تقبل التجزية البتة.

(الف) – وكيف يذكر وكيف يتوهَّم ... – خ ل .

(ب) – وكذلك ايضاً اذا كانت ... – ل .

(ج) – هى بعينها ... – خ ل

فاذا قلنا : انالنفس لا تتجزى ، فانّما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى ، واذا قلنا : انالنفس تقبلالتجزية ، فانّما نقول ذلك بقول مضاف عرضىٍّ ، لأنّها انّما تكون متجزِّية اذا هى صارت فىالاجسام، وذلك انا اذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج الىالنفس لتكون حيّة ، والجسم يحتاج الىالنفس[٩٣] فتكون منبثة فى جميع اجزائه . قلنا: انالنفس متجزية ، وانّما نعنى بذلك انّها فى كل جزء من اجزاءالجسم ، لانّها يتجزى بتجزىالجسم (الف) .

والدليل على ان ذلك كذلك، اعضاءالبدن ، وذلك ان كلّ عضو حساس من اعضاءالبدن ، انّما يكون حسّاساً دائماً اذا كانت قوّةالنفس فيه، فاذا كانت قوّةالنفس الحساسة فى جميعالأعضاء ذواتالحس ،قيل لتلكالقوّة انّها تتجزى بتجزِّىالاعضاء التى هىفيها، وقوةالنفس وانكانت منبثة فى جميعالأعضاء ، لكنّها فىكل عضو تامةكاملة، وليست متجزية كتجزى (ب) الاعضاء، وانّما تتجزى بتجزى الأعضاء ، كما وصفنا وبيّنا مراراً .

فان[٩٤] قال قائل: انالنفس لا تتجزى فى حاساللمس فقط، واما فى سايرالحواس فانّها تتجزى .

قلنا : انالنفس تتجزى فىحاساللمس وفىسايرالحواس، لأنّها ابدان، والنفس فىالابدان . فالنفس اذا تتجزّى بتجزِّى الحسايس كلّها اضطراراً علىالنوع الذى ذكرنا آنفاً ، غير انّها اقل تجزيّاً فىاللمس منها فى ساير الحسايس (ج) . وكذلك قوّةالنفس[٩٥] النباتيّة (د) وقوّتها الشهوانيّة الكاينة فىالكبد، والقوّة التى فىالقلب وهىالغضب اقل تجزياً ، وهذه القوىليست مثلقوىالحسايس، لكنّهاعلىنوعآخر، وذلك انقوىالحسايس هى اجزاء (ه) بعدهذهالقوى، فلذلك صارت اشدّ تجسّماً . واماالقوة

(الف) – الأجسام ... – خ ل . (ب) – بتجزّى – خ ل .

(ج) – الحواس – خ ل . (د) – النامية – خ ل .

(ه) – اخيراً – خ ل .

النباتيـة (الف) والشهوانيـَّة فاقل تجسـُّماً .

والدليل على ذلك، انـَّها لا تفعل افاعيلها بآلات البدن، لأن الآلة تمنعها من ان تفعل افاعيلها فى جميع البدن، وتحول بينه وبين ذلـك .فقد بان اذاً ، ان القـَّوة النفس القابلة للتجزية غير قـَّوتها التى لا تقبل التجزية ، وهذه القوى لا تمتزج ، فتكون واحدة، بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير ان تقترن بعضها من بعض (ب) ، فقـَّوة النفس على ضربين :

احـديهما تتجزى بتجزى الجسم ، مثل القـَّوة النامية والقوة التى هـى شهوانيـَّة ، فانـَّهما منبثـَّان فـى ساير الجسم من النباتات والقوى المتجزية بتجـّزى الجسم تجمعها قـَّوة اخرى ايضاً (ج) ارفع واعلـى ، فقد يمكن اذاً ان تكون قـوة النفس المتجزية بتجزى الجسم غير متجزية بالقوة التى فوقها التى لا تتجـَّزى ، وهى اقوى القوى المتجزية مثل الحسايس، فانـَّها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانيـَّة ، وكلـَّها تجمعها قـَّوة واحدة هى اقوى الحواس، وهى تـَردُ عليها بتوسط الحسايس، وهى قـَّوة لاتتجزى، لانـَّها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيـَّتها ، ولـذلك صارت الحسايس كلـَّها تنتهى اليها، فتعرف الاشياء التى تؤدى اليه (د) الحسايس وتميـّزها معاً من غير ان تنفعل او تقبل الآثار الاشياء المحسوسة ، فلذلك صارت هـذه القـَّوة تعرف الأشياء المحسوسة وتميـّزها معاً فى دفعة واحدة .

وينبغى ان يعلم هل لهذه القوى التى ذكرناها ولساير قوى النفس مواضع فى البدن تكون فيها، او ليس لها مواضع البتة .

فنقول[٩٦] : ان لكل قـَّوة من النفس موضعاً معلوماً من مواضع البدن تكون فيه، لا، لانـَّها تحتاج الى الموضع لثباتها وقوامها ، لكنـَّها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيـَّئ (ه) لقبول ذلك الفعل، والنفس هى التى صيـَّرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها، لانـَّها انـَّما تهيـِّىء العضو بالهيئة التى تريد

(الف) – والنامية – خ ل . (ب) – ببعض – خ ل .

(ج) – قوة أخرى ايضاً وارفع منها ... – خ ل .

(د) – اليها ... – خ ل (ه) – المتهيّىء – خ ل .

ان يظهر فعلها منه، فاذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها، اظهرت قوتها من ذلك العضو ، وانّما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الأعضاء ، وليس للنفس قوى مختلفة ولا هى مركّبة منها، بل هى مبسوطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاءً دائماً ، وذلك انّها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب، فلما صارت النفس تعطى الأبدان القوى (الف) نسب تلك (ب) القوى

(الف) – القوى ونسب تلك ... – خ .

(ب) –واعلم ان من كلام هـذا العظيم يظهر انّه يقول ببساطة النفس بما هـى نفس وصورة نوعية درحالتى كه نفس باعتبار آنكه صورت نوعيّهٔ مقوم مادهٔ بدنى وملاك تحصّل آن ومنشأ تنوع آنست ، مركب است نه بسيط، لذا بهتجزّى بـدن بالذات متجزّى است نـه بالعرض ، چه آنكه نفس درابتداى وجود ، عين مواد و اجسام است، وهرصورت نوعيه‌ئى بايد بالذات با مادهٔ خود متحدالوجود باشد، مگر آنكه صورت باعتبارتحصيل تجـرّد تدريجاً ازماده منسلخ شود، دراينصورت صورت بدن نيست تا بحث‌شود دربساطت وتركيب وقبول تجـزّى وتقـدّر وغيراينها ازاحكام وآثار مختصّهٔ بروى .

والدليل على الاتحاد الحمل لأنّه يقتضى الاتحاد الوجودى ، لأن الانسان هـو الجسم النامى الحساس المتحرك بالاراده والمدرك للكلّيات .

فان قيل : نفس بالذات مجـرّد ازماده وبحسب اصل وجود مجـرّد عقلانى است، گوئيم : آنچه ذاتاً ازماده مجردست، عقل است نه نفس، ونسبت آن بكليهٔ ابـدان متساوى است ومجـرّد بالـذات ببدن ملتجى نميشود وبماده پناه نمى‌برد ، و محلّ اعراض ولوازم غريبه واقع نميشود، وچون بالذات قسط خود را ازفيض حق استيفا نموده ، ازماده متأثّر نمى‌گردد، وتأثّر ازاجسام دلالت نمايد بروجود مادهٔ قـابله در ذات نفس، وقبول صور متجـدّد وتأثّـر از حـواس ومبادى تأثير ، دلالت دارد برمادى‌بودن آن وهف ولا مخلص عن هذه الاشكالات والمضائق سوى الاعتقاد بقبول النفس الحركة التدريجى باعتبار وجودها العنصرى وقبولها التكامل شيئاً فشيئاً الى ان تحول ذاتها وتيسـّرت امرها للاتصال بـالملكوت والاتصاف بالتجـرّد البرزخى ←

انیها، لانّها علّة لها، وصفات‌المعلول اخری ان ینسب الی‌العلّة منها الی المعلول، لا سیّما اذا کانت شریفة تلیق بالعلة اکثر ممّا تلیق بالمعلول، ونرجع الی ماکنّا فیه .

[تنبیهات علی تجرّدالنفس الی آخر هذا المیمر]

فنقول[٩٧] : انّه ان لم یکن کل قوّة من قوی‌النفس فی مکان معلوم من اماکن‌البدن وکانت‌کلّها فی غیر مکان، لم‌یکن بینها وبین ان‌یکون داخل‌البدن او خارجاً منه فرق البتة، فیکون‌البدن المتحرك‌الحساس لا تغییر(الف) له، وهذا قبیح، ویعرض من هذا ایضاً انا لا نعلم کیف یکون اعمال‌النفس‌الکاینة بالآلات الجسدانیّة اذا صارت قوی‌النفس لیست فی مکان .

فان[٩٨] قال قائل : ان بعض قوی‌النفس فی مکان، ای لها اعضاء معلومة یظهر منها، وبعضها لیس فی مکان .

قلنا : ان کان ذلك كذلك، لم‌یکن النفس کما قلنا، لکن بعضها یکون فینا، وبعضها لیس فینا، وهذا قبیح جداً .

→

اولاً وقبول‌التجرّدالعقلی بعد طیّ درجات‌العوالم البرزخی والمثالی .

واما قوله : «النفس تعطی الابدان القوی ...» فکلام مجمل، چون قوای‌نفس قبل ازحصول تعقّل حاصل میشوند ، چون صورت نفسی به‌تدریج درجات نباتی و حیوانی را پیموده و وارد مقام انسانی میشود وبه‌تجرّد عقلی میرسد ، واین همان قول بحدوث آلات قبل صاحب آلت وقواست . فالمصیر الی ما حصله صدرالحکما لأنّه اتقن هذه‌المسألة وحققها کمال‌الاتقان والتحقیق فی‌الدّورة‌الحکمة والمعرفة.

باید توجه داشت که صفات معلول بجهت اطلاق بعلت منتسب است نه بلحاظ تقیید ، نفس درعالم ماده عین قوا وبدان ظاهری وباطنی است و در مقام رجوع بآخرت جمیع قوای ظاهری بقوای باطنی او رجوع نمایند وکلیهٔ قوای باطنی او باقی ومحشورند وبا نفس متحد می‌باشند .

(الف) – لا تغیّر – خ ل.

ونقول[٩٩] بقول مستقصى : انّه ليس جزء من اجزاء النفس فى مكان البتة ، كانت النفس داخلة فى البدن او خارجة منه، وذلك ان المكان يحيط بالشىء الذى فيه ويحصره، وانّما يحيط المكان بشىء جسمانى، وكل شىء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم ، والنفس ليست بجسم، ولا قواها باجسام، فليست اذن فى مكان، لأن المكان لا يحيط بالشىء الذى لا جسم له ولا يحصره .

وانّما قلنا : ان القوى (الف) النفس فى اماكن معلومة من البدن، نريد بذلك ان كل قوّة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الأعضاء للبدن ، الا ان تلك القوّة فى ذلك العضو لا كالجرم فى المكان، لكنّها فيه بانّها يظهر فعلها منه، وهيئة الجرم فى المكان على غير الهيئة التى تكون النفس فى البدن ، وذلك انّ الكلّ من الجرم لا يكون فى المكان الذى يكون فيه الجزء . فامّا النفس فكلّيتها (ب) حيث جزويتها(ج)، والنفس تحيط بالمكان، والمكان لا يحيط بها، لأنّها علّة له، والمعلول لا يحيط بالعلة ، بل العلة تحيط بالمعلول .

ونقول[١٠٠] : انّه ليست النفس فى البدن كما يكون الشىء فى الظرف ، لأنّها لو كانت كذلك، لكان البدن غير ذى نفس، وذلك انّه لو كان البدن محيطاً بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه، لزم من ذلك ان يكون النفس ممّا يسلك الى البدن قليلاً قليلاً كسلوك الماء الى الظرف، ولكان بعض النفس يضمحلّ كما يضمحلّ بعض الماء الذى ينشفه الظرف ، وهذا قبيح جداً ، وليست النفس فى البدن كالجرم فى المكان على ما قلنا آنفاً ، وذلك ان المكان الحق المحض ، ليس هو بجرم بل هو لا جرم، فان كان المكان لا جرماً والنفس ليست بجرم، فلا حاجة للنفس الى المكان، والمكان هو هى، لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط وحاصر له .

فان قال قائل : لابدّ من ان يقول ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان.

(الف) — قوى النفس — خ ط . (ب) — فكلّها — خ ل .

(ج) — جزؤها — خ ل .

قلنا : ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القصوى، وان كانت النفس فى المكان وانّما تكون فى تلك الصحيفة فقط، فيبقى ساير البدن ليست النفس فيه، وهذا ايضاً قبيح جداً. وقد يعرض من قول القائل ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان اشياء أُخر قبيحة محالة .

اولها : ان المكان يحرّك الشىء الذى فيه لا الشىء فى المكان هو الذى يحرّك المكان ، فلو كانت النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان البدن علّة حركة النفس، وليس ذلك كذلك، بل النفس هى علّة حركة البدن ، والشىء ذو المكان اذا ارفع المكان ارتفع الشىء ايضاً، ولم يثبت البتة، فلو ان النفس فى البدن كالشىء فى المكان لكان (الف) اذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت، ولم يثبت ، وليست النفس كذلك، بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشدّ ثباتاً واظهر منها اذا كانت فى البدن .

فان قال قائل: ان كان المكان انّما هو بعد" ما، وليس بالصحيفة الخارجة القصوى ، فالنفس فى البدن كانّها فى بعدٍ ما .

قلنا[١٠١] : ان كان المكان بعداً ما فبالحرى ان لاتكون النفس فى البدن كالشىء فى المكان ، وذلك ان البعد انّما هو فراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشىء الذى فيه البدن هو الفراغ ، فيكون النفس اذن فى الشىء الفارغ الذى فيه البدن لا فى البدن بعينه، وهذا قبيح جداً .

وليست[١٠٢] النفس ايضاً فى البدن كالشىء المحمول ، وذلك ان الشىء المحمول انّما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل ، فانّهما اثر الجرم الحامل لهما، والآثار لا تفارق حواملها الا بفساد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او يتخل بتحلل البدن[١٠٣] وليست النفس فى البدن كالجزء فى الكل ، لان النفس ليست بجزء البدن (ب) .

فان قال قائل : ان النفس جزء لحى كلّه، فهو فى البدن كالجزء فى الكل.
قلنا : انّه لا يخلوا اما ان تكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجزء

(الف) – كان ما اذا رفع الجسم ... – خ ط. (ب) – للبدن – خ ط .

فى‌الكل اما مثل مايكون‌الشراب فى ظرف‌الشراب واما ظرف‌الشراب بعينه، وقد قلنا انّها ليست فى‌البدن مثل مايكون‌الشىء فى‌الظرف، وبيّنا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف‌الشراب بعينه، لان‌الشىء لا يكون موضوعاً لنفسه . فليست النفس اذن فى‌البدن كالجزء فى‌الكل[١٠٤] وليست ايضاً فى البدن كالكل فى‌الأجزاء ، فانّه قبيح جداً ، ان يقال: ان‌النفس هى‌الكل والبدن اجزاؤها .

وليست‌النفس[١٠٥] مثل‌الصورة فى‌الهيولى، وذلك ان‌الصورة غيرمفارقة للهيولى الا بفساد وليست‌النفس فى‌البدن كذلك، بل هى مفارقة البدن بغير فساد، والهيولى ايضاً قبل‌الصورة وليس‌البدن قبل‌النفس ، وذلك ان‌النفس هى التى تجعل‌الصورة فى‌الهيولى او هى التى تصوّر فى‌الهيولى وهى التى تجسّم الهيولى ، فان كان‌النفس هى التى تصوّرالهيولى وهى التى تجسمها، فلامحالة انّها ليست فى‌البدن كالصورة فى‌الهيولى، لانّ العلّة لا تكون فى المعلول كالشىء‌المحمول والا لكانت اثراً للمعلول ، وهذا قبيح جداً. لانّ المعلول هوالأثر والعلّة هى المؤثر ، والعلة فى المعلول كالفاعل المؤثر والمفعول(الف) فى‌العلّة كالمفعول‌المتأثر؛ فقد بان وصحّ ان‌النفس فى‌البدن ليست على شىء من‌الانواع الذى ذكرنا وبيّنا بحجج مقنعة مستقصاة .

(الف) — المعلول — خ ط.درنحوه تقدم بدن برنفس وتقدم نفس بربدن من دون ان يلزم حدوث‌الآلة قبل ذيها، بحثى دقيق وعميق است، ونيز درنحوه ظهورنفس دربدن وسريان آن دربدن وتقوم آن به‌نفس ، مواضع ابحاث وتحقيقها يحتاج الى بيان مقدمات طويلة الذيل والابحاث وقد اشرنا الى‌لمحة‌منها وقررنا حق القول فى‌حواشينا على‌المقدمة القيصرى فان فيها ما يشفى‌العليل — ج ش — .

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الميمر الثالث من كتاب اثولوجيا

[اثبات تجرّد النفس وابطال زعم من قال بتجسّم النفوس الانسانيّة]

واذ قدّمنا (الف) ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية (ب) والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة، ونظمنا القول فيه نظماً طبيعيّاً على توالى مجرى الطبيعة.

فنقول الآن (ج) على ايضاح ماهيّة جوهر النفس[١٠٦]، ونبدء بذكر مقالة الجرميّين الذين ظنّوا بخسارتهم، ان النفس ايتلاف اتفاق الجرم واتّحاد اجزائه، ونكشف عن (د) رحوض حجّتهم فى ذلك، ونظهر قبيح (ه) مايجرى اليه مذهبهم، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام، وتركوا الانفس والجواهر الروحانيّة معرّاة من كل قوّة.

فنقول[١٠٧]: ان افاعيل الاجرام انّما تكون بقوى ليست بجرمانيّة، وهذه

(الف) – قد بيّنا ماوجب تقديمه – تحقيقه – م ل.

(ب) – هى الملك الاعظم الحامل للعرش الرئيس على جملة الحملة والمدبّرات للماديات.

(ج) – اى فنشرع الآن فى القول.

(د) – دحوض – خ ل. الرحوض الزلل والعثار ودحض الحجة بطلت.

(ه) – قبح – خ ل.

القوى تفعل الأفاعيل العجيبة .

والدليل[١٠٨] على ذلك ما نحن قائلون انشاءالله تعالى، ان لكلّ جرم كميّة وكيفيّة، والكمية غير الكيفية، وليس يمكن ان يكون جرم مابغير كميّة(الف)، وقد اقرّ بذلك الجرميون ، فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كميّة، فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وكيف يمكن ان تكون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكمّ (ب) اذاكان كل جرم واقعاً تحت الكمية(ج) فان كان الكيفية ليست بواقعة تحت الكمية وكان كل جرم واقعاً تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم، وان لم يكن الكيفية جرماً فقد بطل قولهم انّ الاشياء اجرام .

ونقول (د) ايضاً كما قلنا : انّ كل جرم وكل جثّة اذا جزّئت اواختل منها قدر ما لم يبق على حالها الاولى من العظم والكميّة، ويبقى الكيفيات على حالها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء ، لانّ الكيفيّة في جزء الجرم كهيئتها (ه) في الجرم (و) كحلاوة العسل، فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها لا ينتقص حلاوة العسل بنقصان كميته، وليست كميّة رطلٍ من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه، فان كانت الحلاوة لا ينتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم ، وكذلك يكون ساير الكيفيات كلّها .

ونقول[١٠٩] : انّه لو كانت القوى اجراماً ، لكانت القوى الشديدة ذوات جثث عظام، ولكانت القوى الضعاف ذوات جثث لطاف، فاما الآن فانّه ربما رايناها على خلاف هذه الصفة ، وذلك انه ربما كانت الجثّة لطيفة وكانت القوة شديدة ، فان كان هذا هكذا .

قلنا : انّه لا ينبغي لنا ان نضيف القوّة الى عظم الجثّة بل الى شيء آخر لا جثّة له ولا عظم، ونقول: ان كان هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرمانيّاً بزعمهم، فانّما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التي فيها،

(الف) – بلا – خ ل .　　(ب) – و – ظ .
(ج) – وان – خ ل .　　(د) – فنقول – خ .
(ه) – كيفيّتها – خ ل .　　(و) – اى كلّه .

فانّهم لم يعلموا انالاشياء التى صارت فىالهيولى انّما هى كلمات فواعل ليست هيولانيّاً ولا جرمانيّاً .

[القول بانالنفس هىالأخلاط الأربعة، اوالدم، لانّه اشرفها منسوب الى بعضالطبيعيّين وانالنفس ليست بجرم]

فان قالوا : انالحى اذا مابرد دمه وانفشّت (الف) الريحالغريزية التى فيه، هلك ولم يبق، فان كانتالنفس جوهراً غير جوهرالدم والريح وساير الأخلاط التى فىالبدن ، ثمّ عدمها البدن لما ماتالحى اذا كانتالنفس غير هذهالاخلاط .

قلنا : انالاشياء التى تقيم (ب) الحى ليست هىالاخلاط البدنيّة فقط، لكن هىاشياء اخر غيرها ايضاً فقد يحتاجالحى اليها فىقوامه وثباته، وانما هذهالأشياء بمنزلةالهيولى للبدن تأخذها النفس وتهيّؤها على صورةالبدن، لانالبدن سيّال ، فلو لا انالنفس تمدّ جوهرالبدن بهذهالأخلاط ، لما ثبت الحى كثيرشىء (ج) فاذا فنت(د) هذهالعناصر، ولم تجدالنفس عنصراً تمدّ بهالبدن ، فعند ذلك يهلكالحى وتفسد ، والاخلاط انّما هى علّة هيولانيّة للحى ، والنفس علّة فاعلية .

والدليل على ذلك ، انّا نجد بعضالحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريزيّة ، ولا يمكن ان يكون حىّ منالحيوان غير ذى نفس البتة ، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول[١١٠] : ان كانتالنفس جرماً، فلابدّ لها من انينفذ فىسايرالبدن وتمزج (ك) به ، كامتزاجالاجرام اذا اتّصل بعضها ببعض. وانّما يحتاج

(الف) – اى خرجت . (ب) – تضمّ – خ ل .

(ج) – اى كثير زمان .

(د) – انالحمّى اذا ما برد ... وفشت – خ ل .

(ك) – تمتزج به – خ ط .

النفس ان ينفذ فـي جميع البدن، لينال (الف) الاعضاء كلها من قـوتها، فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض ، لم يكن النفس نفساً بالفعل . وذلك، لأن الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت ، لم يبق واحد منها على حالها الاولى بالفعل ، لكنّها يكون في الشيء بالقوة ، فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم يكن نفساً بالفعل؛ بل انّما يكون بالقوة فقط فيكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزج بالمرارة ، فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحـد منهما على حـاله، فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن ، فاذا لم تبق على حالها الاولى، لم تكن نفساً .

ونقول[١١١] : ان الجرم اذا امتزج بجرم آخر ، احتاج الـى مكان اعظم من مكانه الاول ، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه ، والنفس اذا صارت الى البدن ، لم يحتج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول ، ولذلك اذا فارقت النفس البدن، لم يأخذ البدن مكاناً اقل من مكانه الاول، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه .

ونقول ايضاً: اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا، كبرت جثّتهما وعظمت، والنفس اذا صارت في البدن، لم يكبر جثّة البدن، بل احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل، والدليل على ذلك : ان النفس اذا فارقت البدن، انتفخ وعظم، غير انّه عظم فاسد، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول : ان الجرم اذا امتزج بالجرم ، فانّه لا ينفذ بالجرم كلّه، لأنّه لا بقطع جميع اجزاء الجرم ، والنفس تقطّع التقطيع الى مالا نهاية .

فان لجّوا ، وقالوا : ان الفضائل كلها جسمانيّة ذوات جثث ، سألناهم وقلنا لهم : اخبرونا كيف تنال النفس الفضايل وساير الأشياء المعقولة، ابانّها دائمة لا تبيد ولا تفنى ، أو بانّها واقعة تحت الكون والفساد ؟ !

فان قالوا : ان النفس انّما تنال الفضائل ، لأنّه دائمة لا تبيد، كانوا قد اقرّوا بما حجدوا من ذلك . وان قالوا : ان النفس تنال الفضائل بانّها واقعة تحت الكون والفساد، قلنا لهم : فمن المكوّن لها ، ومن اى العناصر تكوّنها،

(الف) – ليقبل، لنيل – خ ل .

ونسألهم عن المكون ايضاً ادائم هو، ام واقع تحت الكون والفساد؟ فان قالوا: انّه واقع تحت الكون والفساد، سألناهم عن ذلك ليكون ايضاً، اذا لم هو ام واقع تحت الكون والفساد؟ وهذا الى مالا نهاية له، فان قالوا: انّه دائم لا يفسد، فقد حادوا عن قولهم بان الاشياء كلّها اجرام، فنقول: ان كانت الفضائل دائمة لايفسد كالصور المساحيّة، فلا محالة انّها ليست باجرام، فان لم يكن اجراماً، لم يكن ما فيها (الف) والعالم (ب) بها اجراماً اضطراراً.

فنقول: ان كان الجرميّون انّما صيّروا النفس فى حيّز الاجرام لانهم راوا الاجرام تفعل وتؤثر آثاراً مختلفة، وذلك انّها تسخّن وتبرّد وتيبّس وترطب، فظنّوا ان النفس جرم ايضاً لانها تفعل افاعيل مختلفة وتؤثر آثاراً عجيبة، فلتعلموا انّهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وبايّ القوى يفعل وانّها انّما يفعل بالقوى التى (ج) فيها التى ليست بجرميّة.

فان[١١٢] لجوا: وقالوا: بل انّما يفعل الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشىء آخر فيها غيرها، قلنا: وان جوّزنا لكم ذلك، فانالا نجعل هذه الافاعيل من حيّز النفس اعنى التسخين والتبريد وما اشبه ذلك، بل من حيّز النفس المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتعهد والتدبير المحكم (د)، فلهذه القوى واشباحها جوهر غير جوهر الأجسام.

فامّا الجرميّون[١١٣]، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام، وتركوا الجواهر الروحانيّة خلواً معرّاة من كل قوّة، فان كان هذا هكذا، وكان الجرم ينفذ فى الجرم كلّه، فانّه ينفذ فى الاجزاء ولا يتناهى، وهذا

(الف) – منها – خ ل. (ب) – والقائم – خ ل.

(ج) – والعلّة اما ان تكون من سنخ النفوس المجرّدة وهى لمجرّد قطع توجهها عن الصور العلمية القائمة بها يبطل المعلول ويرجع الى عدمها الذاتى وامّا ان تكون من قبيل العقول الطولية المقوّمة لمعاليلها والمعلول من جهة مقهوريته وانقهاره تحت سطوات نور العلة يكون فى فناء دائمى ذاتى – جلال –.

(د) – والتدبّر والحكم – خ ل.

باطل ، لأنّه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية (الف) بالفعل ، فان لم يكن ذلك ، فان الجرم لا ينفذ فى الجرم كلّه ، والنفس تنفذ فى البدن كله ، وفى جميع اجزائه لا يحتاج فى نفاذها فى الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلها قطعاً قطعاً جزويّاً ، بل بقطعها قطعاً كليّاً ، اى يحيط بجميع اجزاء الجرم لأنّها علّة الجرم ، والعلة اكبر من المعلول ، ولن يحتاج الى ان يقطع معلولها بنوع المعلول (ب) بل بنوع آخر أعلى واشرف .

فان قالوا : ان الروح الفريزى الطبيعى لمّا صار فى الأسطقّس البارد وسقى (ج) فى البرد ولطف صار نفساً .

قلنا : ان هذا محال قبيح جداً ، وذلك ان كثيراً من الحيوان يغلب عليه الأسطقّس الحارّ ، وله مع ذلك نفس من غير ان يكون قد صارت فى خواصّ البرودة .

وان[١١٤] قالوا : ان الطبيعة قبل النفس ، وانّما تكون النفس من قبل اتصال الطبايع الخارجة .

قلنا : انّه يعرض من قولكم : هذا امر قبيح جداً ، عند ذوى الالباب ، وذلك انّكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها ، لزمكم من ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له ، وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة ، وهذا قبيح جداً ، وذلك انّهم جعلوا الأفضل دون الادنى ، وجعلوا الاعم بعد الاخص ، وهذا محال غير ممكن ، بل العقل قبل الاشياء المبدعة كلّها ثمّ النفس ، ثمّ الطبيعة ، وكلّها

(الف) — لأنّه لا يمكن ان يكون الأجزاء — ح — غير متناهية — خ ل .

(ب) — يظهر من كلام الشيخ النحرير انّه يعتقد بتجرّد جميع القوى الغيبيّة للنفس الانسانى وان التجرّد عنده — رض — لا ينحصر فى التجرّد العقلانى وان هذا الشيخ المتألّه العظيم قائل بالاشباح المعلّقة والمجردات البرزخيّة بحسب الصعود والنزول والاولى عبارة عن البرازخ اللاحقة والثانية هى العوالم المثالية الواقعة بعد العقول المتكافئة وتبعه فى الدورة الاسلاميّة صدر اعاظم الحكماء قائدنا ومفيد الحكمة المتعالية وانّه قد احيى مئآرب هذا الشيخ الكبير — قدس سرّ هما — جلال — .

(ج) — وتبقى — خ ل .

سلك (الف) سفلاً كان الشیء ادنی واخس، وكلما سلك علواً كان الشیء افضل واعم.

فان لجّوا وقالوا: ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة، لزم من قولهم: ان يكون الآله تبارك وتعالی بعد العقل واقعاً تحت الكون والفساد عالماً بعرض، وذلك محال، لانّه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقاً، امكن ان يكون لا نفس ولا عقل ولا اله، وهذا محال قبيح جداً.

[بيان ترتيب العلل والمعاليل وكيفية صدور الكثرة عن الواحد الحق]

فامّا نحن – فنقول: ان الله عز وجل علّة للعقل، والعقل علة للنفس، والنفس علّة للطبيعة[۱۱۵] والطبيعة علة للاكوان الجزويّة كلها، غير انّه وان كانت الاشياء بعضها علّة لبعض، فان الله تعالی علةّ لجميعها كلّها، غير انّه علة لبعضها بغير توسط وهو الذی جعل العلة كما قلنا فيما سلف[۱۱۶]. والدليل علی ذلك ما نحن ذاكرون انشاءالله، ان الشیء بالقوّة لا يكون شيئاً بالفعل الا ان يكون بالفعل شیء آخر يخرجه الی الفعل والا لم يخرج من القوة الی الفعل، لان القوة لا تقدر علی ان يصير الی الفعل من ذاتها، لانّه اذا لم يكن شيئاً بالفعل، فأين يلقی القوة بصرها، وانّی تأتی.

فاما[۱۱۷] الشیء الكائن بالفعل فلانّه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوة الی الفعل، فانّه انّما ينظر الی نفسه لا الی خارج، فتخرج تلك القوة الی الفعل، ويبقی هو دائماً علی حالة واحدة، لانّه لا حاجة الی ان يصير الی شیء آخر، اذ هو ماهو بالفعل، واذا اراد ان يخرج الشیء (ب) من القوّة الی الفعل، لم

(الف) – وفی كتاب اخوان الصفاء وخلّان الوفاء: ان الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهيولی والصورة، عندنا لافرق بين الطبيعة والصورة النوعية فی الانواع الهيولانية ومبدأ آثار درانواع متحصّلة همان صورت نوعيه است كه باعتبار مبدئيّت آن جهت حركات ذاتيهٔ منبعثهٔ از ذوات انواع، بآن طبيعت اطلاق كرده‌اند.

(ب) – لأن العالی لا يريد السافل ولا ينظر اليه الا بتبع ذاته، وان المجرد لا يحرك المادة لغرض عايدة اليه وانّه فی التحريك والاجادة اما ان ينظر الی ذاته ←

يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج، بل انّما ينظر الى ذاته، فيخرج الشيء من القوة الى الفعل . فان كان هذا هكذا ، قلنا :

ان الشيء[118] الكائن بالفعل، افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم، والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام، لانّه هو ماهو بالفعل دائماً فالعقل والنفس قبل الطبيعة[119] غير انّه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي ماهي بالفعل فانّها معاولة من العقل لا بعقل (الف) ما يخرج الى الفعل، والعقل وان كان هو ماهو بالفعل فانّه معاول من العلّة الاولى، لانّه انّما هو يفيض على النفس صورة[120] بالقوة التي صارت[121] فيه من العلة الأولى، وهي الانّية الأولى ، غير انّه[122] وان كانت النفس في الهيولى تفعل ، والعقل يفعل في النفس ، فانّما تفعل النفس في الهيولى الصورة، ويفعل العقل في النفس الصورة ايضاً . فاما البارى[123] عز وجل فانّه يحدث انّيات الأشياء وصورها ، غير انّه يحدث بعض الصور بغير توسّط ، وبعضها بتوسط، وانّما يحدث انّيات الأشياء وصورها لانّه هو الشيء الكائن بالفعل حقّاً، بل هو الفعل المحض ، فاذا فعل، فانّما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . واما العقل، فانّه وان كان العقل هو ماهو بالفعل ، فانّه لمّا كان من فوقه شيء آخر نالته قوّة ذلك الشيء ، ومن اجل ذلك يحرص العقل على ان يتشبّه بالفعل الاول الذي هو فعل محض، فاذا اراد فعلاً فانّما ينظر الى ماهو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة ، وكذلك النفس وان كانت هي ماهي بالفعل، فانّها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوّته (ب) ، فاذا فعلت فانّما ينظر الى العقل ويفعل مايفعل، فاما الفاعل الاول هو فعل محض، فانّه انّما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه، لانّه ليس خارجاً منه شيء آخر[124] هو اعلى منه ولا ادنى. فقد (ج) بان اذن وصحّ ان العقل قبل النفس ، والنفس

→

مطلقا واما ان ينظر الى ذاته باعتبار اتصاله بالمبدأ القيّوم ويفيض على السافل تشبّهاً بالجواد الكريم الفياض المطلق .

(الف)– لا تفعل – خ ط. (ب)– فوقه . (ج)– وقد –خ ل.

قبل الطبيعة ، وان الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلّها، وانّه مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداء الشىء واتمامه فرق ولا فصل البتة .

فان كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا : ان كان النفس[١٢٥] هى ماهى بالفعل لا بالقوّة ، فلا يمكن ان يكون مرّة بالقوة ومرّة بالفعل، والجرم قد يكون مرة جرماً بالقوة، ومرّة جرماً بالفعل، فليست النفس اذن بروح غريزى ولا جرم البتة .

[فى ان النفس غير ايتلاف الجسم وانّها ليست بمزاج]

فقد بان وصحّ مما ذكرنا، ان النفس ليست بجرم، وقد ذكر اناس من الأولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج، غير انّا نكتفى بما ذكرنا ووصفنا ان النفس ليست بجرم ونقول : ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام ، فينبغى لنا ان نفحّص عن هذه الطبيعة ، ونعلم ما هى، أنراها من ايتلاف الجسم، فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا: انّها ايتلاف الأجرام[١٢٦] كالايتلاف الكائن من اوتار العود ،وذلك ان اوتار العود اذا امتدّت ، قبل اثراً ما، وهو الايتلاف . وانّما عنوا بذلك ان الآوتار اذا امتدّت ثمّ ضرب بها الضارب، حدث فيه ايتلاف لم يكن فيها، والآوتار غير محدودة ، وكذلك الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتحدّت ، حدث من امتزاجها مزاج خاص، وذلك المزج الخاص هو يحيى البدن، والنفس انّما هى اثر لذلك الإمتزاج ، وهذا القول شنيع قد اكثرنا الردّ على قائله بحجج قويّة مقنعة شافية، ونحن مثبتو (الف) ذلك فى المستأنف انشاءالله تعالى وقائلون بان النفس هى قبل الايتلاف ، وذلك ان النفس هى التى ابدعت الايتلاف فى البدن (ب) وهى القيّمة عليه (ج) وهى

(الف) — يثبتو ذلك — خ. خ.

(ب) — وذلك انّ القوّة الغضبيّة قد يتحرّك على الانسان فى بعض الاوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنعه من ان يفعل فعلها، والقوة الشهوانيّة قد يتشوّق فى بعض الاوقات الى بعض الشهوات فتتفكّر النفس فى ذلك

←

التى تقمع البدن وتمنعه من ان يفعل كثيراً من الافاعيل البدنيّة الخسيسة.
واما الايتلاف، فانّه لايفعل شيئاً ولا يأمر ولاينهى، والنفس جوهر، والايتلاف ليس بجوهر، بل عرض يعرض من امتزاج الأجرام، واذا كان الايتلاف حسناً متقناً، فانّما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او وهم او فكر اوعلم البتة. وايضاً: ان كان الايتلاف انّما يعرض من ايتلاف الاجرام، وكان الايتلاف نفساً وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه، القيت (الف) فى البدن انفساً كثيرة، وهذا شنيع جداً.

وايضاً: ان كان الايتلاف هو النفس، وانّما يكون من امتزاج الاجسام لا يمتزج الا بمازج كان لا محالة قبل النفس التى هى الايتلاف، فالايتلاف نفس فاعلة للايتلاف.

فان قالوا: ان الايتلاف بلا مؤلف، وكذا المزاج بغير مازج.

قلنا: ليس ذلك كذلك، لانّا نرى اوتار الآلات الموسيقار لا يتألّف من ذاتها، لانّها ليست كلّها، مؤلفة، وانما المؤلف هو الموسيقار الذى يمدّ الأوتار ويؤلف بعضها الى بعض وتؤلف فيها ايضاً اثراً مطرباً، فكما ان الأوتار ليست بعلّة لايتلافها، فكذلك الاجسام ليست بعلة لايتلافها، ولا يقدر على ان يؤثر الايتلاف، بل من شأنها قبول الآثار، ولا يؤثر الا آثاراً خسيسة دنية، فليس ايتلاف الاجسام اذن هو النفس.

ونقول: ان كانت النفس ايتلاف الاجسام[١٢٧] والاجسام هى التى يؤلّف انفسها، لزم من قولهم ان يكون الأشياء ذوات الانفس مركّبة من اشياء لا نفس

→
وانّه يؤدى الى حال رديّة فتمنعها عن ذلك وتضادها.

(ج) –اى ليس النفس قيّمة على البدن حافظة ايّاه بايراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً وجبر مايتداعى الى الانفكاك على الانسان من موضوعات تلك الكيفيّات المتضادة الافعال فتكون النفس الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج.

(الف) – القيت – خ ط.

لها وان‌لأشياء كانت اولاً بلا طفس (الف) ولا سرح (ب) ثم طفست (ج) بغير مطفس اعنى‌النفس ، بل انما انطفست بالبخت والاتفاق ، وهذا ممتنع غير ممكن، فليست‌النفس اذن هى ايتلاف الاجسام .

فان قالوا: انّه قداتّفق افاضل‌الفلاسفةعلى ان‌النفس[١٢٨] تمام‌البدن(د) والتمام ليس بجوهر، فالنفس اذن ليس بجوهر ، لان تمام‌الشىء انّما هو من جوهرالشىء ، قلنا : انّه ينبغى ان نفحّص عن قولهم ان‌النفس تمام وباىّ المعنى سمّوها انطلاسيا .

[فى تقرير ان‌النفس تمام‌البدن وكماله وانّها صورة نوعيّة]

فنقول ان افاضل‌الفلاسفة ذكروا، ان‌النفس فى‌الجرم، انما هى بمنزلة صورة بها يكون‌الجسم متنفّساً ، كما ان‌الهيولى بالصورة يكون جسماً ، الا انّه وان‌كانت النفس صورة للجسم، فانّها ليست بصورة لكل جسم بانّه جسم، بل انّما هى صورة لجسم ذى‌حياة بالقوة ، وان كانت‌النفس تماماً على هذه‌الصفة ، لم يكن من (ه) حيّز الاجرام، وذلك انّها لو كانت صورة للجسم كالصورةالكائنة فى صنم‌النحاس ، كانت اذا انقسم‌الجسم وتجزّى، انقسمت هى‌ايضاً وتحيّزت، واذا اقطع عضو من اعضاءالجسم، قطع بعضها ايضاً، وليس ذلك‌كذلك، فليست‌النفس اذن‌بصورة تماميّةكالصورةالطبيعية والصناعية ، بل انّما هى تمام لانّها هى‌المتمّمة للجسم حتى يصيير ذا حسٍ وعقل .

ونقول : ان كانت‌النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورةالطبيعيّة ، فكيف يجول عندالنوم وتفارق‌البدن بغير مباينة منه، وكذالك[١٢٩] فعلها ايضاً فى‌اليقظة اذا رجعت الى ذاتها، فانّها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانيّة ، غير ان ذلك انما يبيّن من فعلها ليلاً من اجل سكون‌الحواس

(الف) – كانت اوائل طقس ... – خ ل . (ب) – ولا مزج، اى تركيب – خ .
(ج) – طقست – خ ط . وكذلك مطقس وانطقست .
(د) – اى صورة تكمّل‌البدن بوجودها . (ه) – حنز – خ ط .

وبطلان افاعيلها، ولو كانت النفس تماماً للبدن[١٣٠] بانّه بدن، لما فارقه، ولما علمت الشيء البعيد، ولكان انّما يعلم الأشياء الحاضرة لمعرفة الحواس، فتكون هي والحسايس شيئاً واحداً، وليس ذلك كذلك، لان النفس تعرف الشيء[١٣١] وان بعد عنها، وتعرف الآثار التي تقبل الحسايس[١٣٢] وتميّزها كما قلنا مراراً، ومن شأن الحسايس ان تقبل آثار الأشياء فقط، واما المعرفة والتميز فللنفس.

ونقول: انّه لو كانت النفس صورة[١٣٣] تماميّة طبيعيّة، لما خالفت البدن في شهواته وكثير من افاعيله، بل كانت غير مخالف له في شيء من الأشياء، وكان البدن اذا اثّر فيه اثراً ما، كان ذلك الأثر في النفس ايضاً، ولكان الانسان ذا حسايس فقط، لأن من شأن البدن الحس، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية، وقد عرف ذلك الجرميّون، فمن اجل ذلك[١٣٤] اضطرّوا الى الإقرار بنفس اخرى وعقل آخر لايموت، فانّا نحن قائلون (الف) انه ليس (ب) نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن، وهي التي قالت الفلاسفة، انّها انطلاسيا للبدن، غير انّهم ذكروا انها انطلاسيا وصورة تماميّة بنوع آخر غير نوع الذي ذكره الجرميّون، اعني: انّها ليست تمام كالتمام الطبيعي المعقول به، بل انّما هي تمام وفاعل، اي يفعل التمام، فبهذا المعنى قالوا: انّه تمام البدن الطبيعي الآلي، اي النفس والقوّة.

(الف) – وقد ذكروا في الدورة الإسلاميّة دلائل وحجج نيّرة على تجرّد النفس وبقائها، وبعض هذه الدلائل يدلّ على تجرّد النفوس الحيوانيّة.

ايضاً، لأن للحيوان افاعيل ارادية وكل حيوان يدرك ذاته ويحترز من عدوه وموذية. كثيرى ازاين دلائل ازاثبات تجرّد عقلى قاصرند.

يعنى كثيرى از دلائل آنان اثبات مى‌نمايند تجرّد نفوس را واين دلائل فقط تجرّد عقلى را اثبات نمى‌نمايند بلكه به‌تجرّد نفوس حيوانى وارواح مثالى نيز دلالت دارند وحال‌آنكه آن اعاظم تجرّد برزخى را انكار نموده‌اند.

صدرالحكما اين دلائل را در اسفار ومبدأ ومعاد، مفصّلاً نقل وتقرير ووجوه خلل آن ادلّه را ذكر وبا كمال مهارت اين مبحث مهم را تحقيق وتنقيح فرموده است.

(ب) – ليست – خ ط.

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الميمر الرابع

فی شرف عالم‌العقل (الف) وحسنه

ونقول: من قدر علی خلع بدنه وتمکین حواسّه ووسواسه وحرکاته - کما وصفه صاحب‌الرموز من‌نفسه - وقدر ایضاً فی‌فکرته علی‌الرجوع الی ذاته والصعود بعقله علی‌العالم العقلی، فیری حسنه‌وبهاءه[۱۳۵]، فانّه یقوی علی ان یعرف شرف‌العقل ونوره وبهاءه، وان یعرف قدر ذلک‌الشیء الذی فوق‌العقل وهو نور‌الأنوار، وحسن کل حسن وبهاء کل بهاء.

فنریدالآن ان نصف حسن‌العقل والعالم‌العقلی وبهاءه علی نحو قوّتنا واستطاعتنا، وکیف‌الحیلة فی‌الصعود الیه والنظر الی ذلک‌البهاء والحسن الفائق.

فنقول: ان‌العالم‌الحسی والعالم‌العقلی موضوعان، احدهما - ملازم[۱۳۶] الآخر. وذلک ان‌العالم‌العقلی محدث للعالم‌الحسّی، والعالم‌العقلی مفید فایض علی‌العالم‌الحسّی، والعالم‌الحسی، مستفید قابل للقوة التی تأتیه من العالم‌العقلی، ونحن ممثّلون هذین‌العالمین وقائلون، انّهما یشبهان حجرین (ب) ذوی قدر[۱۳۷] من‌الأقدار، غیر ان احدالحجرین لم یهتدم ولم

(الف) - العالم - خ ط.   (ب) - الحجرتین - خ خ.

يؤثر فيه الصناعة البتة، والآخر، يهتدم وقد اثّرت فيه الصناعة(الف) وهيّأته هيئةً يمكن ان تنتقش فيه صورة انسان ما، او صورة بعض الكواكب ، اعنى تصوّر فيه فضائل الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم، فاذا فرّق بين الحجرين ، فضل الحجر الذى اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل الصور واحسن الزينة من الحجر الذى لم ينل من حكمته الصناعة سبباً اليه فيه وما (ب) فضل احد الحجرين على الآخر بانّه حجر[١٣٨] لان الآخر حجر ايضاً ، لكنّه انّما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة، وهذه الصورة التى[١٣٩] احدثها الصناعة فى حجر لم يكن فى الهيولى، لكنّها كانت فى عقل الصانع الذى توهّمها وعقلها قبل ان يصير فى الحجر، والصورة كانت فى الصانع ليس كما تقول انّ للصانع عينين ويدين ورجلين، لكنّها كانت فيه بانّه عالم بتلك الصناعة التى احكمها وصار يعمل بها ويؤثر فى العناصر آثاراً حسنة وصورة فائقة .

فان كان هذا هكذا ، قلنا: ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر ، كانت فى الصناعة احسن وافضل ممّا فى الحجر، والصورة التى فى الصناعة، ليست هى التى اتت الى الحجر نفسها فصارت فيه ، بل تبقى ثابتة فى الصناعة، وتأتى منها الى الحجر صورة اخرى هى اقل وادنى حسناً بتوسط الصانع، ولا الصورة التى اتت من التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيّة محضة على نحو ما ارادت الصناعة التى هى نقش الصانع، لكنّها انّما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة، فالصورة فى الحجر حسنة نقيّة، غير انّها فى الصناعة احسن واتّقن واكرم وافضل جداً واشدّ تحقيقاً من اللاتى فى الحجر . وذلك ان الصورة كلّما انبسطت فى الهيولى فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلّة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى واحدة (ج) لا يفارقه ، وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل، اى اذا مثّلت

(الف) - الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع فى النفس على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها من النفس صورته الخارجيّة متى شاء من غير كلفة .

(ب) - وانّما - خ ل . (ج) - فى هيولى واحدة ... - خ ل.

فى حامل، ثمّ من ذلك الحامل الى حامل آخر، ضعفت وقلّ حسنها والصدق فيها، وكذلك القوة اذا صارت فى قوة اخرى ضعفت، والحرارة اذا صارت فى حرارة اخرى ضعفت، والحس اذا صار فى حس آخر ومثّل فيه اى فى حس، قل حسنه ولم يكن مثل الاولى فى حسنه. ونقول بقول وجيز مختصر: ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول، فكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه، وذلك ان الموسيقار انّما كان من الموسيقيّة، وكل صورة حسنة انّما كانت من صورة قبلها (الف) واعلى منها، وذلك انّها ان كانت صورة صناعيّة[١٤٠] فانّما كانت من الصورة التى فى عقل الصانع وفى علمه، وان كانت صورة طبيعيّة، فانّما كانت من صورة عقليّة هى قبلها واولى منها، فالصورة الأولى العقليّة هى افضل من الصورة الطبيعيّة، والصورة الطبيعيّة هى افضل من الصورة التى فى علم الصانع، والصورة المعقولة (ب) التى فى الصانع، هى افضل واحسن من الصورة المعمولة، فالصناعة انّما يتشبّه بالطبيعة، والطبيعة يتشبّه بالعقل.

فان قال قائل: فان كانت الصناعة تتشبّه بالطبيعة، فما دامت (ج) الصناعة دامت الطبيعة لأنّها تتشبّه بالطبيعة فى اعمالها.

قلنا له: انّه ينبغى اذن ان يدوم الطبيعة، لأنّها تتشبّه فى افاعيلها اشياء اخرى اى بالفعلية التى فوقها واعلى منها، ونقول: ان الصناعة اذا ارادت[١٤١] ان يمثّل شيئاً، لم يلق بصرها على المثال فقط ويشبه علمها به، لكنّها يرقى الى الطبيعة فيأخذ منها (د) صنعة المثال، فيكون حينئذ علمها احسن واتقن، وربما كان الشىء الذى يريد الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعته وجدته ناقصاً او قبيحاً فتتمّمه وتحسنه، وانما كان (ه) تقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق، فلذلك يقدر ان يحسّن القبيح ويتمّ الناقص على نحو قبول العنصر الذى يقبل آثارها.

(الف) - فيها - خ ل. (ب) - المعمولة - خ ل.

(ج) - فان - خ ل: فان دامت الطبيعة دامت الصناعة - ظ -.

(د) - صفة - خ ل. (ه) - وانّما كان ... - خ ل.

والدليل على صدق ما قلنا فيدارس الصانع، فانّه لمّا اراد ان يعمل صنم المشترى فى شىء من المحسوسات، لم يرق فى شىء، ولم يلق بصره الى شىء لتشبّه(الف) به علمه، لكنه ترقى بوهمه فوق الأشياء المحسوسة، فصوّر المشترى بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال من الصور الحسنة، فلو ان المشترى اراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع تحت ابصارنا، لما يقبل الا الصورة التى عملها فيدارس الصانع. ونحن ذاكرون الصناعات هيهنا، ونذكر اعمال الطبيعة التى اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدّم، لأن الدم فى كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه، بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والحاية (ب) المعتدلة.

فامّا الدّم، فانه مبسوط كأنّه هيولى، لأبدان الحيوان، فان كان الدم هيولى لابدان الحيوان وهو مبسوط لاشكل فيه ولاحلية له، فمن اين يظهر (ج) حسن الأنثى وانار على البصر التى من اجلها اضطرمت الحرب بين اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة، ومن أين صار حسن الزهرة فى بعض النساء؟ ومن أين صار بعض الناس حَسَناً جميلاً لا يشبع الناظر من النظر اليه؟ ومن اين صار جمال الروحانين؟

فانّه ايضاً لوا اراد احدهم ان ترائى لراء (د) بصورة فائقة لا يوصف حسنها، افليس هذه الصورة التى ذكرنا انّما يأتى من الفاعل على المفعول، كما يأتى الصورة الصناعيّة من الصانع على الاشياء المصنوعة، فان كان هذا هكذا، قلنا: ان الصورة المصنوعة حسنة، واحسن منها الصورة الطبيعيّة المحمولة فى الهيولى، واما الصورة التى ليست فى الهيولى، لكنّها فى قوّة الفاعل، فهى اكثر حُسناً وابهى بهاءاً، لأنّها هى الصورة الاولى ولا هيولى لها.

والدليل على[١٤٢] ذلك ما نحن ذاكرون[١٤٣] من انّه لو كان حسن الصورة انّما يكون من قبل الجثّة التى تحمل الصورة بانّها جثّة، لكانت الصورة كلما

(الف) — تشهد به — خ ل.
(ب) — الجبلة — خ ل.
(ج) — ظهر — خ ل.
(د) — ترائا لرأى — خ ل.

عظمت الجثة التى تحملها، اكثر حسناً وتشويقاً للناظرين منها اذا كانت فى جثّة صغيرة ، وليس ذلك كذلك، بل اذا كان الصورة الواحدة فى جثّة صغيرة واخرى فى عظيمة ، حركت النفس الى النظر اليها بحركة سواء ، فان كان هذا هكذا، قلنا: انه لا ينبغى ان نجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثّة الحاملة ، بل انّما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط .

والدليل على ذلك، ان الشيء مادام خارجاً منّا ، فلسنا نراه[١٤٤] واذا صار داخلاً فينا، رأيناه وعرفناه. وانّما دخل فينا من طريق البصر والبصر لا ينال الا صورة الشيء فقط ؛ فأمّا الجثّة فليس ينالها. فقد بان اذن، انّ حسن الصورة لا يكون بالجثّة الحاملة لها، بل انما يكون بنفس الصورة فقط . ولا يمنع كبر الجثّة صورته ان يصل الينا من تلقاء ابصارنا ولا صغر الجثّة. وذلك ان الصورة اذا حادت البصر (الف) حدثت الصورة التى صارت فيه وصغّرها ، ونقول : ان الفاعل[١٤٥] اما ان يكون قبيحاً ، واما ان يكون حَسَناً، واما ان يكون بينهما، فان كان الفاعل قبيحاً ، لم يعمل خلافه، وان كان بين الحسن والقبيح ، لم يكن باحرى ان يفعل احد الأمرين دون الآخر، وان كان حسناً ، كان فعله حسناً ايضاً ، فان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة ، فبالحرىّ ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسناً ، وانّما خفى عنّا حسن الطبيعة ، لأنا لم نقدر ان نبصر باطن الشيء ، ولم نطلب ذلك، لكننا انما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من حسنه، ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء ، لرفضنا الحسن الخارج ، واحتقرناه ولم نعجب منه. والدليل على انّ باطن الشيء احسن وافضل[١٤٦] من خارجه : الحركة ، لأنّها ، تكون فى باطن الشيء ومن هناك يبدو الحركة . ومثل ذلك المرئى الذى يرى صورته ومثاله، فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذى صوّر فيترك(ب) النظر بالصورة، وطلب ان يعرف المصوِّر والمصور هو الذى حركه للطلب، وهو يأتى عنه، فاما صورته الظاهرة ، فلم تحركه بطلب ذلك ، وباطن الشيء وان

(الف) – جاءت الى البصر جذبت – خ ل. حدثت – خ ل.

(ب) – فترك – خ ل.

كان لا يقع تحت ابصارنا، فانّه هوالذى يحرّكنا ويهيّجنا للطلب والفحص عن الشىء ماهو، فان كانت الحركة انّما تبدو من باطن الشىء ، فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة ومن حيث الطبيعة ، فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال .

[حسن الباطن خير من حسن الظاهر]

نقد بان انّ باطن الشىء احسن من ظاهره كما بيّنا واوضحنا .

ونقول : انّا قد نجد الصورة الحسنة فى غير الأجسام[١٤٧] مثل الصور التعليميّة ، فانّها ليست جسمانيّة ، لكنّها اشكال ذوات خطوط فقط ، ومثل الصور التى تكون من المرء المزوق ومثل الصور التى فى النفس ، فانّها الصور الحسنة حقّاً اعنى (الف) صور النفس، الحلم والوقار وما يشبههما ، فانّك ربّما رايت المرء حليماً[١٤٨] وقوراً ، فيعجبك حسنه من هذه الجهة ، فاذا نظرت الى وجهه، رأيت قبيحاً سمجاً ، فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها، فان لم تلق بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم ترصورته الحسنة، بل ترى صورته القبيحة ، فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن ، فتكون حينئذ مسيئاً ، لانّك قضيت عليه بغير الحق (ب) وذلك انّك رأيت ظاهره قبيحة، فاستقبحته ولم ترحسن باطنه فتستحسنه، وانّما الحسن الحق[١٤٩] هو الكائن فى باطن الشىء لا فى ظاهره . وجلّ الناس انّما يشتاق الى الحسن الظاهر ولا يشتاق الى

(الف) – بصور – خ، ط .

(ب) – روى الصدوق «رحمه الله» فى الأمالى ومعانى الأخبار ، باسناده عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن جدّه، قال: قال على بن ابى طالب «عليه السلام» : عقول النساء فى جمالهنّ ، وجمال الرجال فى عقولهنّ .

الجمال الحسن فى الخلق والخلق، وقوله : «عقول النسأ فى جمالهنّ ...»، لعل المراد انّه لا ينبغى ان ينظر الى عقلهنّ لندرته، بل ينبغى ان يكتفى بجمالهنّ ، اوالمراد ، ان عقلهنّ غالباً لازم لجمالهنّ . والاول اظهر .

الحسن الباطن ، فلذلك لا يطالبونه ولا يفحصون عنه، لأنّ الجهل قد غلبهم واستغرق عقولهم، فلهذه العلّة لا يشتاق الناس كلّهم الى معرفة الاشياء الخفيّة الا القليل منهم اليسير، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا الى حيّز العقل، فلذلك فحصوا عن غوامض الأشياء ولطايفها، وايّاهم اردنا فى كتابنا هذا الذى سمّيناه فلسفة الخاصة ، اذ العامّة لم يستأهل هذا ولا يبلغه عقولهم .

[فيه ذكر اللّذين صنّف الفيلسوف هذا الكتاب لهم]

فان قال قائل : انّا نجد[١٥٠] فى الأجسام صوراً حسنة .

قلنا : ان تلك الصور انّما ينسب الى الطبيعة ، وذلك ان فى طبيعة الجسم حسناً – ما – غير ان الحسن الذى فى النفس افضل واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة . وانّما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس ، وانّما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح ، لأن المرء الصالح اذا القى عن نفسه الأشياء الدنسة، وزيّن نفسه بالاعمال المرضيّة ، فاض على نفسه النور الاول من نوره[١٥٢] وصيّرها حسنة بهيّة، فاذا رات النفس حسنها وبهاءها، علمت من اين ذلك الحسن، ولم يحتج فى علم ذلك الى (الف) القياس، لأنّها يعلمه بتوسط العقل ، والنور الاول ليس هو نور فى شىء ، لكنّه نور وحدة قائم بذاته، فلذلك صار ذلك النور منير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة ، فان جميع الأشياء الفاعلة انّما افاعيلها بصفات فيها لا بهويّتها ،واما الفاعل الاول فانّه يفعل الشىء بغير صفة من الصفات ، لأنّه ليست فيه صفة البتة ، لكنّه يفعله بهويّته، فلذلك صار[١٥٢] فاعلاً اولاً ، وفاعل الحسن الأول الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاول هو فاعل العقل[١٥٣] الذى هو عقل دائم لا عقلنا، لانّه ليس بعقل مستفاد

(الف) – ورد عن امير المؤمنين «عليه السلام» فى وصف الملائكة : «صور عارية عن المواد، عارية عن القوّة والإستعداد، تجلّى لها فاشرقت، وطالعها فتلألأت، والقى فى هويّتها مثاله ، فاظهر منها افعاله ...» .

وليس هو مكتسباً، ونحن ممثلون ذلك[١٥٤] غير انّا ان جعلنا مثالنا حسياً لم يكن ملايماً لما نريد ان نمثل بـه، لانّ كل مثالى حسى انّما يكون فى الأشياء الداثرة، والاشياء الداثرة لاتقدر على حكاية مثال الشىء الدائم، فينبغى ان نجعل مثالنا عقلنا ليكون ملائماً للشىء الذى اردنا ان نمثّله به، فيكون حينئذٍ كالذهب الذى مثّل بذهب آخر مثله، غير انّه ان القى الذهب[١٥٥] الذى كان مثالاً وسخاً مشوباً[١٥٦] ببعض الاجسام الدنسة، نقى وخلص، اما بالعمل، واما بالقول. فيقال: ان الذهب الجيّد ليس هو الذى نرى فى ظاهر الجسم، لكنّه الخفىّ الباطن فى الجسم، ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغى ان نفعل اذا اردنا تمثّل الشىء الاول بالعقل وذلك انّا لا نأخذ المثال[١٥٧] الا من العقل النقى الصافى، فان اردت ان تعرف العقل النقى الصافى من كل دنس، فاطلبه فى الاشياء الروحانيّة، وذلك ان الروحانيّة كلّها صافية نقيّة فيها من الحسن والجمال مالا يوصف، فلذلك صارت الروحانيّة كلها عقولاً بحق وفعلها فعل واحد، وهو ان ينظر فيصير اليها.

وايضاً: كان الناظر يشتاق الى النظر[١٥٨] اليها، «لا» لان لها اجساماً، لكن بانّها عقول صافية نقيّة، والناظر يشتاق الى النظر[١٥٩] الى المرء الحليم الشريف[١٦٠] لا من اجل حسن جسمه وجماله، لكن من اجل عقله وحلمه. فان كان هذا هكذا، قلنا: ان حسن الروحانيّين فائق جداً، لانّها انّما يعقلون عقلاً دائماً، لا ينصرف الحال بمرّة نعم ومرّة لا، وعقولهم ثابتة صافيّة نقيّة لا دنس فيها البتة، فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم خاصّة(الف) الشريفة

(الف) – المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف يخالف رأى استاده افلاطن فى اثبات المثل العقليّة، حتى انّه لمّا اراد الفارابى ان يجمع بين الرأيين فى مقالته المشهورة، اول المثل الى ما فى علم الله من الصور القائمة بذاته تعالى، وهو خلاف ما وقع منه من التصريح به والنصّ عليه فى مواضع من هذا الكتاب احدها هيهنا.

هذا ما ذكره صدر الحكماء ثم قال بعدم التخالف بينهما، وقد ثبت عند المتأخرين ان هذا الكتاب ليس من المعلم الاول فبقى الخلاف ثابتاً بين العظيمين.

ولذلك ذهب الشيخ الاشراقى الى الإذعان بالمثل النوريّة واقام البراهين العديدة ولكن فيما ذكره فى اثبات المثل، مواضع انظار وموارد خلل قد بيّن مواضع المناقشات

←

الالهیّة التی لا یعقل ولا یبصر منها شیء سوی العقل وحده. والروحانیّون اصناف[۱۶۱] وذلك ان منهم من یسکن السماء التی فوق هذه السماء النجومیّة[۱۶۲] والروحانیّون الساکنون فی تلك السماء کل واحد منهم فی کلیة فلك سمائه، الا انّ لکلّ واحد منهم موضعاً معلوماً غیر موضع صاحبه، لا، کما یکون للاشیاء الجرمیّة التی فی السماء، لانها لیست اجسام، ولا تلك السماء جسم ایضاً، فلذلك صار کل واحد منهم فی کلیّة تلك السماء.

ونقول: ان من وراء هــذا العالم سماء وارض وبحر[۱۶۳] وحیوان ونبات وناس سماویّون، وکلّ مَن فی ذلك العالم سمائیّ، ولیس هناك شیء[۱۶٤] ارضیّ البتة. والروحانیّون الذین هناك ملائمون للأنس الذی هناك، لاینفرّ بعضهم من بعض، وکل واحد لا ینافـر صاحبه ولا یضاده، بل یستریح الیه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وهم یبصرون الأشیاء التی لاتقع تحت الکون والفساد، وکل واحد منهم (الف) یبصر ذاته فی ذات صاحبه، لأن الأشیاء هناك نیّرة مضیئة، ولیس هناك شیء مظلم البتة، ولا

→

وذکر وجوه الخلل وافاد الحجج النیّرة وبین موضع النزاع بما لا مزید علیه صدر الصدور وبدر البدور المولی صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی فی کتبه ومسفوراته.

(الف) – لأنّهم المؤمنون حقاً والمؤمن مرءات المومن ولذلك کل واحــد منهم، یری ذاته فی ذات صاحبه. .

مسألهٔ مُثُل نوریه ونحوهٔ ظهور آنها ازعقول طولیّه وکیفیّت ارتباط آنها با مُثُل برزخیّه وحقایق مادیه، ازغوامض علم حکمت ومعرفتست، وبحق افراد نادری که دارای ذهنی وقّاد ودرکی عمیق وانظاری دقیقند، می‌توانند این مسأله را اولاً تاملاً تصّور نمایند ثمّ برهان بر اثبات آن اقامه نمایند وازناحیهٔ تحقیق وتحصیل چندین مسألهٔ مهمّ فلسفی، بدفع اشکالات آن بپردازند، عمدهٔ اشکالاتی کــه مانع اعتقاد بوجود مُثُل نوری است همان دلائلی است که شیخ واتباع اوتقریر فرموده‌اند، ازجمله مسألهٔ تشکیك ذاتی وتحقق وحدت سنخی بین مراتب وجود، ونحوهٔ انطواء کثرات در وحدت، تجلّی وحدت در کثرت.

شیء جاسیء لا ینطبع، بل کل واحد منهم نیّر ظاهر لصاحبه، لا یخفی علیه منه شیء ، لانّ الاشیاء هناك ضیاء فی ضیاء ، فلذلك صارت کلها یبصر بعضها بعضاً، ولا یخفی علی بعض شیء ممّا فی بعض البتة، اذ لیس نظرهم بالأعین الدائرةالجسدانیّةالواقعة علی سطوح الاجرام المکفوفة ، بل انّما نظرهم بالأعین العقلیّة الروحانیّة التی اجتمع فی الحاسّة الواحدة جمیع القوی التی للحواسّ الخمس مع قوّةالحاسة السادسة، بل الحاسّةالسادسة هناك مکتفیة بنفسها مستغنیة عن الإغراق فی الآلات اللحمیّة ، اذ لیس بین مرکز دائرةالعقل[165] وبین مرکز دائرة ابعاده ابعاد مساحیّة ، ولا خطوط خارجة عن المرکز الی الدائرة ، لانّ هذا من صفات الأشکال الجرمیّة ، فامّا الاشکال الروحانیّة بخلاف ذلك، اعنی ان مرکزها والخطوط التی تدیر(الف) علیها واحدة ، ولیس بینهما ابعاد بتّة .

وقد وقع الفراغ من تصحیح هذه الرسائل والتعلیق علیها ، اواخر لیلة الأولی
من شهر الله المبارك الصّیام من شهور سنة – ١٣٩٦ –
من الهجرة النبویّة المصطفویّة ، علیه وآله
آلاف الوف التحیّة

وانا العبد الفانی سیّد جلال الموسوی الآشتیانی

(الف) – تدور – خ ل .

تعلیقات بر اثولوجیا

تألیف

عارف نامدار و فیلسوف محقق قاضی سعید قمی

با تعلیق و تصحیح و مقدمهٔ

سید جلال‌الدین آشتیانی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

تعلیقات بر میمر اول

نحمدك يا مفيب النفوس اغننا ، ونشكرك يا مبدع العقول وخالق المحسوس فنجّنا ؛ كي نسبحك كثيراً فى حظيرة القدس مع آبائنا القدسيين، ونذكرك كثيراً فى الملأ الأعلى من اخوانـنا العلويين ، انّك كنت بنا وبآبائنا المخلصين بصيراً ، وفى احوالنا ناظراً وبصيراً ونصلّى على من العقل الكلّ مظهر علاه، والنفس الكلية الالهيّة احدى قواه ، محمد صاحب لواء الحمد والمقام المحمود ، ومالك مرتبة الجمع والحوض المورود، وآله الذين هم خزّان حكمة الله الملك المعبود ، ثم على جميع الأنبياء والرّسل المكرّمين ، وساير الأولياء والصالحين (الف) .

(الف) – همانطوریکه درمقدمه عرض شد کتاب **اثولوجیا** را قبل ازاین تعالیق نفیس تألیف عارف بارع ومحدث محقق قاضی سعید قمی – قده – قراردادم ومواضعی را که قاضی حاشیه و شرح مرقوم داشته‌اند مشخّص نموده وشخص نـاظر بکتاب اثولوجیا با سهولت می‌تواند بـاین حواشی مراجعه نماید .

بااینکه غرض ازتألیف منتخبات چاپ آثـار حکما وعرفای چهار صد سال اخیرست ، برای آنکه مطالعه‌کننده بتواند کاملاً ازاین تعلیقات استفاده نماید اصل کتاب **اثولوجیا** را به‌تصویب دوست عزیز ودانشمند بزرگوار جناب آقـای **سیّد حسین نصر** – ادام‌الله حراسته – قبل ازاین تعلیقات قرار دادیم .

حقیر از اثولوجیا نسخ قدیمی متعدد بدست نیاورد ونسخهٌ نسبةً قابل اعتماد همانست کـه درمقدمه معرفی شد . ازاین تعلیقات نیز دو نسخهٔ نسبةً کامل بدست‌آوردیم، لذا نه چهار – ٤ –

←

اما بعد فیقول کاسد رأس‌المال، والمتوسل بالنبی والآل محمد المدعو ب (سعید) ، متعه‌الله بالعیش‌الرغید: هذه تعلیقات اجترات فی تنمیقها علی‌الرسالة الموروثة من‌معلّم الحکمة ، ومؤسّس قوانین‌الفلاسفة، العظیم ارسطاطالیس، الذی نقل اهل‌العلم الموثوق بروایتهم : ان نبیّنا سیّدالمرسلین – صلی‌الله علیه وآله – قال فیه : «انّه کان نبیّاً ، قد جهله قومه» .

وایضاً نقلوا عن‌النبی – صلی‌الله علیه وآله – انّه سئل عن ارسطاطالیس فقال : لـو ادرکنی لأستفاد منّی» ویستفاد منه غایةعلمه. وبالجملة ذلک‌العظیم، بهذا المقام‌الکریم، وذا للکتاب، ممّا تداولته انظار اولی‌الالباب، فالمـُنصفون اظهروا العجز عن‌ادراک مغزاه، وآخرون اعترفوا بعدم‌الصعود الی مرماه، حتی انه نقل عن – ا لسیدالاعظم – انه قال : «قد طالعت هذا الکتاب من اوله الی آخره سبعین مرّة ، ای ان‌فهمت مقاصده.» فاذا کان‌الأمر علی هذا الشأن ، فما ظنّک بمن لا بضاعة له فی سوق‌العرفان ؟ وان رئیس بناء الإسلام مع سعة نیل باعه ورواج متاعه – بهوش کذا – للخوض فی هذه‌اللّجة ، وغاص فی هذا البحرالخضیم ، لاقتطاف تلک‌الدرة ، تراه کما سننقل منه ان‌شاءالله تعالی انّه استخرج خزرات یلعب بها الصبیان ، ویلیق بقلادته الحیوان ، حتی ان متعصّبیة نفوا ذلک عنه لجلالة قدره واشتهار فضله. ولعمری‌الحبیب انّ هذا الکتاب لیس ممّا یدرکه مدارک‌الحکمة الرسمیّة ، بل هوکما قال‌العظیم ارسطاطالیس :ان هذه‌الأقوال‌المتداولة کالسّلّم نحوالمرتبة المطلوبـة ، فمن اراد ان یحصلها ، فلیحصل لنفسه فطرة اُخری ، وذلک لأنّ مرموزات هذا الکتاب من‌العلوم التی صدرت من انوارالنّبوّة والولایة ، کما یظهر للراسخین فی علوم اهل بیت‌الوحی والرسالةالختمیّة ، ولا یکفی فیه سلوک طریق النظر ، بل لابدّ من ارتیاض‌النفس بالمجاهـدات الشرعیّة ، واقتفاء آثار اهـل بیت

←

میمر اثولوجیا مطابق سلیقه حقیر ونه این تعلیقات به‌نحو تمام وبدون نقص منتشر می‌شود. عذر حقیر همان فقدان وسائل ونبودن همکار عاشق علم ومعرفت می‌باشد، ونمی‌توان در انتظار نشست تا اسباب کار به‌نحو اعلی واتمّ فراهم شود، چون فراهم نخواهد شد . وانا العبد سید جلال‌الدین الموسوی الآشتیانی کتب‌الله له بالحسنی – رجب الاصب – ۱۳۹٦ – من‌الهجرةالنبویةالمحمدیة علیه وآله آلاف‌التحیّة – .

العصمة . ونعم ماقیل : کل من له ادنی خوض فی هذا العلم الشریف ، لا یرتاب فی انّ اصول مطالبه متلقّاة من الانبیاء صلوات الله علیهم اجمعین، ویحکم حکماً قطعیّاً لایشوبه شوب شبهة ، بان القوّة البشریّة لم یستقل بادراك خبایا هذه الحقایق، ولم یستبدّ باستنباط خفایا تلك الدقایق ، وان ذلك مقتبس من مشکاة اصحاب الأرصاد والانوار الروحانیّة . وقد قال افلاطون الالهی استاد المعلم الاول : قد تحقّق لی الوف من المسائل، لیس لی علیها برهان. وبیّن ان ذلك التحقیق من طریق الولایة والکشف الروحی، وخلع البدن الجسمانی ، لیس الا وانّی مع بضاعتی الکاسدة فی طریقی العلم والعمل ، انتحلت ذلك ملتجئاً الی فناء باب مدینة العلم والمعرفة ، متوکلاً علی الله مولی النعمة ، ومؤتی الحکمة ، والله المستعان وعلیه التکلان .

قوله (المترجم) : «جدیر[1] لکل ساعی ...» ای ینبغی لکل طالب علم مرید بیان ثلاثة امور من الرؤس الثمانیة :

اولها ، معرفة الغایة ای الفایدة التی هی عامدها بالمیم ،ای قاصدها فی هذا السعی والطلب ، لاحتیاجه الباعث الی طلبها ، اذ مالم تبعث الحاجة الی طلب الغایة من تصوّر نفع، لم یحسن الطلب، فاللّام فی قوله : لمعرفة . لم یتعلق بالساعی کما یتبادر الی الفهم، بل بمعنی من . وفی اکثر النسخ عابدها بالباء ، ولا یخلو من تکلّف .

والثانی، ان یتصور قدر المنفعة بالقلّة والکثرة والخسّة، فیقوی بذلك طلبه ولضعف فی لزوم الساعی مسلك المطلوب الذی ابتغاه سلوکاً صادراً عن النفس لتدمیث الأسالیب ، ای ترتیب اسلوب المقدمات القاصدة ، ای المتوجهة الی عین الیقین .

والتدمیث ـ بالدّال المهملة والمیم والثاء المثلّثة اخیراً اللّتین وذکر الحدیث والاخیر انسب ووصف الیقین بالمزیل للشك وصف کاشف، لان الیقین هو الذی لا یزول بتشکیك اهل الشك ، فالیقین یزیل الشك عند الوصول به، ای بسبب الیقینیّات الی ماهو المطلوب من المقاصد والغایات .

قوله[2] : «وان لم یلزم طاعة تصرّفه...» التنوین للتنکیر، وجملة لصرفه صفة للطاعة، وماء الموصولة فاعل تصرّفه ، وهو الأمر الثالث وهو لزوم الطّاعة امن لصرفه ما یذلقه ذلك المطاع، ای المعلم اعنی ما یعطیه ولو وصل الی ذواقه من الالتذاذ بالترقی فی ارتیاض العلوم والریاضات العلمیة السامیة ای التی یعلو بالساعی وترفعه صاعداً الی غایة الشرف

التی هی معرفةالحق بالالوهیّة والربوبیّة ، ای بذاته وصفاته وافعاله التی یتوخّی ای یتوخّاها ویقصدها النفوس العقلیةالواصلة الی العقل بالفعل بالنزوع الطبیعی ای بالشوق الجبلی الفطری فی طبایعهم الی تلك الغایة الشریفة التی هی معرفةالمبدأ والمعاد للأنفس العقلیّة .

قوله : « قال الحکیم ...» هذا کلام المعلم الأول للحکمة وماذکره المترجم تمهید لذلك الذکرالحکیم فی اول کتابه قولین مرموزین، فی ان الغرض هوالانسان الکامل، وان معرفة النفس هومعرفةالله فالقول الاول هواول البغیة وآخرالدرك البغیة بالضم والکسر- المبتغی وما لأجله الکل، یعنی اول المقاصد فی التعقل یدرك ویحصل آخرالامر، مثل ان الغایة کما تقرّر ، من ایجادالعالم هی المعرفة ، وهی انّما تحصل وتدرك فی منتهی مراتب الوجود وهوالانسان ، ومنتهی مراتب ذلك النوع هوالانسان الکامل الذی لا اکمل منه. ومثل مـا یقول اهل الحق، من ان الغایةالمقصودة من ایجاد کل فرد فرد من العالم هو نبیّنا سیّد المرسلین - صلی الله علیه وآله - وهو وان کان اولاً فی الوجود العقلی، لکن بحسب الوجود الکونی بعد طیّ جمیع درجات النّبوات والولایات کما قیل :

«اول فکر آخر آمد درعمل» فافهم .

والقول الثانی هو اول الدرك ، آخرالبغیة ، ومعناه : ان الذی یوجد اولاً هوالمقصود اخیراً ، فهوالاول الآخر، مثل ما یقال : ان العقل هو اول المبدعات ، وهو آخر ینتهی الیه خلاصةالوجود ، بان یصیر عقلاً بالفعل ، فینتهی الی ما ... اولاً . ومثل ما یقول اهـل الحق، من ان النورالأول هونور نبیّنا خاتم المرسلین -ص- ویکون مصیرالکل فی القیامة الیه بان یکونوا تحت لوائه، وهوالشاهد(الف) للکل والشفیع للکل، کما ورد: نحن الآخرون السّابقون الی الله والی جواره، والسابقون فی مرتبةالوجود، هذا ما خطر بالبال فی معنی هذا المقال .

وقال یعقوب بن موسی المتطبّب فی ترجمةالقولین : آخر آفرینشها ابتدای دانستن

(الف) - قال الحکیم الشیخ النظامی «قده» :

ای ختـم پیمبران مـرسل حلوای پسین ، ومسلح اول

ما بود، وآخر دانستن ما، ابتدای آفرینشها بود .

قوله : «فالّذی[۳] انتهینا الیه ...» اول بالنصب لکونه غیر منصرف وقع طرفا ای الذی انتهینا الیه من العلوم الطبیعیّة والالهیّة الیه فی اول هذا الفن من معرفة الربوبیة التی تضمّنها هذا الکتاب، هو آخر المطالب الطبیعیة والالهیة، فان غایة الطبیعی ان ینتهی جمیع مقاصده الی محرك لا محرك فوقــه، وغایة مقاصد الالهی الإنتهاء الی علّة للکلّ لا علّة له .

ثم اراد ان یبیّن انّه کما ظهر من البیانات الطبیعیّة والالهیّة ، ان الغایة لکل فحص وطلب هو درك الحق ولایة لکل فعل وطلب من نفاد العمل، فوجب من ذلـك النظر فــی هذه الغایة وفی صفاتها الکمالیّة التی هی کالأعراض، وافعالها التی هی الاسباب الفواعل.

فقوله بعد ذلك : «فقد وجب النظر فیها ...» جواب قوله : «امّا کانت ...» وقوله : «فان استقصاء الفحص فی النظر یفید المعرفة ...» دلیل علی بقاء الطلب والعمل وانتهائه، والا لبطل الفحص حیث لا ینتهی الـی آخر والمعنی : ان استقصاء البحث بغیة المعرفة ، بان جمیع الفاعلین المذکورین فی الطبیعی والالهی یفعلون بالشوق المطبوع المجبول فـی ذواتهم شوقاً ازلیّاً ، وان الکل یتحرك ویتوجـه بذلك الشوق الی الحق الثابت التام وفوق التمام ، وانّه لمّا کان هو فوق التمام والثبات، تحرك الکل الیه بالکمال والتمام، کما قال المولوی المعنوی فی منظومته المثنوی :

همچنانکه بیقراری عـاشقان حاصل آمد از قرار دلستان

قوله : «فالمیمر[٤] فی اوائل العلوم مقدمة ...» قال السید الداماد تغمّده الله برضوانه: «المیمر بفتح المیمین (الف) من حـاشیتی المثناة من تحت المنقلبة عـن الهمزة او بضمّ المیم الثانیة مفعل، اما من المؤامرة بمعنی المشاورة ، او من الأمارة بالفتح ، بمعنی الوقت والعلامة والموعد ، او من الآمرة بالتحریك ، بمعنی النماء والزیادة والبرکة، او بمعنی العلم الصغیر من اعلام المفاوز من حجارة ونحوها، او من الأمر بفتح الهمزة واسکان المیم واحد الأمور ، یقال : امر فلان مستقیم وامور القوم مستقیمة ، او من الامر بکسر الهمزة بمعنی القلب والعقل والنفس ، او من الأمر بمعنی الامارة کلتاهما بالکسر، ای الولایة والریـاسة

(الف) – قال قده فی اوایل القبسات .

او من‌الایتمار ، والاول اکثر شیوعاً عندالأدبییّـین .

قال علامةالزمخشری فی‌اساس‌البلاغة : «ایتمرت ما امرتنی به، ای امتثلت، وفلان مؤتمر ، ای مستبدّ ، ویقال : فلان لا یأتمر رشداً ، ای لا یأتی برشده من ذات نفسه ، ویقول امرته فأتمر، ای امتثل وابـی ان یأتمر، ای استبدّ ولـم یمتثل، وتأمروا القوم وائتمروا وامتثل تشاوروا واشتوروا، ومـربی ای اشیر علی، وتقول بعید من‌المیمر ، قریب من‌المیبر، وهوالمشورة مفعل من‌الموامرة والمیبرالنمیمة ...» قلت : وباءالمیمر – المیبر – ظ – ایضاً میقلبة عن‌الهمرة» الی‌هنا کلام‌السید «رضی‌الله عنه» .

قوله: «بالقوانین[٤] المقنعة...»، لیس‌المراد بالاقناع هنا ماهومصطلح صناعةالخطابة لمنافاته الاضطرار، وانّـما المراد بهـا البراهین‌الموجبة لسکـون‌النفس والاطمینان لها حیث کانت مقدماتها اضطراریّة یضطرالنفوس الطالبة للحق‌السالکة سبیل‌الیقین الـی قبولها .

قوله : «ذوات‌الأوساط[٥]»لعل‌المراد بها ما یصحّ علیها قول لم، فان‌الجواب عن‌اللّم اما بالفعل اوالغایة وکل ماله فاعل فله غایة لا محالة .

قوله[٦] : «وان‌معنی‌الغایة ...» هذا هو معنی‌الغایةالحقیقیّةالمطلوبة التی‌هی منتهی الغایات ونهایةالنهایات وهی درک‌الحق علی ما هو علیه .

قوله[٧] فان اثبات‌المعرفة لما قال آنفاً انـه لو لم‌یکن معرفة لم‌یکن‌طلب وفحص وفی ذلك بطلان بعثةالانبیاء واجتهادالعقلاء وارتیاض الاولیاء والحکماء ومنه بطلان‌الجود ایّ کون‌العالم صادراً عن محض‌الجود اذ ذلك لأجل حصول‌المعرفة کما فی‌القدسیّات کنت کنزاً مخفیّاً فاحببت ان اعرف فخلقت‌الخلق والا لامکن بالبخت والاتفاق کما زعم بعض الزنادقة وبالجملة لا شكّ فی وجودالطلب حیث یری من بنی‌آدم انّـهم مجبولون من‌اول امرهم الی انقضاء آجالهم وعمرهم بل عندالنظر الجلیل جمیع اجزاءالعالم مفطورة علی الطلب والحرکة فی‌الجملة لکن کل میسّر لما خلق له قال تعالی (افحسبتم انـما خلقناکم عبثا وانّـکم الینا لا ترجعون) (الف) وقال سبحانه (الذی قـدّر فهدی) (ب) ولا ریب ان‌الطلب انّـما هو لما یتصور او ما فی حکمه وینتهی لا محالة بالاضطرار والاختیار الـی

(الف) – س ۲۳، ی ۱۱۷ . (ب) – س ۸۷، ی ۳.

المطلوب وهوالمعرفة اعنى وجدانالمقصود بالحركة اذالكل عند اهلالحق شاعرون بما هوالمطلوب له كل واحد على حسب درجته ومرتبته كما سيظهر فىمطاوى هذا الكتاب انشاءالله فثبوتالمعرفة دليل علىانّيةالغاية بل نفسها لان عندها ينتهىالطلب ويحصل المطلب وهذا قطرة من بحر لا ينزف .

قوله[٨] : اذ لا يجوز قطع مالا غايــة بذىالغاية والنهاية اراد انّه اذا وصل الىالغاية حصلالسكون ، فالحركة بعدالوصول الىالغاية والنهاية فى حكمالحركة الى مالا غاية له معالتلبّس بالغاية ، وذلك شنيع فىالنهاية .

قــوله : «فالميمر[٩] فى اوايلالعلوم ...» هذهالعبارة فىغايةالسقّم من حيثالاعراب والمعنى ، ولعلالغرض انّه كما ان ما ذكر فــى علم ما بعدالطبيعة منالمسائل الالهيّة ممّا يعين فى هذا الغرض الذى بصدده، كذلكالعلومالطبيعيّة ومعرفةالحقايقالكيانيّة معينة على نيلالبغية التى هىالمقصود من ابانة مايريدالابانة عنه فىهذا الكتاب، فينبغى للناظر فىهذا العلم الذى هو فوقالفطرة الحكميّةالمتعارفة، انيتمرن نفسه بالرياضات العلميّة، فيكتسب حظّاً وافراً منالعلومالالهيّة، ويأخذ نصيباً كاملاً منالعلومالطبيعية، بحيث يحصل لهالعلوّ والتفوّق على منارادالسلوك الىالعلوم الطبيعيّة، فانّها كالسلّم لهذهالدرجةالعليّة . فعلى هذا يمكن انيكون قــوله : «معرفةالشىء ...» مفعول اراد ، وقوله : «العلو ...» مفعول قصد، ، اوبالعكس. اويكونالواو فى قوله : «وقصد ...» كما وجد فى بعضالنسخ تصحيف منالناسخ . وفىالنسخ التى لم يوجد الواو، قــد سقط من ، من قلمالناسخ. وامــا التخريج ، فالمراد بــهالخروج عن قيود الحكمة الرسميّة ، وخلاصالنفس من اسرالشكوك والشبهات والجرح والتعديل التى شاعت بينعلماءالقشر وارباب‌البحث والجدل، ولابـّدّ معذلك من تمرّنالنفس بالرياضاتالفكريّة والمجاهدات الشرعيّة ، وتصفيةالخاطر منالخيالاتالوهميّة الشيطانية وتخليطالباطن بــالعبادات الالهيّة والاذكار القدسية ، وقراءةالكلمات الربانيّة وتطهيرالقلب منالصفات الذميمة والآراءالباطلة والعقايدالفاسدة حتى يكون من اهلالفطرةالثانية ويسلكالطور الذى وراء العقولالمتعارفة ،ومنالله العون فىالبدء والخاتمة .

قوله : «مطاطا[١٠] فوسيقى ...» هــذا الكلام فى معرفةالله تعالى من اثبات وجــوده ووحدانيّته وصفاتهالحسنى وكمالاتــه العليا ، وانــهالفاعل بالحقيقة والغايةالمطلوبة .

وخلاصة ما اورده ابونصرالفارابی فی ترجمته، انّه تعالی اول الأوایل وهوالاول والآخر والظاهر والباطن، وانه علّة انّیات الاشیاء وماهیاتها ، لیس فیه نقص ولا قوّة ، ولیس کمثله شیء ، ولا فی مرتبته شیء ، ولا لوجوده سبب، ولا غایة لوجوده، والا لتقدّمت علیه، ولا له ضدّ ، والا لکان لعدم ضده دخلاً فی وجوده علی ما هو شأنالاضداد ، غنی عن کل شیء ، ولا له مادة ولا صورة، وانه فوقالتمام، بمعنی لا درجة وجودیّة ولا کمال وجود الا منه، ولایخلو منهشیء ، وهو خلو عن کل شیء و«لا یعزب عنهمثقال(الف) ذرة».

ولیس وجوده بعینه لغیره، ولا لارتفعت الإثنینیّة ، ولا من نوع وجوده وجود والا لم‌یکن فوقالتمام ، فهوالواحد الفرد، وهوالعالم بذاته، فیکون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً . وحکیم بمعنی ان له افضل علم بافضل معلوم، وحیّ کذلك، وهو اجل مبتهج بذاته ، اذ لیس شیء خارجاً من ذاته، وهو بکل شیء محیط. ونعم ما قالالمترجم فی ترجمته بالفارسیّة بعد وصفه سبحانه وتعالی بصفاته الکمالیّة منالعدل والحکمة والجود والحیاة والقدرة والوحدانیّةالحقیقیّة ما عبارته :

وهرانگاه که بتمامی اینها حق تعالی را بخوانیم،نه‌آن خواهیم که این چیزها تمامی اوست، چنانکه تمامی ماست، بل‌که چنین گوئیم که تمامی این چیزها اوست تعالی .

قوله: «کیف[۱۱] فارقت‌العالم العقلی ...» .

فیما نسب الی الشیخ‌الرئیس من تعلیقاته علی هذا الکتاب‌المستطاب ، انّه قال : «لیس یعنی، ان‌نفس الانسان کانت موجودة قبل‌البدن متّحدة لا تبزغ الی‌بدن ولا ملابسة، ثم صارت الیه، فان هذا امر قد بان استحالته فی‌الکتب ، وان کانت‌النفس مع ذلك لا یموت.» ثمّ ذکر لذلك معنی لا یلیق ان ینسب الی تلامذته .

اقول اما اولاً ، فلانسلّم ان‌المعلّم الأول اراد بالنفس هناك‌النفس الانسانیّة ، علی انّه سیذکر بعد کلام فی تفصیل‌النفوس الجزئیّة بقوله : «واما النفس الانسان ...» سلّمنا ، لکن اراد نوع هذه‌النفس ، والأنواع قدیمة علی رأی الشیخ‌الرئیس ، وجمهور الفلاسفة ، خصوصاً ارید بها الحقیقة‌العقلیّة التی انها عند علتها کما قاله بعض‌الاساتید المتألّهة .

(الف) – س ۳۴، ی ۳ .

واما ثانياً ، فان قوله : «وان كـانت مع ذلك لا يموت ...» يفيد انّه فهم من قول المترجم : «وصحّ انالنفس ليست بجرم وانّها لا تموت ...» انذلك استدلال على هبوط النفس بعد وجودها قبلالبدن ، وليس بذاك، لانّ ذلك كان طريقالمترجمين ، بل على صاحبالكتاب ان يشير الى خـلاصة ماسبق فیالبابالسابق ، اوالكتاب المتقدّم ، ثمّ يشرع فیالمقصود ، ولمّا كانالفرض من تحقيقانحدار هذهالنفس ان يبيّن كيفيّة صعودالنفس الانسانيّة الى مابدءت منه، قال : «قد فرغنا من اثبات بقائها فلنذكر كيفية رجوعها ...» فاعلم ذلك . ثم انالمراد على ما ظهرلی من هذهالنفس ، هیالنفس الملكوتية الالهيّة على ما فی خبر مولانا اميرالمؤمنين ، عليهالسلام، وان مفارقةالعالم العقلی هـو توجهه الـى اصلاحالعوالم التی تحته ، كما يؤمی اليه قـوله : «تحرّكت منالعالم الاول اولاً الیالعالم الثانی ، ثم الیالعالم الثالث كما سيأتی» وهـذهالنفس هیالروحالمسدّد لنبيّنا واوصيائه - صلیالله عليه وعليهم - وانّما النفوسالكليّة والجزئيـة هی وجـوه تعلّقاته المخصوصة بنظام نظام منالنظامالكلی والجزئی، ومنالبيـن كما يظهر منكلاميه، انّها صادرة عنالعقل، متصلة بـه، بمعنی انالعقل لمااستفاد شوقاً ، كانت هذهالنفس الشريفة ، فهی قبلالعالمالثانی والثالث فضلاً عنالبرازخ البدنيّة ، وانّها المفيض على الكلّ ما استفاضت منالعقل ، فتبصّر .

قوله : «ان كل[۱۲] جوهر عقلی فقط ذوحياة ...» .

قالالشيخ : «ای مفارق للمادة فقط، ای ليس وجود ولا كمال وجود انكان عقليّاً ربّا عنالمادة براءة مطلقة الا وهو موجود له بالفعل، يعقل ذاته وما يلزم من معقول ذاته من مادة وتـواليه عقلاً بالفعل . وانّما كان عاقلاً بذاته، لأنّ ذاتـه مجرّدة عنالمادة ، منتقلّة ، وكل مجرد كذلك، فـاما ان يصحّ ان يعقل ، او لا يصحّ ؟ والثانی جميع ، اذ كل موجود يمكن ان يعقل، فصحّةالمعقولية اما بـان يتغيّر فيه شیء اولاً والثانی لا يصحّ فیالمجرد، اذ كل ماله منالأحوال فهو بالوجوب ، وكذا الكل مـا يجوز اقترانه ، لا يختلف حاله مع نفسه، فاذا عقل ذاته فالمعقولات التی تتلو ذاته تكون ممكنة له انيعقلها، والممكن فی مثل هذا الجوهر واجب، اذ هـو جوهر لا يتغيّر ، وهو على كماله الأول ، فتكونالمعقولات بلا واسطة معقولة له، والتی يلزم من اجتماعهما ايضاً معقولة له، فيكون العالم العقلی معقولة له ، وهوالحياة العقلية ، وانـها افضل كل حياة والذّها. قوله : «فی

العالم العقلی ، ای عالم التجرّد عن العلایق المادیّة ، وقوله : «ثابت فیه دائم لا یزول عنه» ای لیس هذا التجرد والتفرّد یکون فی وقت دون وقت، بل دائماً ، لانّ سببه وهو الاستکمال بالکمال الاول ثابت قائم، ولا مرتبة له یطلبها، ولا کمال بنحوه ولا یشتاق غیر ماحصل له ...» انتهی کلامه مع بعض زیادات وتلخیص .

واقول : قول المترجم : «ان کل جوهر عقلی مبتداء» خبره فذلك ، کما یظهر من نظیریها وقوله : «ذوحیاة ...» بالرفع فی بعض النسخ ، لعلّة بالحمل علی اسم ان ، وذلك یجوز فی غیر العطف . والحیاة هی مبدأ لإدراك والفعل، فمن کان ادراکه اشرف کالتعقّل وفعله ارفع من مباشرة الحرکة والتحریك والآلة، یکون حیاته أعلی واشرف، ومایکون مبدأ ادراکه نفس مبدأ فعله حتی یکون ادراکه بعینه فعله، لکان احق بهذا الاسم لبرائته عن هذا النحو من الترکیب ، فالجواهر العقلیّة ذات حیاة اشرف مما عندنا بهذا المعنی. ثمّ ذکر اوصافاً لهذا الجوهر: اولها، انّه عقلیٌ ،ای وجوده انه عقل کما یؤمی به قوله: فقط. ثمّ بانه ذوحیاة عقلیة ، ای نفس انیته نفس مبدأ ادراکه وفعله، وثالثاً ، بانّه لا یقبل شیئاً من الآثار ، ای لا یقبل اثراً بالنظر الی ما تحته ، والا فالعقل یقبل الفیض دائماً من المبدأ الأعلی .

ثمّ فرع علی ذلك احکاماً ، منها: انه ساکن فی العالم العقلی، لیس هذا السکون ما یقابل الحرکة ، لأنّ کلتیهما منتف عن عالم العقل، بل هو شبیه بالسکون، بمعنی عدم التوجه الی غیر مبدئه، کما یطلق علی توجه النفس الکلّ الی السوافل بالحرکة والهبوط والسلوك، مع کونها ایضاً لم ترفع عن مقامها کما سیصرح بذلك فیما بعد .

ومنها : انّه ثابت فی العالم العقلی ، وثبوته هو استقراره فی مقامه، بحیث لا یشغله امر عمّا کان علیه من النظر الی عظمة مبدئه، والانوار الفایضة من لدنه .

ومنها : روائة فی ذلك الاستغراق لا یزول بصره عنه طرفة عین .

ومنها: انّه لا یسلك الی موضع آخر، ای لایتبدّل مرتبته فی الاستغراق والاستنارة، وان کانت مماثلة لمرتبته فی ذلك، لأنّ لکل من الامور العالیة مرتبة لا یتخطّاها، «وما منّا الا له (الف) مقام معلوم» .

(الف) – س ۳۷، ی ۱٦٤ .

واستدل بانّه لا مكان له يتحرّك اليه غير مكانه، اى ان وجوده وانّيته هى نفس مكانه ومرتبته، فلو كانت غيرها، لامكن الطلب كما فى استكمالات طالبى الكمال، اذ ليس نوقه مرتبة، وهو ظاهر. ولا يتوجه الى ماسوى مبدئه من الامور التى تحته، هذا بالنظر الى نفسه، وكذا لا ينساق الى مكان غيرمكانه، هذا بالنظر الى غيره، وليس هناك الا مبدئه وهو سبحانه لما خلقه جعله تامّا بحيث لا يسع قوّة الامكان اتمّ منه، فالى اىّ وجه ينساق، لزم فيه نقص، هذا خلف. وقد سمعت تفاسير الشيخ فاعرف.

قوله: «وكل جوهر[۱۳] عقلى له[۱٤] شوق ...».

لمّا فسّر الشيخ النفس التى فى الانسان، قال هيهنا: «اى من حيث هو جوهر مستغن عن ان يقوم بالمادة، يناله شوق اى يحتاج ان يحصل له شىء غير حاصل له، مثل ذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط، اى من حيث ليس واجداً لكمال فى اول ما يتجوهر فهو فى درجة ثابتة، اى لا يكون عقلياً صرفاً فى قوام ذاته وفى كمال ذاته التى يتلوه، بل وان كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة، فانه من حيث كمال ذاته الذى يكون له بعد ما لم يكن يحتاج الى مادة.

واما البرهان على ذلك، فقد صحّح، وهو: ان كل حالة يكون بعد مالم يكن، فانّها تتعلق بالحركات الجسمانيّة، وتنسب الى الحركة المستديرة، فان ذلك البرهان لم يقم من حيث ان التجدّد والتغيّر جسمانى، بل من حيث هو تجدد وتغير، واذا كان كذلك، لم يجز ان يكون مثل هذا الجوهر الذى ليس له كمالاته مع اول تجوهره عقليّاً صرفاً؟ اى مجرداً عن المادة وعلايقها من كل وجه ...» انتهى كلامه.

اقول: انظر كيف تكنّف فى تصحيح مازعمه، وصرف الكلام عن وجهه الى ما لا يرضى ولا اراد قائله، لكن ما احسن هذا التكلف والتجشّم، لو كان كما قاله.

فالحق الحقيق بالتصديق بعد مادريت، ان المراد بها النفس الكل، اى النفس الملكوتية الالهيّة، ان العقل الذى هو عقل فقط مادام يتوجه الى بارئه، فهو كما هو، فانه عقل محض، فامّا نظر الى نفسه وانّها امتلأت من نور مبدعه وانها كل المعقولات التى كل واحد منها حقيقة اصليّة لموجود موجود، وان تلك الحقايق الاصلية التى باصطلاح آخر اسماء الله الحسنى وانوار جماله اقتضت الجلاء والظهور اشتاق العقل الذى هو جملة تلك المعقولات الى الظهور ايضاً، فصدرت عنه النفس الكلية الالهيّة، فالنفس عقل ظهر

بصورةالشوق ، وهذا معنی قوله : وکل جوهر عقلی له شوق. فذلكالجوهر بعدالجوهر الذی هو عقل فقط لا شوق له، ثم بیّن ذلك بقوله: واذا استفادالعقل . ایالعقل فقط شوقاً ما، ای اذا ظهر له شوق حسب ماذکرنا، سالك بذلكالشوق الی مسلك ما، ولا یبقی فی موضعه الاول .

قوله[۱۵] : «واذا استفادالعقل ...» لعلّ الشیخ قرءهالعقلی بالیاءالتحتانیّة ، وحمله علیالنفس، فقال: کان طلبه لما یشتاق الیه فی سبیل غیر سبیلالعقل، فان سبیلالعقل جلی ساطع لا یحصل فیه للشیء بسبب انّه سالك وبسبب نقص فی جوهره ، فان کان یمکنه ان یعدم ذلك ، وکان له انیشتاق الی مقارنته ، لزم ضرورة انیطلب منحیزالتغیر لا منحیّزالثبات، فان حیّز الثبات لا ینجلیعلیه بازائه النقص بلالقصور فیه واحتیاج منه الی صقال یحصل له فی جانب آخر. هکذا وجد فی بعضالنسخ ، غرضه واضح وانت قد عرفت ما یکفیك .

قوله : «لأنّه یشتاق الیالفعل کثیراً ...» لمّا لم یوافق هذا الکلام غرضالشیخ قال: «فیه تحریف، لانالنفس لوکانت رأتالعالم العقلی، لکانتاستکملت، لأنّ رؤیةالشیء هو قبول صورته، ولکن مغزاه الی رتبةالاشیاء التی فیالعقل، ای یشتاق الی ان یراها فیالعقل . وبالجملة لأنّ التشوّق یکون بجملة عن مفصّل ، کمن یشتاق الیالجماع ولم یعرفه، کالحیوانات الغیر الناطقة فی ذلك ، فانّها تشتاق الی جملة لا تفصیل الا عند النیل ...» انتهی .

اقول : رحمالله الشیخ، کیف تجشم لصرفالکلام الی مازعمه، وقد قال فی غیر موضع من کتبه : «کل مالم یصل فهمك، فذره فی بقعةالامکان ...» وعلی ما حقّقنا ، غرضه انالعقل لما نظر الی ما اودعالله فیه منالخزائن التی عنده ، والجواهرالعقلیّة التی فی تلكالخزائن مع ما فی ذواتها من طلبالظهور فیالمظاهر، فصار هونفساً اشتاق الیالفعل والاظهار والی زینالأشیاء ، حیث یظهر ذلك لظهور آثارها منالحقایق التی رآها فیالعقل، ای فی مرتبتها العقلیّة التی کانت علیها حین ماکان عقلاً فقط، ومنهذا انتج قوله : «فالنفس عقل تصور» ، تصورهالشوق . فتبصر .

قوله[۱۶] : «کالمراة التی قد اشتملت رجاءها المخاض ...» هکذا فیالنّسخ التی وصلت الینا منقوله: «اشتملت ...» بالهمزة، والظاهر عدمه، یقال: شملتالناقة لقاحاً،

كفرح فتنبـّه. واماعلـى الأفعال فللتأثّر، يقال اشمل الفحل . اى القح، اللهم الا ان يقرء على المجهول ، ولا يخلو من تكلّف . والظاهر ان الهمزة من زيادت النّساخ ، او للسلب . اى قدحان وقت وضع حملها، ومخضت المرأة مخاضاً، اخذها الطلق، وهو وجع الولادة .

قوله[۱۶]: اى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة . اى مثل حكم المرأة ذات المخاض هذا العقل الذى كـلامنا فيه اذا تصـور بصورة الشوق للمشتاق اليه، اى للأمر الـذى اشتاق اليه العقل ، وهو ان يخرج الى الفعل باظهار مـا فيه من الصور العقليّة التى هى خزائن الله ، حيث قال : «وما من شىء الا عندنا (الف) خزائنه» فعلى هذا، لفظة الـى ، مصحّف ، اى التفسيريّة . ويحتمل ان يكون تأكيداً ، او تكريـراً لقوله : اليه. والشيخ قـدّر فعل الاحتياج هناك ، فقال: اى احتاج الى ان يصير مـا فيه بالقـوّة من الاستكمال بالصور العقليّة موجوداً بالفعل. ثم قال: ويجب ان يقال، ويشبه شوقه الى العالم الحسى، لما بيّنا انّه العالم الذى يطلب فيه التجدد . انتهى .

وذلك على رأيه من حمل النفس على نفس الانسان، ويبطله تصريحات المترجم بلفظ العقل فى تضاعيف الكلام، وهذا من هذا العظيم عجيب فى الغاية، ولأجل ذلك زعم بعضهم ان هذه التعليقات ليست منه، وليس بذلك البعيد .

قوله : «ويتمخّض ...» بالخا والضاد المعجمتين، تفعّل من المخاض ، اى يأخذها لوضع ما فيها من الصور العقليّة، واخراج ما فى خزائنها من الجواهر النوريّة، الى بساط الظهور، ونطع الجسميّة ، لأجل شوقها الى العالم الحسى الذى هو شوق المعاملات وبندر خروج «زينة الله التى اخرج (ب) لعباد» من بحار كرامته .

قوله : والعقل اذا قبل الشوق[۱۷] سفلاً تصوّرت النفس منه. اقول ليت شعرى مـا يقول الشيخ هيهنا، ولذلك لم يتعرّض لبيانه، وانّما تعـرّض لما بعده، وعلى الجملة هذا نتيجة المقدمات التى ذكرها ، وقد ذكره اولاً فـى تقسيم الجوهر العقلى، فكـرّره ثانياً للتاكيد وطريقة الاستنتاج ، والحاصل ان العقل فقط لما نظر الـى نفسه وانّه امتلأ من انوار عظمة البارى جلّ جلاله، وكانت تلك الأنوار بحسب ذواتها لطالب الظهور والاستجلاء، وليس العقل الا جملة هذه الانوار ، فاشتاق الى الظهور من غيب الاستتار الجملى، وقد كان

(الف) – س ۱۵، ی ۲۱. وان من شىء الا عندنا خزائنه .

(ب) – س ۷، ی ۳۰ .

یتأتی ذلك فی‌المراتب التی تحته، اذ فوقه غیب‌الغیوب ، وکلّما نزل‌الأمر سفلاً ، ازداد ظهوراً وصارالإجمال تفصیلاً ، ومنتهی ذلك‌السفر هوالعالم‌الحسی الذی هوالشهادة المحضة‌المقابلة لغیب‌الغیوب، فلا محالة صارالعقل ذا شوق، فانّما تصوّرالعقل بصورة الشوق، صار نفساً ، وتصوّرت‌النفس وصدرت، فالنفس عقل بالذات ، کما ان‌العقل نفس بالعرض، حیث تصورالعقل بالشوق، فصار نفساً .

قوله[١٨] : «فالنفس اذاً قبل‌الشوق ...» .

قال‌الشیخ : ای، ان‌النفس جوهر عقلی مجردالذات عن‌المادة، وقد صار له[١٩] شوق الی‌العالم‌الحسی فیما صارت له هذه‌الصورة ، وبها یتّصل بالعالم‌الحسی یکون نفساً ، وانّها انّما هی نفس، لأنّها کمال جسم آلی ...» انتهی، وهو کما تری .

قوله : «غیر[٢٠] ان‌النفس ...» .

قال‌الشیخ : «قد یکون ما یستکمل به ممّا یتشوق الیه امراً کلّیاً ، وقد یکون امراً جزئیّاً ، فان کان امراً کلیاً ، صورت‌صورته‌الکلیة بالفعل وتصرّفت فیه تصرفاً کلّیاً من غیر ان‌یفارق عالمهاالعقلی الکلی» انتهی .

اقول : اعلم ان فی قوله : «تصوّر بصورةالشوق» للمشتاق الیه، تصریح بقاعدة شریفة عالیة، هی ان‌النفس کلّما توجّه الی ای شیء ، فهی یتصوّر بصورة ذلك‌الشیء، کأنّه ذلك‌الشیء . فلعلّ‌الفرض، ان‌النفس ، ای‌النفس الکلیة‌الملکوتیة ، اذا اشتاقت شوقاً کلّیاً بمصالح‌کلیة من جملة نظام‌الکل ، صورت‌الصّور ، ای‌النفوس‌الکلّیة فعلاً ، ای بالاظهار، ای بان یظهر بصورةالنفس لإحدی‌الکرات‌السّماویّة وما فوقها، ودبّرتها تدبیراً کلیاً عقلیاً من غیر ان یصیر فی اجرامها بحیث یفارق عالمها، کالأمر فی تصورها بصورالنفوس الجزئیّة التی هی صورة بصورها الکلّیة‌السّماویّة ، اذ کلّ مافی‌العالم الأسفل ، فانما تمرّ من سماء الی سماء ، الی ان یأتی الی‌الارض ، ففی کل سماء لتلك الجزئیّات صورة یناسب مرتبة تلك‌السّماء ، وهکذا فی مرتبة‌الصعود عملاً کان او ذاتاً ، فانّها اذا اشتاقت الی‌الجزئیات ، فصارت فیها بسبب عالمها ، فشرعت‌الشرایع وبعثت‌الأنبیاء لإستخلاصها .

قوله : «من تدبیر[٢١] علّتها القریبة ...» یظهر منه ان‌الاجرام السّماویّة علل قریبة لجزئیات هذا العالم .

قال‌الشيخ : «وذلك، لأنّ العلل‌القريبة اتصفت‌الصور بالموادّ ، لكنّه يجب ان‌يعلم ان نصيب‌الاجرام السماويّة الإعداد والتهيئة ، لما ان‌الصور‌النوعيّة فايضة من‌المبادى الغير‌الجسمانيّة، الا انّه ذكر‌الأجرام،لانّها هى التى تفيض‌الصور من‌المبادى على قياس ماهى فيها، لكن اذا اتّصلت بالتمهيد‌السماوى، خالطت قرائن لم‌يكن منها بدٌّ من‌الافعال والانفعالات من‌الأمور‌السّماويّة والارضية ، حتى صار لكلٍّ منها نصيب بحسبه ...»

وقد ذكر فى تلك‌الحاشية تجريد‌النفس للمعقولات وتفسيرها حسب مافهم من‌النفس ، تركناها لعدم‌الفائدة .

واقول : يظهر من‌مذهب ارسطو، ان‌المحرّك‌الأقصى فى‌المنىّ هو‌الاب، وفى‌البيض هو‌الطائر . وقد بيّن انّه ليس فى هذا كفاية دون مبدا من خارج، وهى‌الأجرام‌السماوية على راى ارسطو، والعقل‌الفعّال على راى متاخرى‌الفلاسفة . واما‌الحيوان المتولّد من غير‌التناسل والثبات، فالمحرك الاقصى على رأى ارسطو هى‌الأجرام السماويّة بتوسط القوى‌النفسانيّة التى يفيض‌عنها، وعلى رأى‌المتأخرين هو‌العقل‌الفعال، ومعتمد ارسطو ان‌المغير والمكوّن لا يكون الا جسماً اوقوة فى‌جسم، وان‌الفعل الذى هو نهاية‌التغيّر لا يحصل الا عن‌الفاعل المتغيّر ، وليس يمكن ان‌يكون‌الفاعل للتغيّر شيئاً ، والفاعل لنهاية‌التغيّر شيئاً واحداً .

قوله : «بل تكون فيه[٢٢] وخارجة منه ...» اى اذا صارت‌النفس‌الكلية الى‌الأشياء الجزئيّة ، ورتّبتها باحسن رتبة ، ودبّرتها اصلح تدبير، ليس ذلك بان يصير محصورة فيها بان خرجت من ذاتها، بل يكون داخلة فيها، بحيث كانها صارت طبعاً، لكن خارجة منها، حيث لم يخل فيها حلول‌الصور، ويطلب ذاتها بل ان اكتسبت ملكات رذيلة صعب خلاصها من‌البدن ، كما سنشير اليه بقوله : الا بتعب شديد .

قوله[٢٣] : «تحرّكت من‌العالم‌الاول اولاً ثمّ الى العالم‌الثانى ثم الى‌العالم‌الثالث» .

فى بعض‌النسخ : ثم الى‌العالم‌الثانى . لكن وجود كامة من استغنى عن ثم . والشيخ لم يتعرض لهذا ولما بعده الى‌الكلام فى‌النفس‌الانسانيّة لامتناع انطباق ذلك كلّه ، لما فسّر‌النفس اولاً وعلى‌الجملة .

فالأول ، هو‌العالم‌العقلى وعالم‌الغيب والملكوت‌الاعلى وعالم‌الالوهيّة .

والثانى، هو‌العالم‌النفس وعالم‌المثال وعالم‌الاشباح وعالم‌الربوبيّة وعالم‌الامر .

والثالث، عالم الشهادة والبرازخ الكلّية من الأجرام السماويّة والارضيّة وعالم الملك وعالم الخلق .

قوله : «فان العقل[۲٤] لم يفارقها ...» اى ان النفس مع سلوكها تلك العوالم الثلاثة ، لم يفارقها العقل، لأن النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فالعقل باطنها. وفى سلوك النفس وتلوّنها بصبغة الله لـم يختلف حال العقل ، ولم يبرح من مكانه، فـالنفس يفعل بالفيض الواصل والمدد المتصل اليها من العقل، فالافعال كلّها فى الحقيقة، وانّما النفس واسطة بمنزلة الآلة للعقل، فجميع الحسن والبهاء والكمال فى عالم الحس من العقل .

قوله[۲٥] : «لأن العقل ...» يظهر منه، ان القـوّة الجسمانيّة لا يقوى على الافعال الدائمة، فدوام العقل من النفس انّما هو من جهة العقل، لا من حيث انها صورة للجسم .

قوله : «واما نفس[۲٦] ساير الحيوان ...» اراد ان يبيـن ظهور النفس فى الأشياء الجزئية الحسيّة ، فذكر الحيوان اولاً ، وان كان اول مظاهرها النبات، لكن لمّا كان ذلك فـى الحيوان اظهر، قدّمه، فالـذى فى الحيوان وان سلك خطاءاً ، لكن بعض الحيوان ممّا يمكن ان يتّصل الى الانسان ، فيخلص من الضيق، فكأنـه لم يخطأ ، وبعض منه قد خطأ صريحاً بحيث لا يمكن له التخلص، كالذى فى السباع، ومع ذلك لا يفنى ولا يموت، فهى عند فساد اجسادهـا باقية فى عـالم البرزخ بهويّاتها المتمايزة ، محشورة فى صورة متناسبة لهيئاتها النفسانيّة بحسب انـواعها المختلفة ، متّصلة بربّ نوعها وسلطان طلسمها ، وهو من العقول النازلة فى الصّف الأخير من العقول العرضيّة .

فمنها : ما يتوسّط بينه وبين معلوله ان كان فى غاية الشرف، نفس انسانيّة، وهـو ربّ نوع الإنسان، او نفس حيوانيّة او نفس نباتيّة على اختلاف الشرافة. فالعقول التى هى مبادى الطبايع الحيوانيّة التى لها نفوس مثالية ، ترجع تلك النفوس اليها، مع بقاء تعدّدها وامتيازها .

واما النفوس الحيوانيّة الحساسيّة فقط من دون تخيّل ، كـالحشرات وامثالها ، فهى عند فساد اجزاءها ايضاً لا يفسد بما قلنا، لكن لا يبقى متمايزة ، بل يتّصل بربّ نوعها كالأشعّة تتبع الشمس حيث تغيب، وان تعدّدت وتمايزت بحسب الروازن. فافهم.

قوله : «وان[۲۷] الفى ...» بالفاء على المجهول، اى ان وجـد فى هذا العالم نوع من انواع النفس فى اى مرتبة، كانت حيوانيّة او بهيميّة او سبعيّة اوحشرات اوغيرها ،

فانّما هو من تلك الطبيعة الحسية ، ای النفس الكلية التی هی عقل بالذات، فذلك النوع ايضاً ينبغی له ان يكون خيالاته صدر من تلك الطبيعة الحسيّة ، ويسری الحياة منه الی الجسم الذی صار اليه .

قوله : «وكذلك النفس[۲۸] النبات ...» ای مثل ما قلنا من الحيوان يجری فی النبات، وانّه ذوحياة ، الا انّ مراتب الحياة مختلفة بالشدة والضعف وسعة الدرجة وضيقها ، فان الأنفس كـانّها انسانيها وحيوانيها ونباتيها كلها انبعثت وصدرت من مبدأ واحـد ذی حياة عقليّة دائمة باقية غير داثرة ، الا ان لكل منها حياة تليق بمرتبتها من الشرف والخسّة والقوّة والضعف، وكـل تلك النفوس جواهر غير جسم وغير قابـل للتجزية بالذات، وان قبلت بالعرض كما سيأتی بيانه فی موضعه .

قوله : «واما[۲۹] نفس الانسان ، فانّها ذات اجزاءٍ ثلاثة ...» .

لا يذهب عليك ان ليست النفس الانسانيّة متجزية بهذه الثلاثة منقسمة اليها، بـل المدرك والمحرّك والمنمی شیء لـه قوی متعددة ، لكل قوّة قوی خادمة ، فالمدرك لجميع الادراكـات والمحرِّك لكافّة التحريكات الصادرة من القوی المحرّكـة الحيوانيّة والنباتيّة والطبيعيّة هی النفس بوحـدتها الجامعة، لأن لها من مبدأ حدوثها مع البدن استكمالات وترقيات من كونها بحسب آثارها صورة طبيعيّة ثم نفسانيّة ثم حيوانيّة، الی ان يظهر انساناً ، وكلّما وصلت الی مرتبة كمالية ، كانت حيطتها اكثر وشمولها علی المرتبة اتمّ ، فنفس الانسان تمام لجميع مـاسبقه من الأنـواع الحيوانيّة والنـباتيّة والطبيعيّة ، وتمام الشیء هو ذلك الشیء مع ما يزيد عليه، فالانسان بالحقيقة كل هـذه الأشياء النوعيّة وصورته صورة الكل منها (الف) فاعرف .

قوله : «وهی[۳۰] مفارقة للبدن عند انتفاضه وخلله ...» .

قال الشيخ : «ای الانسانيّة التی هی الأصلية ، ولها هـذه القوی، فان الصحيح انّ للانسان ولكل حيوان نفساً واحدة ولها قوی عديدة ، وانـها الاصل لانبعاث القوی، واما ای قوّة يبقی معها فهو بحث آخر ...» انتهی .

(الف) – واعلم ان جميع ما ذكرها المحشّی المحقق مأخـوذة عن مواضع متفرقة من كتب صدر الحكما واستاذه المحقق الفيض تلميذ صدر الحكماء وهو اخذ من استاذه بصريح عباراته –جلال–

اقول : هذا الکلام اشارة الی مسألة شریفة توحیدالنفس بالنسبة الی قواه ، یعنی ان‌الحیّ المدرك‌السمیع البصیرالعاقل الغاذی‌المنمی‌المولّد فی‌الجسم الطبیعی‌المتحرك النامی‌الحساس ، شیء واحد، هی‌النفس ، وقد اختلف‌القوم، فذهب جمع بان للبدن نفوساً کثیرة مدبّرة بعضها حساسة ، وبعضها مفکّرة ، وبعضها شهوانیّة ، وبعضها غضبیّة .

وذهب‌الشیخ الی ان‌النفس واحدة ، لکن‌یفعل بعض‌الأفاعیل بذاتها، وبعضها بآلات مختلفة یصدر عن کل قوّة فعل خاص

اماالمنکرون للوحدة ، فقالوا : انّا نجدالنبات له‌النفس‌المنیمة، والحیوان له‌النفس الحساسة دون‌المفکّرةالعقلیّة ، فانّما رأینا کل واحدة مع عدم‌الاُخری ، عامنا ، انّها متغایرة ، اذ لوکانت واحدة ، لامتنع حصول واحدة الا عند حصول‌الاُخری ، وهذا کما تری ولیس هیهنا محل‌النقض والإبرام .

واماالموحّدون ، فالشیخ واتباعه، قالوا : انّاقد دللنا علی ان‌الافعال‌المختلفة مستندة الی‌قویً متخالفة، وان‌کل قوّة من‌حیث هی‌هی لا یصدر عنها الا فعل‌مخصوص کما فی کتاب‌النفس ، فلو لا وجود امر مشترك لهذه‌القوی یکون کالمدبر لها، لامتنع مقاومة بعضها لبعض تارة ، ومدافعته لآخر تارة، ولو لم‌تکن القوی مرتّبة بسبب امر یربطها، لم‌یحصل بینها المعاونة ولا المدافعة، فثبت وجود شیء مشترك، وهو اما جسم او حال فیه، او لیس کذلك، والقسمان الاولان قد بطل فی‌کتاب‌النفس . فظهر ان مجمع هذه‌القوی شیء واحد لیس بجسم ولا جسمانی، وهوالنفس - هذا .

لکن‌الحق الحقیق بالتصدیق فی‌توحیدالنفس لیس ما هوالظاهر من‌اقوالهم، بل ذلك ارفع من ان یصیب الیه ایدی‌الحکماء الرسمیّة ، اذالتوحیدالنفس اعلی من ذلك، ومن عجز عن‌توحید نفسه، کیف یقدر علی‌توحید ربه، وهو ان یعتقد ان‌النفس تعقل وتحس وتبصر وتسمع وتشتهی وتنمی بقوّة واحدة هی نفسها، لکن لما صارت الی‌البدن(الف)

(الف) — این مسلّمست که هیچ امر مجرّد تام‌التعقل ببدن‌مادی تعلق تدبیری نپذیرد، چون مجرد تام بالذات درمرتبهٔ مقدم برنفوس قرار دارد ، وازآنجا که جمیع صفات وشئون عقلی وی از تعقّل ذات وتعقّل مبدأ وتعقّل معلول خود وعشق او بذات وصفات خود باعتبار کونه عین
←

وهو امر متجزّ منقسم جعلت لادراكاتها المختلفة، حيث كانت هذه النشأة موطن المخالفة والتجزية ، روازن وشبابك لمدركاتها المتخالفة ، وانما يدركها بقوة (الف) واحدة ، كما ان ضعيف القوّة الباصرة يضع زجاجاً لآلة الرؤية، فهل يجوز لعاقل ان يكون تلك الزجاجة تبصر، فكذلك في النفس، وسرّ ذلك ان للنفس الانسانيّة مقامات ثلاثة : مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخيال ، ومقام الحس والطبيعة. وكلّما يوجد لها من الصفات والافعال في شيء من هذه المقامات ، يوجد في مقام آخر ، فهذه القوى الادراكيّة والتحريكيّة موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة ، لأنّ المادة موضوعة للاختلاف والتجزية ، فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع وهكذا، ثمّ انّها موجودة في مقام الخيال وعالم النفس الحيواني بوجودات متميّزة، لا مثل مايتميّز ويختلف في المادة الجسميّة ، بل بوضع واحد بل لا وضع هناك ، فاها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم، وهكذا من غير ان ينقسم الحس المشترك ويفترق مواضعها، واما في المقام العقلي للنفس، فالجميع موجود بوجود واحد مقدس عن شوب الكثرة والتفصيل، لكنّها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة، فالانسان العقلي روحاني جميع اجزائه العقليّة وقواه في موضع واحد لا اختلاف فيه كثيرة بالحقيقة كماسيجيء التصريح بذلك في كلام ارسطو فيما بعد.

←

الحب بالحق المبدأ الكل غير متغيّر وغير قابل زوال وذات وى غير قابل تجدّد وحدوث وزوال است قهراً ازلى الوجود است بازلية مبدئه القيوم للكل ، معقول الذات وعقل الذات است دائماً ، لذا تنزل او همان ايجاد واظهار اوست نفوس وابدان واجسام را، لهذا نفس درمقام ظهور درماده عين ماده وصور حالّهٔ درمواد است واز ناحيهٔ اشتداد بمقام احساس ثم تخيّل ثم تعقّل ميرسد وبالذات درمرتبهٔ نازل عين مواد وصور وقواى طبيعى است وبالذات عين قوهٔ خيال وصور خيالى است و بالذات عاقل ومعقول وعقل است وممّا ذكرناه ظهر وجوه الخلط في كلام المحشى العارف الفاضل - جلال آشتيانى - .

(الف) -وانّما يدركها بلحاظ وجوده السعى ، لأنّها في مرتبة جسم وفي مرتبة حس وفي موطن خيال ومتخيّل وفي موطن عاقل ومعقول لأن لها المراتب والمشاهد المتعددة ولها وجود سعى لأنّها بسيطة الحقيقة . نه آنكه ذاتاً داراى وجودى عقلانى وتام است وبعين عقل متخيل و حاس ومحسوس است - جلال - .

قوله : «غیر ان‌النفس[۳۱] النقیّة ...» .

قال‌الشیخ الرئیس : «ای، ان‌النفس النقیّة‌الطاهرة التی لم یتدنّس ولم یتّسخ باوساخ‌البدن، فانّها اذا فارقت‌البدن ، رجعت الی‌عالمها باهون سعی .

اقول : ان‌النفس اتّصلت بالبدن لیکون لها التربیة التی یختصّ بالامورالعقلیّة ، ولیکون لها امکان اتصال بالجواهرالعالیة التی لها اللذةالحقیقیّة والجمال الحقیقی ، فسبیل‌النفس ان یجعل‌البدن والآلات‌البدنیّة مکاسب مکتسب بها المخلص فقط .

ومن‌المعلوم ان اشتغال‌النفس بالجانب‌الادنی، یصدّها عن‌الجانب الأعلی، کما ان اقباله علی‌الجانب الاعلی، یمنعها عن‌الالتفات الی‌الجانب الاسفل . فان‌النفس لیست بمخالطة للبدن حتی‌یکون‌البدن بالمخالطة یصدها عن‌الکمال العلوی اذا لم‌یقع استعمالها له علی‌الوجه الذی ینبغی ، بل بهیئته تعرض للنفس من‌الإقبال علیه، فاذا صارت‌النفس بدنیّة وتمکّنت ، انقادت للامورالبدنیّة من‌الشهوة والغضب وغیر ذلک ، بل صارت هذه‌الهیئآت ملکات فیها کانت‌النفس بعدالبدن علی‌الجملة التی کانت فی‌البدن ، فیکون مصدودة عن‌العالم العلوی ، ونعنی بالأوساخ‌زواید ردیة رذالة غیرطبیعیّة، ولا مناسبة للشیء الذی هو بالقیاس الیها نقی، فاذا فارقت‌النفس‌البدن وهیئتها الاشتغالیّة بقیت متصلة بالعالم‌الأعلی لابسة‌الجمال الاسنی منقطعة عن‌العالم الذی کانت فیها» انتهی .

اقول : الصواب من‌القول هو انّ اکثرالفلاسفة‌المتقدمین وان صرفوا جهدهم فی احکام‌المبدأ الاول والتنزیه فی‌الذات والصفات والافعال، قصرت افکارهم هذا الشاد ، وسیّما فی‌درک منازل‌المعاد ومواقف‌الاشهاد، لانّهم لم‌یقتبسوا انوارالحکمة من‌مدینتها النبی الخاتم – صلی‌الله علیه وآله وسلّم –واما اتباعهم من‌مشّائیّة‌الاسلام، فقد جمدوا علی ما وصل الیهم من هؤلاءالقدماء ، ولم یتعرّضوا دهرهم لتنقیحات مابهت من طیبه وبهائه، ولا ما یشمّ من‌نجدالکرامة، حتی ان‌هذا الرئیس عجز عن‌اثبات المعادالجسمانی، وهوالذی کل‌الشرایع جاءت به وکل‌النفوس من‌المقربن والعاملین له وعجزوا ایضاً عن معادالمتوسطة حتی اضطّر بعضهم الی‌القول بتعلّقها بالأجرام السماویّة ، وایضاً عن معادالنفوس الهیولانیّة حتی التجأ الاسکندر الافرودیسی وجماعة الی‌القول ببطلانها .

وانّما ذهب اکثرهم الی‌المعادالروحانی فقط، فالجنّة ونعیمها وحورها وقصورها

وسلاساها وجحیمها وزقّومها هی رذائل الأخلاق وذمائم الصفات، خصوصاً الجهل المرکب والآراء الفاسدة الباطلة المضادة للحق والکفر والشرک بالله، وبصفاته وافعاله وملائکته وکتبه ورسله. واما المقتبسون من مشکاة النبوة الختمیّة والولایة العلویّة، فاعتقدوا بعد ان اتقنوا انّ اجناس العوالم والنشآت ثلاثة:

احدیها: النشأة الأولی الطبیعیّة، وهی عالم الکاینات الفاسدات.

وثانیها: النشأة الوسطی، وهی عالم الصور النفسیّة وهی عالم المثال.

وثالثها: النشأة الثالثة، وهی عالم الصور العقلیّة والمثل النوریّة، ولکل منها طبقات کثیرة فی الشرافة من الاشتداد والضعف والعلو والدنو فی الطول والعرض، وان الانسان حقیقة مشتملة علی تلک العوالم بالاجمال بحسب مشاعر الثلاثة؛ مشعر الحس ومبدئه الطبع، ومشعر التخیّل ومبدئه النفس، ومشعر التعقّل ومبدئه العقل، ففی المعاد یکون له هذه المراتب الثلاثة، لکن للمؤمنین علی تفاوت درجاتهم.

واما الکفار ومن فی طبقتهم، فانّما لم یکن لهم نصیب من المرتبة العقلیة، فمعادهم انّما یکون بحسب النشأتین الوسطی والسفلی بحسب درجته، کما فصّل فی محله. والنفوس اما کامله کما لا عقلیّاً، او ناقصة؟ اما النفوس الکاملة فهی التی خرجت فی طریقی العلم والعمل الی العقل بالفعل، فانّما یصیر الی مقامها العقلی واتّصلت بالعقل. واما النفوس المشتاقة الی العلم والعمل الغیر البالغة الی کمالها العقلی، فان تدارکته العنایة الالهیّة بجذبة ربّانیة او شفاعة ربّانیّة لقوّة الشوق او ضعف العائق او لطول المکث فی البرازخ اوالقیامة علی تفاوت درجاتها، فاما الی الدرجة العلیا من النشأة الوسطی، واما الی المهبط الأولی من النشآت الآخرة. واما النفوس الغیر المؤمنة فکیفیّة رجوعها کسایر النفوس السبعیّة البهیمیّة «ان هم الا کالانعام(الف) بل هم اضل» فهم مترددون فی درکات الجحیم، مقیمون فی عذاب الیم، وسیجیء تفاصیل ذلک مستقصی

قوله: «فانّها[۳۲] اذا فارقت البدن، لم یصل الی عالمها الا بتعب شدید ...».

قال الشیخ الرئیس: «ای یقاسی عذاباً شدیداً کثیراً، حتی ینمحی عنها کل دنس ووسخ تعلق بها من البدن، لأنّها انّما تستبقی بالافعال الردیّة، واذا تعطّات جازان

(الف) — س ۲۵، ی ٤٦.

یبطل بل وجب .

فان قال قائل : کما ان‌الکمالات والهیئآت التی تحدث للنفس لا یتمّ الا بالبدن علی ما ادعیتم ، کذلك بطلان‌الهیئآت لا یکون الا بالبدن، ، فان الشیء لا یبطل بذاته ، ولیس حکم‌البطلان الا کحکم‌التجدّد، فانّا نعلم ان سبب عدمه بعد ماکان موجوداً اما من‌النفس الناطقة‌المفردة وطبیعتها التی‌یحصیهاعندالخلو من‌البدن، اوسبب من‌الأسباب التی من خارج من الامور التی لیست سبیل التجدّد ، او من الاسباب المتجددة او یکون تلك الهیئة لا تبطل اصلاً ، فلو کانت العلّة فی بطلان الهیئة النفس الناطقة او شیئاً من‌العال‌الثابتة ، اوجب ان تکون‌النفس کما تتجرّد عن‌البدن، تتخلص عن تلك‌الأوساخ، ولا یکون لتزکیتها وهی فی‌البدن ولریاضتها وهی متعلقة بهذا العالم، فایدة، بل سواء کانت وسخة او نفیسة ، فحالتا هما عندالمفارقة واحدة . وذلك انّه یجوز ان یحصل الأوساخ من‌نفسها بلا علّة، ولا للمؤثرات فیها قوّة جدیدة بلا علّة، بل اذا لم‌یکن تجدّد حال، کانت الامور کما هی ، وبقیت ثابتة ، فیجب اذن ان‌یکون النقی عن‌الاوساخ لا یستأخر عن مفارقة‌النفس البدن، فاذا کانت لیست شیئاً من‌اسباب‌التجدّد ، فالعلّة التناسخ فی بدن آخر، لکنّه ان‌کان فی‌ابدان‌البهایم والسباع، فالاولی ان‌یکون مثل هذه الأبدان اشدّ تأکیداً اللاوساخ، لا ماحیة لها، فان‌کان بدن آخر من ابدان‌الناس، فانحال فی ذلك‌البدن ، وهی الاغلب الاکثر ، الا ان یغلب‌القوی الحسیة فی‌الأبدان والطبیعة ، لا یعقل اعراض‌المصالح بالامور التی لا تکون بالتساوی او بالاقل .

وان‌کان سبب‌التجدّد حرکات سماویّة ، او اموراً اخری تتعلق بالحرکة، فیصیر الشیء البریء عن المادة منفکاً عن‌الحرکات‌الجسمانیّة ، من غیر ان‌یکون له ذلك بتوسط مادة یشارکها فعل‌الجوهر، فبان ان تلك‌الهیئات تبقی فی‌النفوس‌راسخة لاتبطل اصلاً . والجواب عن ذلك احالة علی‌الحکمة‌المشرقیّة» . انتهی کلامه .

اقول : نحن نقول، انّه لا یحتاج الی‌الرجوع الی‌الحکمة‌المشرقیّة بعد ما اشرق شمس‌النبوة‌الختمیّة‌من مغارب ارواح‌الامّة الأخیرة فی اقتراب‌الساعة ، ففیه اولاً ، انّ ذلك قیاس احوال‌النشأة الآخرة علی‌النشأة‌الدنیویّة .

وثانیاً ، انّه مبنی‌علی ان‌المحشور هی‌الأرواح فقط، کما هو مذهب الفلاسفة ، فاما ان‌کان الحق کما هوطریقتنا من اقتفاء اهل بیت‌الرسالة والولایة من حشرالنفوس مع الأبدان ، فاضمحلّت الشبهة .

وثالثاً ، انّا قد بيّنا فى كتاب الاربعين بوجوه برهانيّة وعرفانيّة ، ان طبايع اهل النار من القوى الجسمانية المحفوفة بالعوارض والهيئآت المخالفة للحق، والخالد فى النار هم الكفرة والشياطين بسبب ما اودع الله فيهم من آثار حركات الأفلاك، ولم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتأثيرها .

واما ارباب النفوس الساذجة الخالية صحايفهم عن السيّئآت والحسنات، فلهم حالة امكانيّة ، فينا لهم الله برحمته، لأن جانب الرحمة ارجح .

واما من خلط عملاً صالحاً، وآخر سيّئاً فانّها ينمحى عنه الآثار القبيحة اما برجاء الجنّة ، اوالخوف من النار، وان لم يعمل ماينبغى ، وهكذا المسيئون مع ما كسبوا بعضاً من الامور التى يزيل الآثار المذمومة على التدريج ، الى غير ذلك من اختلاف طبقات الناس فى العلوم والأعمال والاخلاق .

والحاصل ، انّ جهنّم ، هى حقيقة الدنيا من حيث هى دنيا، حالة فى موضوع النفس ليوم القيامة ، وقد بيّنا فى الحاشية المتقدمة تفصيلاً ما - لذلك .

قال بعض المتألهين : «انّ صورة جهنم فى الآخرة هى صورة الآلام التى هى نقايص حاصلة للنفس، فالنفوس الشقيّة مادامت على فطرة يدرك بها النقايص والآلام التى من شأن تلك النفوس ، ان يتّصف بمقابلاتها ، يكون لها الآلام شديدة بحسبها ، فتلك الآلام باية فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص، اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخسّ من تلك الفطرة ، او بزوال تلك النقايص والأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس، وقوّة بعض كمالاتها ، اواختلافها الحسنة واعمالها الصالحة ، او اشتغالها بادراك امور عالية كانت تعقدها من قبل، وصارت ذاهلة عنها، ممنوعة عن ادراكها ، لانصراف توجّهها عنها الى تلك الشواغل، وعلى التقادير، يزول العذاب وتحصل الراحة بعد تعب شديد» انتهى .

وذلك لأنّ (الف) مدار الحكم فى الآخرة على العلل الفاعليّة ، وللنفس الانسانيّة باعتبار المضاهاة بالمبادى العالية ، اقتدار على تصوير المادة المصاحبة بالصورة التى

(الف) - بل مدار الحكم فى الآخرة على العلل الغير الاتفاقية وان جهة القبول وانفعال النفس عن علل العذاب والرحمة ، بوجه يرجع الى جهة الفعل والايجاب - ج ش - .

صارت خَلقاً لها، وبالآراء التی اعتقد بها .

وغرض الحکیم من هذا الکلام، بیان حال المتوسّطین فی العلم والعمل، فانهم بحسب ما اعتقدوا التوحید وبعض العقاید الحقّة ، تحصل لهم النجاة بعد تعب شدید .

قوله[۳۳] : «ثمّ حینئذٍ یرجع الی عالمها الذی خرجت منه ...» .

قال الشیخ : ای یبقی متخلصة (الف) بجهة عالمها الذی منه ابتدا وجودها من غیر ان تهلك او تبید . انتهی .

اقول : هذا علی اطلاقه لا یوافق الضوابط العقلیّة والشرعیّة، بل الحق ان الله جعل مقامات الحواس والتخیّلات والتعقّلات درجاً ومراقیاً یرتقی بها السالکین، فلا بُدّ ان تنزل اولاً فی عالم المحسوسات الاخرویّة المجردة عن المادة الکثیفة العنصریّة دون اللطیفة الاخرویّة المرئیّة بعین الحس الاخرویّة بضرورة الحس بحکم الخیال هناك، ثمّ فی عالم الصورة المفارقة بضرورة الخیال عقلاً بالفعل، وفی کل من هذه العوالم الثلاثة طبقات کثیرة متفاوته فی اللطافة والکثافة اللایقة بکل منها وماهو أعلی من هذه العوالم ، والتفاوت بین اسفل کل عالم واعلاه اشد ، فلا یبلغ الانسان الی ادنی درجات عالم النهایات الا بعد طی درجات عالم البدایات کلّها ، فجمیع العوالم ودرجاتها هی منازل السایرین الی الله، ففی کلّ منزل منها للسالکین خلع ولبس جدید وموت وبعث، ولا بُدّ من وروده اولاً الی اولی مراتب المحسوسات، ثمّ یرتقی قلیلاً الی ان یتخلّص من درجاتها العدیدة، کما قال تعالی «وان منکم الا واردها، کان علی ربّك حتماً مقتضیّاً ، ثمّ ننجی الذین اتّقوا ، ونذر الظالمین (ب) فیها جثیّاً» فان کل واحد من افراد الانسان بواسطة وقوعه فی عالم الطبیعة الکاینة یحصل له استحقاق هذا الورود لو لم یتبدّل نشأته، ولم یجیء (ج) بالحسنة سیّئته کما للمقرّبین ، حیث یکون النار علیهم برداً او سلاماً ، هکذا ینبغی ان یفهم .

قوله : «من[۳٤] غیر ان یهلك او یتبدّل ...» .

الاول، اشارة الی ردّ جمع من اطباء القدماء وکثیر من الدهریّین فطائفة من المتکلمین،

(الف) — مراد الشیخ ان الإرتفاع عن العالم الحسیّ والهیولی، نوع استکمالٍ للنفوس المعذبة بالعذاب الناشی عن الانحرافات ومخالفة الشرع والعقل .

(ب) — س ۱۹، ی ۷۲ .   (ج) — ولم یمح ... — خ ل .

حيث زعموا، ان النفس يفنى ببوار البدن .

والثانى ، للرد على التناسخية حيث يقولون بالنقل الدائم للنفس من بدن الى بدن .

وقوله : لانّها متعلقة ببدنها. دليل عدم التبديل ،اى انها وان لم يصل اولاً الى عالمها ، بل بتخليصات ووقوفات فى البرازخ ، الا انها فى بدنها الاخروية الذى هو باطن هذا البدن وملكوتها، وان بعدت منه، اى من عالمها ونأت منها .

وقوله : ولم يمكن ان يهلك . دليل على عدم الهلاك .

قوله : «ولم[٣٥] يمكن ...» .

قال الشيخ : «اى لا يمكن ان يعرض الفساد انّية من الانّيات، لأنّ مكانها عالم التجرّد عن المادة والشبات، لانّها انيات بالحقيقة ، اى ليس يخالطها المادة فيخالطها بالقوة فى جوهرها الموجود لها، لانّها انّيات لا تدبير ولا تبديل، كما قلنا، اى من ان يقابل الفساد ذومادة» انتهى .

اقول : الظاهر من استعمال الحكيم هذا العظيم لذكر الانّيات الحقّة فى كتابه هذا الامور التى لم يتعلق وجودها بالمادة والحركة ، اى الغير القابلة للكون والفساد ، سواء خالطت المادة ام لا، كيف وكلامه هيهنا فى النفس التى صارت فى المادة وانسخت بهما كما لا يخفى .

قوله : «حلّ عليها[٣٦] غضب الله ...» .

قال الشيخ : «هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذى هناك الغبطة العليا والبهجة الاوفى ، وصرخهم على ان يستغفروا لتأذيهم بالهيئات الغريبة المتضادة ، واشتياقهم الى اضدادها . فاما الرحم على الموتى، فهو من جنس استمداد الفيض الالهى بالادعيّة ، وليطلب من الحكمة المشرقيّة» انتهى .

اقول : قد قلنا انّ الانسان لمّا كان جامعاً للمواطن الثلاثة ، اى الحسى والنفسى والعقلى ، فمن غلب عليه واحد منها، كان مآله الى عالمه واحكام نشأته، فمن غلبت عليه نشأة الحس والتلهى بالمشتهيات الحسى والمألوفات الحيوانيّة ، فهو عند مفارقة الروح اليف غصّة شديدة ورهين عذاب اليم بعيد عن جوار الله وعن الانخراط فى سلك المقربين وملاحظة الانوار الالهيّة والصور العقليّة . ولما كانت الدنيا ولذّاتها اموراً مجازيّة لا حقيقة لها ، فمن احبّها وعشقها ، كان كمن احبّ امراً معدوماً، وحيث لم يكن لمحبوبه

اثر ولا لطلبه ثمر وثمّة غیرالملکات الردیّة والصفات‌السبعیّة والبهیمیّة، یکون فی غصة شدیدة والم دائم، لکن لمّا کانوا فی هذه‌النشأة، حسبوا انّا لمنجوهم حقیقة، فیأکلون ویتمتّعون کما تأکل الانعام، ولمّا اشرقت شمس‌الآخرة، اضمحلّت رسوم المجازات وذابت اکوان‌المحسوسات، فیبقی محب‌الدنیا والمشتهیات‌الدنیویة محترقاً بنارالجحیم معذّباً بالعذاب الالیم، فان غاب علیه رجاء یوم‌الآخرة والمیل الی ما اوعده الله من‌الجنّة ونعیمها وحورها وقصورها والخوف من نار جهنم وآلامها فمآله الی الوصول الی‌نعیم الجنّة والخلاص من‌النار بسبب‌بعض‌العقایدالحقّة والأعمال والخیرات الفاضلة، ومن تدارکته‌العنایة الالهیّة واستشعر فی‌الدنیا بان هذه‌اللذات الدنیویّة باطنها البعد عن جوارالله وحرمان نعیم‌الآخرة، فعند ذلك یحرص علی‌الرجوع من حبّ الشهوات‌البدنیّة، وعلی ان‌ینقّض من‌المیل الی زهرة‌الدنیا ولذّاتها، ویبدأ ای ویشرع فی‌التوبة والندامة والتوجه الی‌المبدأ الأعلی والانوارالقاهرة، ویتضرّع الی‌الله فی التوفیق والهدایة الی‌منازل‌المقربین ویسأله ان‌یکفّر عنه سیّئآته، بان یبدلها حسنات، ویتخلق بالأخلاق المرضیّة التی کانت یقابل‌الاخلاق الردیّة‌الخسیسة التی سبق منها، وان یرضی عنه بان یدخله فی جملة‌السعداء والمقربین، وذلك بان یستکمل بادراك الیقینیّات وتخلیص‌القلب‌عن‌الشواغل والتوجه‌التام الی‌المبدأ والاشتیاق الی‌رضوان‌الله «ورضوان (الف) من‌الله اکبر» وهذا الصنف هو مرادالحکیم من کلامه.

قوله[۳۷]: «یشبه‌رمزاً فی‌النفس‌الکلّیة ...».

هذا یقوی ماذهبنا الیه من انّ مراده من‌النفس فی اول‌المیمر، هی‌النفس‌الملکوتیة الالهیّة، وهی التی تسدّد الأنبیاء والاولیاء، وکانت مع نبیّنا واوصیائه صلوات‌الله علیهم ورحمة‌الله. ای هذا الکلام فی‌النفس الکلیة یشبه رمزاً الی ترقیّاتها وعروجها واتصال‌النفوس الانسانیّة‌الشریفة بها ورفضها جلباب‌البدن واستغراقها فی مبادیها العالیة متدرجة الی ان یفنی عن نفسها بالکلیة عندالباری تعالی وبقائها بتلك‌الحضرة.

قوله: «انّی[۳۸] ربما خلوت بنفسی ...».

ای اعترضت عن‌کل شیء سوی نفسی التی هی‌ذاتی خارجاً عن‌کل ماسوی حقیقتی،

(الف) – س ۹، ی ۷۳.

كأنّى خلعت‌بدنى الذى لابدّ منه لنفسى التى فى‌هذه‌النشأة‌جانباً، وهذا هو خلع‌البدن الذى يقع للاولياء ، بانّهم فى‌البدن كأنهم لا معه، وكأنّهم مجرّدون عنه مفارقون ايّاه، لا متوجّهون اليه اصلاً ، كالجلباب الذى يلبسه‌الانسان تارة ، ويخلعه اخرى، كما فى الخبر فى طريق اهل‌البيت فى وصفهم، كأنّهم وهم فى جلابيب من ابدانهم. ولمّا رجع هذا العظيم الى ذاته وقد عرفت ان‌النفس عقل بالذات فقد رجع الى‌بدايات مرتبة‌العقل، اذ مالم يبلغ‌البدايات لم‌يمكن‌الوصول الى‌الاوساط والنهايات فقوله فاعلم الى جزء اشارة الى‌البلوغ الى‌البدايات .

وقوله : رقيت الى مرتبة نهايات‌العقل . وهوالقرب من حضرة‌الالوهيّة الجامعة لجميع‌الأسماء والصفات .

وقوله : «فصرت[٣٩] كأنّى موضوع ...» لبيان نهاية‌الترقى الى‌الأفق‌المبين ، وهو الحدّ الذى ينتهى مرتبة‌العقل اليه، فلو وضع قدماً لاحترق، ولذلك قال : كأنّى متعلق بها . اشارةً الى مقام‌التدلّى ، ولذلك قال : فوق‌العالم‌العقلى ، لأنّ النهاية فى جهة‌العلو عبّر عنها بالفوق فتبصّر .

قوله : «هبطت[٤٠] من‌العقل الى‌الفكرة ...» .

استغراق‌النور له تجلى‌الحق تعالى‌عليه بحيث فنى عن‌نفسه وعن مقامه الذى وصل اليه وعن كل شىء ، فلمّا استشعر بهذا الفناء ، سقط من‌العالم‌العقلى الذى هو منتهى سيره الى‌المقام‌النفسى حيث يكون‌الفكر للنفس كيف صار الى‌هذا العالم‌الشريف وكيف وصل الى مالم يبق منه اثر، وهذه‌الفكرة حجبته عن مشاهدة ذلك‌النور المتجلى ، هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله : «حجبت[٤١] الفكرة على ذلك‌النور ...» .

قال الشيخ‌الرئيس : «اقول: انّ صريح‌التجرد والاقبال على‌الحق وانّما هو بالنقص من‌الوصول اليه ، فكيف اذا سنح فى‌الذكر غيرالذى يتوصل منه اليه، وذلك‌الغير هو المبادى‌المطلوبة للفكر، فان‌النفس اذا اشتغلت بشىء ، انصرفت عن غيره وحجبت عنه، وان كانت الفكرة عنه ، فقد نهج سبيلاً الى كثير من ادراك معنى الربوبيّة ، لان‌الإدراك والمشاهدة‌الحقّة تالية للادراك اذا صرفت‌الهمّة الى واحدالحق ، وقطعت

عن كل حاج (الف) او عايق به نظراً اليه ،حتى كان مع‌الادراك‌شعور بالمدرك من حيث المدرك اللذيذ الذى هــو بهجةالنفس الزكيّة التى هى فى حالها تلك كــالمخلّصة عن كل (ب) حجبةالواصلة الــى‌العشق الذى هو بذاته عشق لا من حيث هو مــدرك فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشق فى جوهره ، ولمّا كان‌الادراك قد يحجب عنه‌الشواغل، فكيف‌المشاهدةالحقّة .

واقول : ان هذا الأمر لا ينبئّك عنه الا التجربة ، وليس بالفعل بالقياس، فان لكل واحد من‌الامور الحسيّة والعقلية احوالاً تعلم بالقياس، وخواص احوال تعلم بالتجربة، وكما ان الطعم لا يعقل بالقياس ، وكذلك كُنه اللّذات الحسيّة بل اكثر مــايفهم منها بالقياس، كذلك‌اللّذةالعقليّة وكُنه احوال‌المشاهدة للجمال الأعلى انّما يعطيك‌القياس منها انّها افضل بهجة . واما خاصيتها فليس ينبئّك الا المباشرة ، وليس كل ميسّر لها» انتهى .

اقول : انّ الشيخ‌الرئيس مع جلالة قدره ، حمل ذلــك‌الخلع والعروج على ملاحظة وحمل مبنى ذلك‌العشق الذى سرى فى جميع‌الموجودات ، والاشتياق الى‌العالم الأعلى، وقد عرفت ان‌الامر اعظم من‌ذلك وارفع، بل‌ذلك طور وراءالفكرالعقلى والحركةالنفسية. وان اردت تحقيق‌العشق فاستمع لما يتلى عليك، انّه سبحانه قد جعل لكل موجود من الموجودات‌العقليّة والطبيعية والحسيّة كمالاً ، وقدّر فى جبلّته عشقاً وشوقاً الى ذلك‌الكمال وحركة لتتميم ذلــك ، فالعشق‌المجرد عن‌الشوق يختصّ بالمفارقات ، لما عرفت ان‌العقل اذا اشتاق صار نفساً ، ولغيرهما لا يخلو عن نقص وقوّة عشق وشوق ارادى او طبيعى على تفاوت‌الدرجات ، ثمّ حركة تناسب ذلك‌الشوق ، اما نفسانيّة او جسمانيّة ، اما فى‌الكيفيّة اوالكميّة ، او فى‌المكان والوضع، فالبارى تعالى لمّا كان فوق‌التمام، فهو اعظم‌الأشياء بهجةً ومحبةلذاته، ومايفيض منه من‌الخيرات والمعلومات لا يخلو عن نقص، فكل ما كــانت معاوليّته اكثر، فهو انقص، فكل ما هو اقرب من‌الحق فهو اكمل، فلا يخلو شىء من‌الموجودات من محبّة لكمال، والكمال الاتم وافاضةالكمال انّما هو لله وحده ، وكل موجود طالب للكمال ، عاشق له ، فــلا يخلو شىء من‌المحبّة الالهيّة والعشق الالهى والشوق‌الجبلى، ولــو خلا عن‌ذلك لهلك وانطمس، فكل وجــود

(الف) – نوع من‌الشوك . (ب) – عن كلّ محنةالواصلة – خ ل .

ناقص لا تکمل الا ممّا هو اقوی منه وهو علّته، فالهیولی لا یتمّ الا بصورتها، وهی لا یتمّ الا بمصوّرالصورة والحس لا یتم الا بالنفس، وهی لا یتمّ الا بالعقل ، وهو لا یبقی الا بالله ، فالعشق حاصل لکل شیء ، سواء فی حال وجود کماله او فقده .

واما الشوق والمیل، فانّما یکونان حال فقدان الکمال . وبالجملة فالصورةالحافظة للترکیب کمالها فی ان یصیر بحیث یجذبالغذاء وتحیله الی جوهره ویحسنه بقرب من المبدأ خطوة ، ثمّ حاول اتمّ من ذلك واقرب الیالکمال الحقیقی، وهو انیکون ذا صورة حسّاسة ثم متخیلة ثم ذاکرة ثم عـاقلة للاشیاء بالملکة بادراك الاولیّات ، ثمّ بالفعل بادراكالثوانی ، ثمّ صایرة عقلاً بسیطاً ، ثم راجعة الـیالله ، کل ذلك باشواق متتالیة متناسبة (الف) .

وغرضالشیخ فی هذهالحاشیة هذا العشق کما قرّر فیرسالته التی صنّفها فـی العشق وکیفیّة سریانه فی جمیعالموجودات ، وقال فیها: انکل منفعل ینفعل عنفاعله بتوسط مثال واقع منالفاعل فیه، وکل فاعل انّما یفعل فیقابل عنه بتوسط مثالواقع منه فیه . انتهی .

قیل : یعنی کما ان جمیعالموجودات طالبة للخیرالمطلق علیالترتیب ، فکذا الخیر المطلق والمعشوقالحق متجلی بعشّاقه، الا انّ قبولها التجلّیه علیالتفاوت ، فغایـة التقرب منه هو قبول تجلّیه بلا متوسط، کمرآة یتجلی فیها صورةالمطلوب بلا توسط . و هذا حالالعقل الکلی .

واما ما نال غیره، فهوبمنزلة منیری صورة معشوقه بتوسّط مرآة واحدة او مرایا متعددة علیالاختلاف .

ثمّ قالالشیخ : «انالعقل الفعّال یقبلالتجلی بغیر توسط ، وهو بادراکه لـذاته واسایرالمعقولات فیه عن ذاته بالفعل والثبات، وذلك انالأشیاء التی تتصوّرالمعقولات بلا رویة واستعانة بحسٍّ او تخیّل، انّما تعقل الامورالمتأخّرة بالمتقدّمة، والمعلولات بالعلل، والردیّة بالشریفة، ثم تنالهالنفوس الالهیّة بلا توسط ایضاً عندالنیل، وانکان بتوسّط اعانةالعقلالفعّال عندالخروج منالقـوة الیالفعل، واعطاءالقوة علیالتصوّر ،

(الف) — جمیع ماذکرهالمحشی فی هذا الموضع وسائرالمواضع کلّها مأخوذة حرفاً بحرف من کتاب الاسفار بعبارتها، من غیر تصرّف فیها

والاحساس للمتصور والطمأنينة اولا» انتهى .

وانّما اطنبنا فى ذلك، لأجل ان نبيّن انّ غرض الشيخ من شرح كلام المعلم الاول هذا الوجه الذى اثبت النفس ان تنال من تجلى المبدأ تعالى شأنه، وانّه تجاهل هناك او لم يصل فهمه الى حق المقام، ونحن لا نمنع ان يكون مبدأ ذلك الخلع هو العشق، لما بيّنا ان لاحركة مطلقا الا بالعشق، لكن ليس منتهى تلك الحركة العقل الفعال كما زعمه، بل أعلى من ذلك ، لان العشق كما قاله بعض العلماء على ثلاثة انحاء :

احدها : العشق الأكبر وهو عشق الآله جلّ ذكره، وهو لا يكون الا للمتألهين الكاملين الـذين حصلت لهم الفناء الكلى، وهؤلاءهم المشار اليهم بقوله تعالـى : «يحبّـهم (الف) ويحبّـونه» فانّـه فى الحقيقة ما يحبّ الأنفسه .

وثانيها : العشق الأوسط ، وهـو عشق العلماء الناظرين فـى حقايق الموجودات المتفكّـرين فى خلق السماوات لله تعالى .

وثالثها : عشق الاصغر (ب) وهو عشق الانسان الذى هو العالم الاصغر، لكونه انموذجاً لما فى العالم الكبير ، والعالم كتاب الله وتصنيفه الـذى كتب فيه المعانى الالهيّة بالفاظ الامور الخارجيّة ، والانسان مختصرة النافع فى مطالعة الكبير . فافهم .

قوله : «جوزى[٤٢] احسن الجزاء ...» .

قال الشيخ الرئيس : «الجزاء فى تعارف الظاهر، يراد به ما يقابل به ما ينبغى من خير وشـرّ يكون بازاء ، وفى هذا الموضع فقد جعل السعى تكلّف النفس الاعراض عن عشقها الاول الذى هو البدن للعشق الحقيقى، وذلك فى اول الأمر جشمة ما» ويحتاج الى رياضة حتى يصير كالغريزة ، فيكون السعادة الأخرويّة جزاء بازاء هذا السعى» انتهى .

اقول : ليس السعى هيهنا الإعراض فقط، بل ذلك يتوقّف ذلك على اعمال ورياضات كثيرة شرعيّة من الأعمـال الصالحة والتخلى عن المذامّ النفسانيّة والتحلّى بمحامـد

(الف) – س ٥، ى ٥٩ .

(ب) – كلّما ذكره القاضى فى هذه الوريقات كلّها مأخوذة بـلا تصرف وتغيير عبارة عن الاسفار وغيرها من مؤلفات مؤلفها العظيم وهو يتمنطق ويتفاخـر بهذه التعليقات التى صدرت من مصدر تألّه صدر المتألّهين على الشيخ الأعظم الذى نسبته اليه، نسبة البحر القمقام الى القطرة .

الاخلاق الالهیة وبحسب العقاید الحقّة ، لان العلم والعمل جناحان لهذا الصعود لا یصلح احدهما الا بالآخر . والی ذلك اشار بقوله : فلا ینبغی لأحد ان یفتر عن الطلب . ثمّ قال: وان تعب ونصب .

قوله : « فامّا اخطأت[۴۳] ...» .

قال الشیخ : «ای لمّا كانت ناقصة، لم یمكن ان توجد اول وجودها الا كذلك، سقط، ای احتاجت ان ینزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسی» انتهی .

اقول : هذا تكلّف فی غایة البعد یا باه النظر الی اصول هذا الكتاب، اذ الفرض اعلی ممّا فهمه الرئیس، وكیف یوافق ذلك قوله متصلاً بذلك : وانّما صار هو، ای انباذقلس ایضاً الی هذا العالم فراراً من سخط الله، فاین هذا التوجیه للشیخ من هذا المرام العالی والتحقیق الوافی ، لیت شعری مایقول فی آدم وخطیئته وهبوطه من الجنّة التی كان فیها. والصواب ان هذا الكلام رمز الی آدم وذریّته التی كانت فی صلبه، عبّر عنها بالأنفس، لان ذلك الخطاء انما وقع فی العالم المثال (الف) من السلسلة النزول، وانّما سلطان النفس وامتازت النفوس الجزئیة هناك نحواً من الامتیاز وهو احد مواطن «الست بربكم» .

[بیان الفرق بین الجنة الصعودی والنزولی والاشارة الی القوسین، الصعودی والنزولی]

قال استادنا (ب) المتألّه : «ومما یجب ان یعلم، ان الجنّة التی اخرج عنها آدم وذریته وزوجته لأجل الخطیئة ، هی جنّة الارواح المسمّاة عند اهل المعرفة والشریعة موطن العهد ومنشأ اخذ المیثاق من الذریّة ، وهی غیر الجنة التی وعد المتّقون ، وهی غیر الجنّة البرزخ، لأنّ هذه لا یكون لاحد الا بعد انقضائه حیاته الدنیویّة بموته، لا للكل الا بعد خراب الدنیا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغایات، وان كانتا

(الف) — این خطا از آدم و ذریّت در جمیع نشآت مقدم برعالم ماده ومقام استقرار در رحم طبع یا امّ واقع شده است، چون تنزل ازجهات موجودهٔ درعلل طولیه همان هبوط انسان است وآخرین مرحلهٔ آن برزخ نزولی است .

(ب) — مراد از استاد، محقق فیض است كه او این عبارات را از كتب استاد عظیم خود صدرالحكما نقل كرده است .

متفقتين فـی‌الحقيقةوالمرتبةالوجـوديّة ، لكونها جميعاً دارالحياة الـذاتية والوجود الادراكی . وذالك ای ان‌المبادی الوجوديّة والغايات متحاذية متعاكسة فی‌الترتيب، وان الموت ابتداء حركةالرجوع للنفوس الی‌الله، كما ان الحياةالطبيعيّة انتهاء حركةالنزول لها من‌عنده تعالی، وقد شبهت‌الحكماء والعرفاء هاتين‌السلسلتين النزوليّة والصعودية بالقوسين من‌الدائرة، اشعاراً بان‌الحركـة الثانيةالرجوعيّة انعطافيّة غير مارة علـی الاولی، وان كل درجة من‌درجةالقوس الصعوديّة بـازاء مقابلتها من‌القوس النزوليّة لا عينها وان كانتا من جنس واحد» انتهی .

اما كيفيّةالخطاء فقد اختلفت‌الروايات فی ذلك والـذی يظهر من ذلك ان‌النفوس فی اندماجها فی‌النفس الكلية وجودها الجملی فی‌العالم‌العقلی وامتلائها من نـورالباری ظهرت منها حسب اختلاف مراتبها فی ذلك‌العالم الذی هو افق نفس‌الأمر وبين‌الواقع دواعی شتّی فبعضها طمعت فی‌المرتبةالعقلی حيث برأت توحّدها بها من‌وجه وبعضها ادعت الانانيّة والاستقلال كما ادعت فی‌النشأةالدنيويّة للربوبيّة اوالرسالـة وبعضها وافقت‌البعض فی‌الدعاوی وتبعها وبعضهااستحقّت سخط‌الله بعدم‌منع بعضهاعن‌الدعوی التی ليست بحق كما وقع لانباذقلس فهبطت فراراً من سخط‌الله تعالی وصارت فی‌هذه النشأةغياثاً لها لاستخلاصها وحمل‌الرسالة من‌الله اليها وبعض‌منهاهبطت من‌دون سخط وخطاء بل لتبليغ‌الرسالة وبيان‌الهداية وارشاد سلوك‌الطريق والتحريص علی‌الاستغفار ورفض‌الشهوات والاستعداد للرجوع الی‌المواطن الاصلی والمقام‌العقلی الی غير ذلك من الوجوه وقد نصّ الشيخ‌الرئيس‌بالهبوط‌صريحاً حيث‌قال. «هبطت اليك من‌المحل‌الارفع» ورقاء ذات تعـزّز وتمنّـع .

قوله : «فراراً [٤٤] من سخط‌الله ...» .

قال الشيخ : «ای فـراراً من ان تكون‌ناقصةالجوهر ، فتبقی‌بعيدة عن‌الله تعالـی» انتهی .

اقول ، هذا الكلام منه، علی‌النسق الذی نقلنا عنه آنفاً . ثم ان‌الشيخ لم يتعـرّض ما نقل من كلامات افلاطن الالهی، وحسب ان ذلك قول بالتناسخ ، قال : والتأويل فـی ذكر بعضهم‌التناسخ، ان‌النفس الـرديّة بعد مفارقةالبدن تكون فی هيآت بدنيّة انّما تشعر باذاها حفيه انا ، فيكون كأنّها معادة الی‌البدن وربما كان‌ذلك‌تنحيل اليها. انتهی.

اقول : کلام الاوایل کسقراط وافلاطن الالهی مرموز فی ذلك وکان دأبهم فی ذکر الحقایق بالرموز والاشارات لیفهم من کان من اهله کماهو طریقةالأنبیاء والاولیاء واکثرهم کانوا انبیاء ، ولکن تغایر الاسماء بحسب اللغات یوهم الخلاف، ولیت شعری مازادوا فی اقوالهم علی شرعنا من تقدّم خلق الارواح علی الاجساد بالفی عام واکثر .

وایضاً ممّا ورد فی الشرع من، ان اکثر الناس یحشر علی صورة یحسن عندها القردة ، الی غیر ذلك. وکلّما قیل فی ذلك یقال هناك ایضاً .

قوله : «غیاثاً للانفس[۴۵] ...» .

ای الأنفس التی اختلطت عقولها عقول تلك النفوس بالطبع من حیث ان تلك النفوس اطمأنّت الی الدّنیا ورکنت الی شهواتها فصارت عقولها بتوسط النفوس مغمورة فی المادة وغواشیها. فصارت فی حکم المجنون، حیث جنّ وستر عقله بالأخلاط الامراض الطبیعیّة .

قوله : «وقد[۴۶] وافق هذا الفیلسوف فیثاغورس ...» .

قیل انّ فیثاغورس احد الأنبیاء الذین جلسوا فی الکراسی فی مجلس سلیمان ، علیه السلام، ای کانا متّفقین فی دعوة الناس الی رفض هذا العالم وما فیه من اللذات والمشتهیات وتصیروا الی عالمهم، ای الذی جاؤا منه وهو موطنهم الأول الذی کانوا فیه باشرف حال، وفی امرهم بالاستغفار ای بان یطلبوا من الله غفران ذنوبهم التی اکتسبوا فی دار الدنیا ، بل الذنوب التی هبطوا لأجلها من هذا العالم الشریف ، الا ان فیثاغورس کلّم الناس بالامثال ، کما هو شأن الانبیاء وطریقة اهل الله، وکلّم بالأوابد (الف) وهی بالباء الموحّدة : الوحوش والقوافی الشعریة وکلا المعنیین مناسب ، اما الوحوش ، فاستعیر للکلمات الوحشیّة من الطباع، واما القوافی الشعر وبضم الشین المعجمة وتشدید الراء المفتوحة المهملة : هی القوافی والأسجاع السائرة فی البلاد، کالامثال السائرة .

قوله : «کانّها[۴۷] محصورة کظیمة ...» .

(الف) – الأوابد : الامور العظیمة تنفّر منها، الدّواهی الخالدة الذکر ، الوحوش، الأشیاء الغریبة ، الطیّور المقیمة بأرض – شتائاً وسیفاً –فهی ضدّ القواط . او ابد الشعر : ما لا تشاکل جودته. او ابد الکلام : غرائبه – المنجد – .

الحصر هنا: الحبس عن السفر كما فی القاموس، لأن . النفس اوسع من البدن، فكيف يحصرها ويحيط بها البدن، والمقرّر عندهم كما نقل عنهم : ان النفس ليست فی البدن ، بل البدن فيها ، لأنّها اوسع منه . والكظيمة معجمة : من الكظم ، وهو السكون . فيكون قوله : «لانطق لها» تفسيراً لها، ويؤيّد ما قلنا من ان الحبس هو معنی الحصر ما نقل عن افلاطن الالهی انّه قال : «الارواح محبوسة فی الأقفاس ، ان الفت بالعلوم، صارت ملكة عرشيّة ، وان الفت بالجهالات ، صارت حشرات ارضيّة» انتهی .

ويعجبنی ذكر حكاية يناسب المقام ذكره الشيخ داود الأعمی فی كتابه ، قال : كان فی زمن الفلاسفة المتأخرين الالهيين رجل اسمه مطروس، وكان متعاقلاً بهلولاً ، وله نوادر حسنة وكان الصبيان يلعبون به فمضی يوماً هارباً من الصبيان حتی دخل مربعة افلاطن الحكيم، فوجده جالساً وعنده تلامذته، فقرب منه وسلّم عليه، وقال ايّها الحكيم: اطعمنی طعاماً حاراً ، واسقنی شراباً بارداً عذباً ، لألقی اليك كلاماً هو مقاييس الحكماء وجواهر الفلسفة ، ففعل، فقال : الآن وجبت المحبّة وتأكّدت الخدمة ايّها الحكيم ، ابا لاختيار هبطت هذه النفوس من العلو الی السفل، ام بالارادة الالهية تركت وفارقت المركز الروحانی والعالم العقلی ونزلت فی هذه الاجسام المركّبة من الخبائث العنصريّة الارضيّة، اغضب عليها بارئها فعذّبها بحلولها فی هذه الأبدان الدنيّة والاوعية الخبيثة ، ام احبّ بارئها ان يشرفها ويعقلها ويصيفها وينميها ويكمّل لها ماكان نقصاً من المعقولات الارضيّة ، ام هی راجعة الی مواطنها النوريّة، ام هی دابرة فی هذه الظلمات والنيران المرجحة، ام هی ثابتة مترددة فی الأكوان ، متحيرة فی تركيب الادوات ؟

فاشار افلاطون لكيهاوس وارسطاطاليس والشيخ اليونانی ، فبدر ارسطاطاليس ، فقال: بالرحمة الفايضة هبطت، وبالارادة الربانيّة نزلت وبالقوة الضروريّة فارقت المركز، فابدّها بارئها واضاءها بنور الفعل الالهی ، فجعلها روح العالم وتمّ الصور الضوء بها، وهی باقية راجعة الی الدائرة المتخيّلة ، فان كانت مبرّاة من الأدناس والعاهات مترتب من النقطة ، وان كانت خاسئة ترددت فی تقاسيم الخطوط ، فهل فهمت ام ازيدك ثانية؟ فنهض المجنون ورقص وشعر، فقال : افلاطون هل عقلتم نفس هذا المجنون بحقيقتها .

قال الشيخ اليونانی: نفس زكيّة عاقلة ابتليت بخبيثة خبيث. وهی من الأنفس التی

اشار اليها فيثاغورس ، قال : هى مـدّة مخرج المجنون ودخل دار ارسطو واقام عنده مـدّة، ثمّ قال لـه : من دوائها الحكيم ؟ فقال : اسقمك جسدك ودواؤه ان يبل ويلحق نفسك اللاهوتيّة : قال المجنون : هذا دواء كل حكيم . انتهى

قوله : «وان البدن[٤٨] للنفس كالمغار ...» .

المغارة والمغار بفتحهما وبضمّهما : الكهف فى الجبل ، والصدى مقصوراً : الجسد من الآدمى بعدموته، والرجل اللطيف الجسد.

والفرض انّ افلاطن عبّر عن البدن بالمغارة وحيث كانت المغارة يكون وكراً ومسكناً للحيوان ، كذا البدن وكر للنفس الذى هو الطائر القدسى . وامـا انباذقلس ، فقد وافق افلاطن فى هذا الرّمز، الا انّه قال بدل المغار : الصدى الذى هو جسد الميّت ، للدلالة على ان الحياة انّما هى للنفس ، وليس للبدن. واراد بالصدى هذا العالم الذى هو كالبدن للنفس الملكوتيّة ، ولو حمل الصدى على الـرجل اللطيف الجسد ، فالرّمز بحاله، لكنّه يفيد ان البدن قد لطفت (الف) وترتّبت بتوسط النفس .

قوله : «ان اطلاق النفس[٤٩] من وثاقها ...» .

الوثاق بالفتح والكسر : ما يشدّ به ، جعل البدن وثاقاً وقيداً للنفس ، فاطلاقها من ذلك القيد، والحبس هو خروجها من هذا العالم الذى هو المغار لها، قد سكنت فيه للامور التى يذكرها من الخطاء وسقوط ريشها وغير ذلك .

قوله : «انّما هو سقوط[٥٠] ريشها ...» .

لعلّ الريش هو العلم عندالله حيثما يستعمل فى الملكة ايضاً: هى الجهات التى للامور العارية عن المواد بالنظر الى مبدعها من حيث يصل اليها الفيوضات من الفيّاض الحق، وبذلك الريش تطير فى فضاء الملكوت الأعلى ويفيض على ماتحتها، اوالتوجهات التى لها الى مافوقها من الحق الاول الذى اليه وجهة كل شىء ، وبها تطير الى الافق الأعلى ، كل على حسب حبّه وحظّه من النظر الى وجهه الكريم. فالحركة على المعنى الاول عرضية نزوليّة، وعلى الثانى طواليّة صعوديّة ، فعلى الاول سقوط الريش انّما هو لأجل قصر انظر الى السّافل بحيث يصير غافلاً عن العالى، وعلى الثانى لاجل طلب المرتبة التى فوق

(الف) – وترطبت – خ.

مقامه، کما قال جبرئیل، علیه‌السلام، لرسول‌الله – صلی‌الله علیه وآله وسلم – : لو دنوت انملة لاحترقت (الف) .

ویحتمل ان‌یکون‌الریش عبارة عن‌المعقولات، اوالقوی المتسبّحة فی‌النفس لادراکها، والقوی‌المتعبّدة بها لبارئها بانواع‌التسبیح والتمجید. فلما توهمّت‌العالم‌السفلی والقت لهمرها الذی سمعها وسایر قواها بل ذاتها علی ذلك‌العالم کان ذاك سقوط ریشها، لانّه لا تراخی بین نظرالنفس الی‌السفل، وبین تزیین‌العالم بزینتها، لما قلنا : ان‌النفس کلّما تصوّرت شیئاً بالحقیقة تصورت بصورتها . وبالجملة فاذا ارتاشت ای کسبت بقوّتیها العاقلة والعاملةاللتین هما بمنزلةالجناحین للریاشین، طارت ورجعت الی عالمها بقدر قوّة طیرانها واحتمال‌الجناحین للصعود الی عالمها .

قوله : «ان[۲]* منها ما یهبط لخطیئة اخطأها ...» .

قد تکرّر ذکرالخطیئة والخطاء لهبوط‌النفس فی اخبارالقدماء ، وفی شرعنا نسب ذلك‌الخطاء الی آدم ابی‌البشر، واما ان یریدالحکماء المتألّهون هذا الذی ورد فی‌القرآن وکانّه هو، او معنی آخر کما ذکرنا سابقاً من ادعاء بعضها ما لیس لها من‌الامور التی علم‌الله من مکنونات جبلاتهم، کما ورد فی توحید شیخنا الصدوق – رضی‌الله عنه – عن الصادق «علیه‌السلام» من‌التصریح ببعضها .

ثمّ انّ الأخبار وان اتّفقت فی اصل‌الخطیئة، لکن اختلفت فی حقیقةالشجرة التی اکل آدم«علیه‌السلام» منها، فبعضها یدلّ علی انّها من‌مأکولات‌البدن کالحنطة وامثالها، وبعضها علی انّها من‌الأمورالمنسوبة الی‌النفس ، کالعلم وغیره . والمناسب هیهنا لیس الا بیان‌الخطاء فیها علی‌النحوین ، لاخصوصیّة‌المأکول. فالاکثر ان‌الخطیئة عدم‌الامتثال والهبوط الی‌الارض لأجل‌الضرورة الی‌المخرج بسبب خصوصیّة‌المأکول بناءاً علی‌الاکل الجسمانی .

ویحتمل ان‌یکون‌الهبوط بظهورالسوءة حیث کان قبل‌الخطیئة ازاره ولباسه من‌نور العزّة والبهاء والجمال ، فلمّا عرض ذلّ الخطیئة، بدت‌السوءة ، فاحتاج الی لباس البدن، کما ذکرنا فی سقوط‌الریش والهبوط للارتیاش. واما علی ماورد من‌تعبیرالشجرة

(الف) –لو وضعت قدماً لاحترقت –خ– . لودنوت أنملة ...

بعلم آل محمد «صلی‌الله علیه وآله» او مرتبتهم، وان کان‌المآل واحداً فالخطیئة طلب مالم یکن له باهل بعد ما وقع‌النهی عنه، وظهورالسوءة کشف نقصان‌المرتبة وعجزالقوة عن حمل اعباء تلك‌المنزلة، والهبوط لجبر ذلك‌النقص وتحصیل الاستعداد لذلك بسبب متابعة اهل‌البیت علیهم‌السلام، وان‌کان یحصل ذلك لا ولاده‌وذریّته، بل لنفسه بسبب کونه حاملاً للنورالمحمدی«صلوات‌الله‌علیه وآله» وهیهنا اسرار وضعناه فی اصل‌الکنّ وکنّ الأصل. فتبصّر.

قوله: «اختصر[۵۲] قوله‌بان ذمّ هبوط‌النفس وسکناها فی هذا العالم ...».

ای اختصرالقول فی‌النفس وشرع فی ذمّ هبوطها، وفی بعض‌النسخ ـ اقتصر ـ بالقاف، وهو انسب. ای قصّرالقول فی‌الذمّ وجعل کلامه مقصوراً علیه.

فان قیل: هذا مناف لقوله فیما بعد متّصلاً بذلك: انّ افلاطن مدح هذا العالم وان‌النفس انّما صارت الیه من فعل‌الباری.

نقول: لا تنافی بینهما، لأنّ الذمّ بناءاً علی ان‌النفس ترکت عالمها الذی هو النور والبهاء والبهجة والضیاءونزلت الی ارض‌الظلمة وسکنت الی دارالوحشة، ولمّا کان یوهم ذلك ان‌الهبوط والنزول فعل‌النفس، ذکر انّ ذلك من فعل‌الله بعد ما صدرت عنها الخطیئة، قال: اهبطوا منهاجمیعاً. وانّما ذلك جزاء بل وسیلة لأن یتذکّر عالمها، ویستغفر الی‌الله ویکتسب مایوصلها الی عالمها، لا ان‌النفس استقلّت بالهبوط والنزول، اذ لا یملك نفس شیئاً دون‌الله، وهذا الفعل من‌الله لفوائد ومصالح کثیرة:

منها، خلاص‌النفس ومنها، عمارة ارض‌الأجسام والمواد، لانّ ذلك کلّه منوط بوجودالنفس، کما سیصرّح بقوله: «فان‌الباری ...».

قوله: «ارسل الیه‌النفس[۵۳] ...».

قال الشیخ: ان‌کان ارسال‌النفس الی هذا العالم رحمة من‌الله تعالی علی هذا العالم وتزییناً له، بان یکون فیه حیاة وعقل، فانّه ماکان یکون هذا العالم متقناً بالاتقان‌التام، وقد یحسن ماهو یمکن له من‌الحیاةالعقلیّة، فاذا کان ذلك ممکناً له، وجب ان یفیض من‌العنایة الالهیّةالتی هی جود محض.

ثمّ لم یمکن ان یکون لأجزاء هذا العالم حیاة عقلیّة ولا نفس لها، فلذلك اسکن فیه النفس لیتزیّن بها هذا العالم، ولیکون فیه من کل شیء مما فی‌العالم‌العقلی مایمکن، ای

فیکون‌المادةالجسمانیّة فیه مصوّرة بصورة هی محاکیة الصورةالعقلیّة التی فی عالم العقل، علی ما یمکن ان‌یکون لها ضرب من‌الحیاة کما هناك ، وان یکون‌فیها منشأ حیاة عقلیّة کما هناك . انتهی

اقول : قد اجمل‌الشیخ هذا البیان ازید من اجمال‌القائل ، والتفصیل ان قول افلاطون لما خلق هذا العالم، معناه لمّا اراد ان یخلق‌العالم‌السفلی ، اذ لیس الامر انّه تعالی خلق‌العالم ثم ارسل‌النفس الیه، وذلك ظاهر، اذالخلق بمعنی‌التقدیر کما شاع فی کلام‌الشرع . اوالمراد خلق‌المادة الکلّیّة والهیولی الاصلیّة للعالم، وکانت فیها قوة کل شیء ، واستدعت بلسان حالها ان‌یکون ما یعطیها العنایةالالهیّة والجودالمطلق الذی یعطی کل مستحق ما یستحقّه علی‌غایةالإتقان والاحکام، وذلك انّما یتأتّی بالعقل الذی هو معدن‌الحیاة ، ولم یکن فعل‌العقل فی‌المادة ، بل ذاك شأن‌النفس بان تصورالهیولی بالطبیعة ، فیفعل‌النفس بتوسّطها فی‌المادة ماشاءالله من‌النفس ، واراد من‌الطبیعة والنفس مظهرالمشیّة التی هی‌العنایةالالهیّة والطبیعة مظهرالارادة .

هذا هوالذی افاد بقوله: «ویمکن ان یستفید ...» وهکذا ینبغی ان‌یفهم هذا الرّمز.

قوله : «ثمّ ارسل[٥٤] نفوسنا ...» .

ای، بعد ان ارسل‌النفس الکلیة الی هذا العالم ، وجعله موضوعاً فی وسط‌النفس ، کما قال‌الشیخ الیونانی، ای بحیث لاخصوصیّة لها بجزء دون‌جزء من‌العالم، لأن‌التجرّد یقتضی تساوی النسبة ، ارسل نفوسنا التی اشعّة شمس النفس الکلیّة من حیث استعدادات الموادّ المتخصّصة لإشراق نور تلك‌الشمس من شأنك‌الخصص فی کوّات الأبدان حسب تفاوتها فی‌الضیق والسعة والقرب والبعد من هذا النیّر ، فصارالعالم بسبب ظهور ذلك‌النّور تاماً کاملاً احسن مایمکن له .

قوله : «ولئلایکون[٥٥] دون ذلك‌العالم فی‌التمام» .

کلمة «دون» هنا بمعنی‌الغیر، ای ارسل نفوسنا التی هی‌الجواهرالعقلیّة الی هذا العالم‌الحسی، لئلّا یکون‌هذا العالم مغایراً للعالم‌العقلی، لانّه ظلّ للعالم الاعلی، فینبغی ان‌یکون کل ما فی‌ذلك‌العالم من‌الحقایق تتنزّل الی‌هذا العالم، لیکون فی‌التمامیّة قریباً منه مناسباً له مناسبةالظل لذی‌الظل .

قوله : «وقدنقدران[٥٦] نستفید ...» .

على صيغةالتكلّم اجمال هيهنا ما استفاد منه، وسيفصّل فى‌المیامیر الآتية ذلك الاجمال على‌الكمال .

قوله : «ان[۵۷] هذا العالم مركّب من هيولى وصورة ...» .

يمكن ان يستفاد منه وحدة هيولى العالم وصورتها الطبيعيّة ، وان الصورة وان‌كانت فعل‌النفس، لكن الأثر من‌الآنية الاولى كما ان‌الهيولى صدرت من‌العقل، لكن مما افاض عليه من‌الآنيةالاولى ، وانّما العقل والنفس وسايطالفيض فهم عبادد اخرون .

وقال الشيخ‌اليونانى : «النفس فى‌البدن بمنزلةالنور فى‌الهوا، وهى بتجسّم‌الهيولى وتصورها ...» .

قوله : «وما احسن[۵۸] واصوب ...» .

قال الشيخ‌الرئيس: «اى نعم ماحكم بان‌جعل مبدأ الحى المعقول والشىءالمحسوس وهوالموجودالجرمانى واحداً ، وهوالحق‌الأول ، ونعم ماقال : ان الخير لا يليق بشىء الا به، لانّ الخير فى كل شىء هوكونه على اتمّ انحاء وجوده الذى يخصّه، وكل شىء باعتباره فى نفسه مقطوعاً عنه اعتبارالتعلق بالأمر الالهى، مستحق للبطلان، وهو غاية الشّر ، وانّما يأتيه‌الوجود والخير الذى يخصّه منه وكل شىء كأنّه خلط به من شرٍّ وخير ، فانّه باعتبار نفسه ناقص لا خير له، وباعتبارالاول تعالى مستفيد للخير بحسب منزلة مرتبته، والاول وجوده وكماله وعلّوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شىء آخر، وغيره لا يخلو من احد حالين، اما ان‌يكون تارة بالقوة على كماله، وتارة بالفعل ،وامّا ان يكون من هذا ، فلا يكون له‌الكون بالفعل من ذاته ، بل من غيره ، فيكون ليس له‌الكون بالفعل بكل اعتبار ومن‌كل جهة ، بل اذا اعتبر بذاته لم يكن له‌الكون بالفعل ولا ايضاً كان ممتنعاً ، فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته‌الامكان ، وهو قوّة ما بوجه آخر، الا انّه قول بامكانه‌وجوب من‌غيره، ولا تناقض بين كون‌الشىء ممكنا بحسب‌ذاته واجباً من‌غير ذاته واماالاول فواجب من نفسه عزّت قدرته ...» انتهى .

اقول : هذا كلام حق بذاته، لكن الاحسنيّة والاصوبيّة فى كلام افلاطن لاجل انّه يظهر من كلامه ان لا اثر للوسائط التى هى‌العقل والنفس، بل‌الخالق والفاعل بالحقيقة هوالبارى ، جلّ مجده، وانّما الوسايط حوامل‌الفيض ، لا صنع لشىء فى ذرات‌العالم من كلّياتها وجزئيّاتها الا للبارى‌القيّوم .

قوله : «فیتوهّم[۵۹] علیه انه قال‌الباری انّما خلق‌الخلق فی زمان» .

قال الشیخ : اقول، انّ صدورالفعل عن‌الحق الاول انّما یتأخّر عن‌المبدأ الاول لا بالزمان بل بحسب‌الذات علی ما صحح فی‌الکتب ، لکن‌القدماء لمّا ارادوا ان یعبّروا عن‌العلیّة وافتقروا الی‌ذکر القبلیة وکانت‌القبلیّة فی‌اللفظ یتناول الزمان ، وکذلك فی المعنی عند من لـم یتدرب ، اوهمت عباراتهم انّ فعل‌الاول فعل زمانی ، وانّ تقدّمه تقدّم زمانی وذلك باطل ...» . انتهی

اقول: لعلّهم لم یکتفوا بهذا القدر، بل استعملوا الالفاظ الدالّة علی‌الزمان والزمانی کما یشهد بذلك قوله : فانّه انّما لفظ بذلك ارادة ان یتّبع عادةالاولین . وایضاً قوله : اذ ارادوا ، وصف کون‌الأشیاء ، ای‌الاشیاء الکونیّة اضطّروا الی ان یدخلوا الزمان فی وصفهم‌الکون ای‌الاشیاءالزمانیّةالکائنة ، واستعملوا ایضاً تلك‌الالفاظ الدالّة علی‌الزمان فی وصف‌الخلیقة التی لیست فی زمان، وتحقیق‌الحق فی هذا الزمان الاقوال والکلمات االتی ذکرها من‌القدماء سیّما عن افلاطن الالهی من ان‌النفوس انّما هبطت الی هـذا العالم للوجوه التی ذکرها عنهم، واصرح من‌جمیع ذلك قول افلاطن الالهی حیث صرّح بان‌الله ارسل نفوسنا الی هذا العالم لیکون اتمّ واکمل. کانت تلك‌الرموز مشعرة بتقدّم النفوس علی‌الابدان ، ولهذا اشتهر من افـلاطون انّه مع تصریحه بحدوث‌العالم اعتقد تدم‌النفوس، وکذا ماورد من‌هذا القبیل فی‌الشرع‌المصطفوی علی صادعه آلاف‌التصلیة والتسلیم ، مـن انّ‌الله خلق‌الارواح قبل‌الاجساد بـالفی عام، الی غیر ذلك من‌الآیـات والاخبار، ارادالمعلّم‌الاول فی کلامه هذا، ان لیس ذلك وامثاله الواردة فی‌کلمات هؤلاء العظماء من تقدّم‌العلّة وتقدّم‌الجواهرالعقلیّة علـی اظلالها الکونیّة وتقدّم النفوس الجزئیّة علی ابدانها ، تقدماً زمانیـاً ، وان‌کانت الالفاظ المستعملة فی ذلك ممّا توهم التقدّم‌الزمانی ، بل‌الفرض‌التقدم الذاتی فی رتبةالوجوب، وذلك انّ رتبةالنفس مطلقا انّما هی بعدالمرتبةالعقلیّة ، وهی متقدمة علی‌الابدان الکونیّة بمرتبتین :

احدهما ، حضرة الارواح‌النوریّة ، لانّ النفوس‌من هذا السنخ ،والثانیة، حضرة الأمثال والصورالنوریّة .

فالحکماء الالهیّون ارادوا بیان هـذه‌القبیلة عبّروا عنها بالازلیّة تارة وبالالفاظ الموهمة للقدم‌الزمانی‌اخری، لکن‌الشریعةالمقدسة لمّا احاطت‌علماً بتقدیر هذه‌المراتب

بالمقادیر التی لکل شیء عندالله تعالی، حیث قال تبارك وتعالی: «وکل شیءٍ عنده (الف) بمقدار» ، صرّح الشرع واوصیاؤه علیه وعلیهم السلام، بذلك المقدار وهو «الفان» وذلك لانّ تلك الحضرات هی ایام الله التی استنارت بطلوع شمس الحقیقة کل یوم من افق المخصوص منها قال الله تعالی: «وذکّرهم (ب) بایام الله» لعلّه اشار بالمقامات والحضرات السابقة علی الوجود الکونی . وبالجملة کل یوم عندالله «الف سنة (ج) ممّا تعدّون» فتقدّمت الارواح علی الأجساد بالفی عام .

ففی زمان حدوث النفس مع البدن قد نزلت النفس من عالمها مسیرة الفی عام، وکان رسول الله «صلی الله علیه وآله»، اذا اتی عنده بمولود جدید شمّه وقال انّه قریب العهد من الله تعالی (د) .

فاعلم ذلك فانّه من مشرب عذب رحیق. لکن استادنا المتألّه، نقل کلام الأوایل فی هبوط النفس، وقال بعده : ثمّ لا یخفی ان عادة الأقدمین من الحکماء وتأسیاً بالانبیاء علیهم السلام، ان یبنوا کلامهم علی الرموز والتجوّزات لحکمة رأوها ومصلحة راعوها ومداراة مع العقول الضعیفة وحذراً عن النفوس المعوجّة ، فما وقع فی کلامهم ان النفس اخطأت وهبطت فراراً من غضب الله علیها، فهم وامثالهم یعلمون انّ فی عالم القدس لا یتصوّر سنوح خطیئة ، اواقتراف معصیة ، ولا یتطرّق الیه مستحدثات آثار الحرکات، بل عنوا بخطیئة النفس ما اشرنا الیه من جهة امکانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب (ه) لتعلّقها بالبدن ، او کونها بالقوة فجرّ عنها الطبیعیّة نقص جوهرها

(الف) — س ۱۳، ی ۹. (ب) — س ۱٤، ی ٥ .

(ج) — س ۳۲، ی ٤ .

(د) — واعلم انّه لیست للنفوس الجزئیّة المتعلّقة بالأبدان وجود انفسیاً قبل النشأة الحسیّة ، والنفس بما هی نفس انّما تکون متقوّمة الوجود بالماداة البدنیّة والتجرّد انّما یحصل للنفس بعد الحرکات والانتقالات الذاتیة .

لذا اهل تحقیق گویند نفوس درعالم ملکوت بوجود عقلی وکینونت قرآنی درعقل مبدأ نفوس بالتبع موجودند نه بوجودا ستقلالی .

(ه) — چون بوجود استقلالی تحقق ندارند وعبارتند از حیثیّات مصحّح صدور از عقل وجهات وافیهٔ بصدور کثرت، عنایت الهی اقتضا نمایند که ازناحیهٔ تنزل، کسب وجود غیرضمنی نمایند ودر صف عقول لاحقه درآیند ومنشأ ظهورا آنها یرجع الی الاعیان واستعداداتها الغیر المجعولة التی لا یعلل .

وهبوطها صدورها عن‌المفارق بالعلاقةالبدنيّة وكونهاعقلاً بالقوة، وانّه لا يتّسع‌القوة النظريّة الممكنة مما شأنها ان‌يصدر عنها الا بعدحين، يستعمل‌القوةالعمليّة فی‌افاعيلها الحيوانيّة والنفسانيّة ، فالنفس منصرفةالوجه عن ابيها المقدسة بعلاقةالبدن ، وتلك العلاقة نحو من انحاء وجودها، والفرار من سخطالله هذا والشوق‌الطبيعی الـی تدبير البدن بعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هـذا النقص‌الجوهری بكمال وجودها الجوهری التجّردی .

وقال فی‌موضع آخر: ان سقوط‌النفس عبارة عن‌صدورها عن‌سببها الاصلی ونزولها عن بيتها المقدسةالعقلی ، والحال التی توجب سقوطها عن ذلـك شئون فاعلها وجهات علّتها وحيثيّاتها ، وقد بيّنا انّ المعلولات‌النازلة الصادرة عن فواعلها ، انما صدرت عنها لجهاتها ولوازمها الامكانيّة ونقايصها وفقر ذواتها الی جاعلها التام‌القيّومی، ويعبّر عن‌بعض تلك‌النقايص بالخطيئة‌المنسوبةالی ابينا آدم عـليه‌السلام، وعن صدورالنفوس بأنوار من سخط‌الله ، وليس ذلك الا ما يقتضيه‌الحكمة فـی ترتيب‌الوجود ، فان‌النـور الأنقص لا تمكّن له فی‌مشهدالنور الاشد .

وقال فی موضع آخر : ومن‌ذهب من‌الاقدمين الـی ان للنفوس وجوداً فی عالم‌العقل قبل الابدان، لم‌يرد به ان‌النفس بما هی نفس لها وجود عقلی، بل مراده : ان لها نحواً من‌الوجود غير وجودها الذی لها من‌حيث هی نفس مدبّرة، فعلی هذا يلزم من كونها غير متصرفة فی‌الابدان تعطيل كما قيل، وانّما يلزم التعطيل لـو لم‌يكن النفس بما هی نفس متصرفة فی‌البدن، و ـ ح ـ يقع وجودها ضايعاً معطلاً ولا يلزم التعطيل لو لم‌يكن بوجودها العقلی، غيرمتصرفة فی‌جسم، بل هی بماهی لا اشتغال لها بالجسم اصلاً ، وهی بماهی نفس لاينفكّ عن تدبير ومباشرة .

ثمّ قال: ثمّ نقول ان‌المبدأ العقلی الـذی وجدت وانتشرت منه‌النفوس الی هـذا العالـم غيرمتناهی‌القـّوة والجهات والحيثيّات‌الوجوديّة وكـانّما انفصلت منه‌النفوس بقيت فيه‌القـّوة الغيرالمتناهية فی‌العالم‌العقلی لا علی نعت‌الكثرةالعدديّة ولا علی انّها ذات ترتيب ذاتی او وضع حتی يرد الايرادات . ايّاك وان تتوهّم مما ذكرنا انّ وجود النفوس فی‌المبدأالعقلی وجود شیء فی شیء بالقـّوة كوجودالصور الغيرالمتناهية فی المبدأ القابلی اعنی‌الهيولی الاولی، لانّ وجودالشیء فی‌الفاعل ليس كوجوده فی‌القابل ، فانّ وجوده فی‌الفاعل اشدّ تحصّلاً واتمّ فعليّة من وجوده فی نفسه، ووجوده فی

القابل قد يكون انقص واخسّ من وجوده فی‌نفسه وبحسب ماهيّته ، لأنّ وجوده فی القابل‌المستعدّ بالقوّةالشبيهة بالعدم، ووجوده عند نفسه بين ان‌يكون وبين ان لايكون وله فی‌الفاعل وجود بالوجوب ووجودالنفس عندمبدئها العقلی وابيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجزّء ولامتفرّق، وهذا ممّا يحتاج‌دركه الی‌ارتفاع بصيرةالقلب عن حدّ علم‌اليقين الی حدّ عين‌اليقين .

وقال فی موضع آخر من كلام له علی شيخ‌الاشراق : ثمّ العجب من هذا الشيخ حيث ذهب الی انّ لكل نوع جسمانی نوراً مدبّراً فی عالم‌المفارقات ، وانّ للنفوس البشريّة نوراً مدبّراً عقليّاً ، وذهب الی ان‌النفوس انوار ضعيفة بالقياس الی‌النور المفارق، وانّها بالنسبة اليه كالاشعّة بالقياس الی نورالشمس، وان‌النور كلّه من‌سنخ واحد ونوع واحد بسيط، لا اختلاف فی افراده الا بالكمال والنقص. فاذا كانت نسبة النفوس الی مبدئها العقلی هذه‌النسبة ، لزم ان‌يكون وجود ذلك‌المبدأ العقلی هو تمام وجودات هذه‌النفوس ونوره كمال هذه‌الانوار . وحاصل هذا البحث انّ وجودالنفوس مجرّدة عن تعلّقات الابدان فی عالم‌المفارقات ، عبارة من اتحادها مع جوهرها العقلی، كما انّ وجودها فی عالم‌الاجساد عبارة عن تكثّرها وتعدّدها ابعاضاً وافراداً ، حتی انّ جزءالنفس المتعلق بعضوالقلب غير جزئها المتعلق بعضوالدماغ ، وغير ذلك من الأعضاء . وكذا جزؤها الفكری غيرجزئها الشهوی وجزؤها الشهوی غيرجزئها الغضبی، الا ان هذه‌التجزية بنحو آخر غير تلك‌التجزية ، وللنفس انحاء من‌التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهی غيرتشريح‌البدن والأعضاء الذی‌بيّنه الاطباء والمشرحون، وهكذا وجودها فی عالم‌البرزخ‌المتوسط بين عالمين‌العقلی والحسی ، له تشريح وتفصيل بنحو آخر، ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالی ادراكی مجرّد عن‌الاجسام‌الحسّية دون‌الخياليّة ، الا انّ ذلك‌الوجود ايضاً عين‌الحياة والإدراك .

وقد علمت ان‌الخيال عندنا جوهر مجرد عن‌الدماغ وساير‌الاجسام‌الطبيعيّة وهی حيوان تامّ متشخّص شامخ فی دارالحيوان ونشأةالجنان .

وقال (الف) فی موضع آخر نقلاً عن شيخ‌الاشراق : «وذهب افلاطون الی قدم

(الف) – **شيخ اشراق** در حكمت‌الاشراق دلائل مبسوط برحدوث زمانی نفوس انسانيه ذكر نموده وقول بقدم را به‌مالا مزيد عليه ابطال نموده است، عبارت مذكور از علامهٔ شيرازی ملا ←

النفوس، وهوالحق الذی لا یأتیه‌الباطل من بین یدیه ولا من خلفه، لقوله علیه‌السلام : «الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منه ...» .

قوله علیه‌السلام: خلق‌الأرواح قبل‌الاجساد بالفی عام، وانما قیّده بالفی‌عام، تقریباً الی افهام‌العوالم ، والا ولیست قبلیّة‌النفس علی‌البدن المادی متقدرة محدودة، بل غیر متناهیة لقدمها وحدوثه» انتهی .

قوله علیه‌الرحمة والرضوان .

قال : «اقول (الف) لوکان مراد افلاطون بقدم‌النفس قدمها بما هی نفوس متکثّرة ، کما توهّمه ، لزم منه محالات .

منها ـ تعطیل‌النفوس مدّة‌غیرمتناهیة عن‌تصرّفها فی‌البدن وتدبیره، وقد علمت ان اضافة‌النفسیّة لا کاضافة‌البنوة والابوّة، ولا کاضافة‌الرّبّان‌الی‌السفینة ولاکاضافة رب‌الدار ، حتی یجوز ان‌یزول ویعود تلک‌الاضافة‌النفسیّة والشخص بحاله، بل‌النفسیة کالمادیّة والصوریّة من‌الحقایق اللازمة للاضافات التی نحو وجودها الخاص ممّا لزمتها الاضافة کالمبدعیّة والالهیّة ، وصانع‌العالم حیث ذاته بذاته موصوفة بها ، فالنفس مادام کونها نفساً لها وجود تعلّقی ،واذا استکملت فی وجودها وصارت عقلاً مفارقاً تبدّل‌علیها نحوالوجودوتصیر وجودها وجوداً اخرویّاً «وینقلب الی اهله (ب) مسروراً» فلو فرضت وجودها النفسی قدیماً لزم‌التعطیل بالضرورة والتعطیل محال.

ومنها ـ لزوم‌الکثرة فی افراد نوع واحد من غیر مادة قابلة للانفعال ولا ممیّزات عرضیّة وهو محال .

→
قطب شارح مقاصد شیخ اشراقی است که قول بقدم را تأیید نموده واز یکی ازمعاصران خود استدلال طویل‌الذیلی نقل نموده است که استدلال او درنهایت اتقان است ولی کلام او درصورتی موجّه است که نفس ناطقه بسیطباشد ولی نفوس باعتبار وجودحدوثی مرکّبند ازماده وصورت لذا این تحقیق بکلی باطل وغیرموجّه است . قوله وهوالحق الذی... کلام علامه شیرازی است.

(الف) ـ یمکن ان‌یکون‌المرادتقدّمهاعلی‌الاجسام بمرتبتین من‌الوجودوالتعبیر بالالف لانّ الالف هی‌المرتبة‌التامّة من مراتب‌العدد لا مرتبة فوقها فتدبّر .

(ب) ـ جمیع ما فی هذه‌الصفحات مذکورة فی‌الأسفار والتعلیقات والمبدأ والمعاد وقد نقلها العلامة‌الفیض فی بعض آثاره والمحشی‌السّعید نقلها عن استاذه .

ومنها - وجود جهات غيرمتناهية بالفعل فى‌المبدأ العقلى ينثلم بها وحـدة المبدأ الأعلى، الى غير ذلك من‌المحالات اللازمة على‌القول بلا تناهى‌النفوس المفارقة فى‌الازل. وعلى‌القول بتناهى‌النفوس القديمة يلزم‌التناسخ وكثير من‌المفاسد المذكورة . وبالجملة نسبة‌القول بقدم‌النفوس، بما هى نفوس الـى ذلك‌العظيم وغيره من اعـاظم‌المتقـدّمين مختلق وكذب، كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجـدّدالطبيعة ودثورها وسيلان الأجسام كلّـها وزوالها واضمحلالها، كما اوضحنا . وان كـان مراده بذلك ان لها نشأة عقليّـة على نشأتها التعلّـقيـّة، فـلا يستلزم ذلك قدم‌النفوس بما هى نفوس، ولا تناسخ الأرواح وترددها فى‌الابدان ، لانّـهما باطلان كما مـر» انتهى كلامه - قدس سـرّه - .

وقد اطنبنا فى نقلها لما فيها من فوايد وان‌كان فى بعضها انظار .

قوله : «فان اردت[٥٩] ان تعلم هل هذا المفعول زمانى ام لا ...» .

لعل‌المراد بالمفعول الأثر والفعل، بقرينة قـوله : ليس كل فاعل يفعل فعله زمانى . ولانّ الكلام فى دفع توهـّم كون فعل‌الفلانى فى زمان .

والضابط ان كل ماهو خارج عن‌الزمان بفعله والأثرالفائض عنه لا يكون فى زمـان سواء كان‌المفعول زمانياً اولاً ، وكل ماهو فى‌الزمان ففعله زمانى ومفعوله ايضاً زمانى.

وليعلم ان الاول ليس ظرفاً مقدماً على‌الزمان ، بمعنى انـه ينتهى حـدّه الى ابتداء الزمان ، فاذا انتهى اليه يكون بعده‌الزمان كما توهـّم الاكثرون، حتى ان‌المحققين الذين صـرّحوا بذلك ، وجدتهم غفلوا عن ذلك، واخذوا فى ما نفوا، بل‌الازل هواللا مسبوقيـّة بالزمان وهوالمحيط بالزمان ولا خصوصيـّة له بجزء دون جزء من‌الزمان ، فالازل هـو الظرف‌الثابتات ، لست اعنى انـّه وعاءلها، كما ان‌الواقع ونفس‌الأمر ليس وعاء ، بل هو نسبة الشىء الى ما هوالواقع من صنع‌الله .

وبالجملة اصطلح الأقـدمون وقد اصابـوا فيه ان نسبة‌الثابت الـى مثله هوالازل والسرمد ، ونسبة الغيرالثابت الى الثابت غير معقول ، والـى غيره (الف) هوالدهر ، ونسبة غيره الى ماهو من سنخه‌الزمان ، فالازل احاط بالدهر، وهوالمحيط بالزمان . فالمجـرّدات الصرفـة ازليـّات والأرواح والنفوس والاجسام بـاطلاقها وبعض صور

(الف) - اى‌المتغيـّر الحادث .

النوعیّات دهریّات ، وما سواهما زمانیّات . وبالجملة کل جزء من اجزاء یصحّ ان یکون ظرفاً لابتداء وجودالمبدعات الازلیة والدهریات الابدیة ، فالموجود فی‌الآن عندنا اذا کان من افق‌الدهر ، صحّ ان یقال انّه قطع مسیرة الفی عام الی ان ظهر لنا الآن وهذا من غریب‌البیان، اذ کما قلنا لا تخصّص له بجزء من اجزاءالزمان، فنسبة کل جزء بالنسبة الیه سواء .

اماالدهریّات ، وان‌کان یصحّ فیها ذلك، الا انّها یتقدر بالأیّام الربانیة ، بخلاف الازلیّات ، فانّها یتقدّر بالایام الالهیّة، وهی خمسین الف من ایام ذی‌المعارج، یتضح ذلك ان احتجت ان یقرع عصاك بانه یصدق فی‌زمان نوح ان‌الأرواح قبل‌الاجساد بالفی عام، کما یصدق هناك ذلك سواء کان ذلك فی‌ارواح‌الموجودین فی زمن من نوح وغیره، لا ان ارواح ما فی عصرنا قبل اجسادهم بالالفین اللذین یقرب من زمان عیسی وارواح امّة نوح قبلهم بالألفین اللذین یقرب من زمن آدم . فتبصّر .

(الف) – ای کلام الشیخ‌الأعظم الرئیس‌المفید للصناعة .

تعليقات بر ميمر ثانى

قوله[٦٠] : «فى‌الميمر الثانى، ان سأل سائل ...» .

اقول : ذكر فى هذا الميمر مسائل شريفة ، بخلاف‌الميمر الاول، فانّ فيها بيان احوال‌النفس الكلية ومايناسبها ، فكانّه كالمدخل للمياميرالباقية .

قال الشيخ‌الرئيس : «سئل ان‌النفس اذا رجعت الى‌العالم‌العقلى ، فما تقول ، اى ما يحصّله بالفعل، وما تذكر، اى يسترجع شيئاً غائباً عن‌الذهن .

فنقول : اذا تجردت عن‌البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها، فانّه يجوز ان‌يكون فيها بالعقل والراى وسائر ما تفعل ما يليق بذلك‌العالم الذى هو عالم‌الثبات والكون بالفعل وهو عالم اتصال‌النفس بالمبادى التى فيها هيئة‌الوجود ، كلّه ، فتفتّش به، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من‌الفيض‌المتمم حتى يحتاج الى ان تفعل فعلاً تنال به كمالاً ، وتقول قولاً تنال به كمالاً ، وذلك هوالذكر ونحوه، فانها تنتقش بنقش‌الوجود كلّه، فلا يحتاج الى طلب نقش آخر، ولا يتصرف فى‌شىء ممّا كان فى هذا العالم، وفى تحصباها على هيآتها الجزئيّة طالباً لها من‌حيث كان جزئيّة ، ولا يجوز ان ينالها من حيث انّها جزئيّة . فقد علم ان‌النفس بمجرد ذاتها لا بتأثير‌المعانى من حيث هى جزئيّة والنفس الزكيّة تعرض عن‌هذا العالم وهى‌متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما تتجزى فيه علمه ولا احبّ ان يذكره فكيف‌الفائزة بسعادة‌التجرّد‌المحض مع الاتصال بالحق» انتهى .

اقول : التحقيق كما سيأتى ان‌النفس هى‌المدركة للكلى والجزئى بذاتها، وان الآلات الظاهرة والباطنة ليست الا مجال ظهورها لمعرفة الأشياء ، فليس‌المدرك فى جميع

قوله (س ۹) : فتفتش ... وانظاهر بل‌المتعين، فتنتقش به ...

الاحوال الاالنفس. نعم اذا کانت فی‌العالم العقلی، فلیست تذکر بالامور الدائرة المتغیرة، کیف والشیخ قائل بانّها تنتقش بالوجود کلّه ولیس فی‌الوجود الا الامور المتعیّنة المتشخّصة، ولیس فی معرفة‌الکلیات فضیلة وکمال، وانما الکمال فی معرفة‌الحقایق، وهی‌الامور الموجودة کما ورد «ربّ ارنا الأشیاء کما هی»ای‌کما هی فی‌الوجود، ولیس فی‌الوجود الاالحقایق المتعیّنة المتشخّصة ــ تأمّل .

وهذا هو مراد المعلم فی قوله : وانما ینقلب[٦٠] منها کل علم علمته من هذا العالم ای‌العالم الحسی ، فیحتاج ، ای حتی یحتاج الی ان یذکره .

ثمّ قال : لانّه علم مستحیل واقع علی جوهر مستحیل ، ولیس من شأن النفس ضبط‌الشیء المستحیل . ومن هذا قال ابن رشد : ان‌الصور العقلیّة الانفعالیة کائنة فاسدة .

قوله[٦١] : «بل هو فی عقلها مزوّد مسلم لا تحتاج الی ان تذکره ...» .

اقول : اضافة‌العقل الی‌الضمیر المؤنث ، من اضافة‌المصدر الی‌المفعول ، ولهذا جاء بضمیر الفاعل مع کونه النفس علی‌التذکّر علی ارادة الانسان، ای‌الانسان صاحب النفس فی عقله للأمور العالیة العقلیة .

قوله : «مزوّد» اما بالزای المعجمة اولاً والدال‌المهملة اخیراً ، من‌الزاد ، وهو المدخّر، والمزود علی صیغة‌المفعول من‌التفعیل، ای محمول علیه زاده‌المدخّر لعقباه، او علی‌الفاعل، ای حامل زاده معه لا یحتاج الی ان یذکر، ای یسترجع من معقول الی معقول، بل‌الکل حاضر عنده. وفی بعض‌النسخ مروز بالراءالمهملة اولاً والمعجمة آخراً، وبینهما واو مشدّد بمعنی‌المجرب، اسم مفعول، وهو قریب من معنی‌المزوّد بالزاء والدال مع تکلّف .

واما قوله: «مسلم[٦٢] ...» فهکذا فی‌النسخ التی‌عندنا بالمیمین اولاً وآخراً، والسین واللام، ولیس له هنا معنی یناسب‌المقام .

اللّهم الا ان یقال : ان‌النفس الراجعة الی عالمها العقلی بحیث لا یشوبها الامور المحسوسة من‌الخطایا المحیطة بالنفوس، قد تزوّدت لعقباها ورجعت سالمة محفوظة من‌الأدناس والغواشی المادیّة ، فیکون‌المسلم بمعنی‌السالم .

قوله[٦٣] : «انّ کل علم کائن فی‌العالم الأعلی الواقع تحت‌الدهر لا یکون بزمان ...».

قال الشيخ : «العالم الأعلى فـى حيـّز السـّرمد ، والدهر هو عالم ثنائى ليس عـالم التجرد الذى فى‌مثله يتأتـّى ان‌يقع‌الفكر والذكر انـّما عالم‌التجـّدد عالم‌الحركة والزمان، فالمعانى‌العقليـّة‌الصرفة والمعانى‌العقليـّة التى تصير جزئية ماديـّة، كلـّها هناك بالفعل، وكذلك حال انفسنا. والحجة فى ذلك، انـه لا يجوز ان‌يقول، ان صورالمعقولات حصلت فى‌الجواهر التى فى‌ذلك‌العالم على سبيل‌الانتقال من‌معقول الى معقول، وقد بيـّن ذلك، فلا يكون هناك انتقال من حال الى حال حتى انـّه لا يقع ايضاً للمعنى‌الكلى تقـدم زمانى على‌المعنى‌الجزئى كما يقع هيهنا حين نكتسب‌المعلومات ، فيحصل‌الكلى اولاً، ثم يأتى الجزئيـّات الزمانيـّة يحصل بالتفصيل ، بـل يكون العام‌المجمل من حيث هـو مجمل والمفصـّل من حيث هو مفصـّل معاً لا يفصل بينهما الزمان ، واذا كـان هذا هكـذا فى‌الجواهر الذى هو كالخاتم، فكذلك فى‌الجواهر الذى هو كالشمع ،فان نسبة‌الجوهر الذى هـو كالشمع حين يرتفع‌العوائق الى الذى هو كالخاتم نسبة واحدة ، فلا يتقـّدم فيها انتقاش ولا يتأخـّر آخر بل‌الكل معاً .

فنقول : ان كل شىء كلـّياً كان اوجزئيـّاً يحصل عنه‌الصورة فى هذا العالم ، وكل جزئى فانـه مدرك على‌الجهة التى لزمت من‌اسبابه، وهى جهة‌الجمل الجزئى كلـّياً، وقد بيـّن ذلك، وبيـّن انه لا بأس من ان‌تكون معلومات‌غيرمتناهية، فان امتناع‌الغيرالمتناهى انـّما يكون فى اشياء مخصوصة» انتهى كلامه (الف) .

اقول : هذه هى‌المسألة الثانية من الميمرالثانى واعتراض الشيخ بان العالم الأعلى فى حيـزالسرمد لا الدهـر، غير وارد، لان‌النفس مادامت نفساً فهى وان صارت عقلاً بالفعل ، فهى من حيـّزالدهر لا من حيـّزالسرمد ، غاية ما فى‌الباب انـها صارت قريبة من افق‌السـّرمد اعلى مراتب‌الـّدهر . وايضاً علـى ما فسـّر الشيخ لم‌يكن بين‌الدليلين والمدعى فرق كما لا يخفى على‌المتأمـّل ، لانـّه فسـّرالمعقولات على مذهبه من‌كون‌العلم انـّما هو بالصورة ، والحق انه ليس بذلك، بل‌المراد من‌المعلومات فى بيان‌الحجـّة ، هى نفس‌الحقايق التى اشتملت، وانـّه مـندمج فـى‌العقل، لأن صورها عنده . والغرض من

(الف) - اى كلام‌الشيخ المفيد للصناعة. بايد دانست‌كه درعقل ونفس بالغ بمقام عقل، كلى وجزئى واجمال وتفصيل بوجودى‌واحد موجودند وان متعلق‌العلم هناك حواق‌الأشياء الحاقة وما الحاقة ؟

الحجّة ، ان علم النفس ليس بزمانی وتفصيل وتركيب من الكلی الـی الجزئی ومن الجزئی الی الكلیّ ، لانّها فی ذلك العالم كالشیء الحاضر عندالنفس مثل الحقايق المعقولة التی فی عالم العقل، فان الكلی والجزئی والاجمال والتفصيل لا يجری فيها، بل الكل فی ذلك العالم بجهة وحدانيّة فعلم النفس بها كذلك، وهذه هی الحجّة التی ذكرها المعلّم، والی ذلك اشار ابن رشدالاندلسی فی قوله : ان الكلی والجزئی والاجمال والتفصيل فی العقول واحدة . انتهی

فالنفس اذا صارت فـی المرتبة المتآخم للمرتبةالعقليّة ، يكون علمها بالأشياء كما انّها فی العقل .

ثمّ ان قول الشيخ فان امتناعه المسائل فی اشياء مخصوصة معناه انّه يجری فی الامورالمترتبة ولا ترتيب ولا تفصيل كما قلناه فی العقل .

قوله[٦٤] : «فان قال قائل: انا نجيز لكم هذه الصفة فی العقل ...» .

اقول : هذه هی المسألةالثالثة من الميمر الثانی .

اعلم ان المسألة الاولی بيانها من جهة كون الأشياء العقليّة بحيثيّة اذا وصل اليها المدرك لها ، فرآها عياناً ، فكون النفس فی وصولها الی ذلك العالم ورؤية الأشياء عياناً من خواصّ ذلك العالم .

وبيان المسألة الثانية من جهة كون النفس من افق الدهر ومن سنخ العالم الأعلی. وهذه المسألةالثالثة ، من جهة كون النفس بسيطةالذات كما سيظهر فتذكر .

قوله[٦٥] «وليست الأشياء كلّها فی النفس ...» يشعر بان العقل والنفس يشتركان فی كون المعقولات فيهما علی نحو من الانحاء كما يراه فرفوريوس ، الا انّ التفاوت بينهما، فی ان العقل يراها دفعة ، والنفس بالانتقال .

والجواب ، ان النفس ان كانت فی العالم الحسی ، فالأمر كذلك، واما اذا رجعت الی عالمها العقلی، فشأنها كالعقل ، لانّها مالم تصر عقلاً بالفعل، لم تصل الی ذلك العالم . ففی الجواب سلّم كون المعقولات فی النفس علی نحو من الاتحاد، ومنع التفاوت بين العقل والنفس ، بل الأمر فيهما علی السواء ، فان النفس اذاً لها التجريد بحيث رجعت الی العالم العقلی، ولا ريب انّها بسيطةالذات كالعقل، وعلمها بسيط، ای القوة التی بها يعلم الشیء وهی ايضاً ذاتها مبسوطة تجمع سايـر القوی، بمعنی انّ بصرها ذاتها وسمعها ذاتها . وبالجملة ذاتها قائمةمقام جميع قواها التی نسمّيها حـال كونها فی العالم الحسی بالقوی

الظاهرة والباطنة اوالمدركة والمحرّكة ، فليس هيهنا انتقال من معلوم الى معلوم، لانّ ذلك شأنالقوىالمركّبة والمتعدِّدة، وكلالقوى هناك واحدة فى ذات بسيطة. ويحتمل انيكون معنى كونها ذات علم مبسوط، ان ليست رؤيتها المعقولات وهى علمها اذا كانت فىالعالم الأعلى مرّة بعد اخرى ، فيكون على هذا .

قوله[٦٦] : «لانّها تعلمه بلا زمان ...» دليل عليه، والوجهالسابق حكمه سيجىء فى المسألةالرابعة من قوىالنفس . واما انّها لير زمانيّة فلانّها علّةالحركة اذا لتحريك شأنالنفس وعلّةالحركةالراسمة للزمان يكون علّة للزمان لا محالة .

قوله[٦٧] : «فانّماتفعل ذلك بالعقل لا بالوهم ...» .

اى : انالشرح والتحليل اذا صدر منالنفس فىالعالمالحسى ، يكون بمعونةالوهم والمتخيّلة ، ويلزم حينئذالتقدّم والتأخّر والتفرقة من قبلالوهم ، واما اذا كان بالعقل ، فليس هيهنا اول وآخر، لانّه تدركالشىء بذاته فى ذاته، وليس له لانّه بسيط اول وآخر، فلا يكون للشىء الذى اول وآخر، لانّه كلّه اول ، وذلك لانّ اوله يدرك آخره بعين انّه اول، فاوله هو آخر وبالعكس .

قوله[٦٨] : «انّ منه ما هو اول ...» .

مبنىالسؤال على تسليم بساطةالمدرك والإدراك ودفعيّةالمدرك، لكن لا يمكن ادراك انّ من هذا المعقول ماهو اول ومنه ماهو آخر، فتحقّقالتفرقة .

والجواب ، انّ ذلك لا يضرّنا وليس بتفرقة ، لانّ ذلك ليس بزمان ، ولا لقبليّة وبعديّة ، بل هى ادراك ترتيبالشىء لا ترتيبالادراك ، وفرق مابينهما، فانالبصر تدركالشجرة دفعة معالحكم بان هذا اصلها، وذلك فرعها، فالنفس تعلمالشىء متميِّزاً متجزِّياً ذلكالشىء دفعة واحدة ، كما قلنا فىالبصر .

قوله[٦٩] : «انّ قوّةالنفس واحدة مبسوطة ...» .

قال الشيخ : اى انالنفس فى جوهرها لها قوة واحدة لا انها قوى متعددة مختلفة ولا هى مجموع من قوى مختلفة ، بل هى مبسوطةالذات قوّة شريفة، وهى التى لها فى نفسها ، وهىالقوّة العقليّة ، وتعطىالأبدان القوى مادامت على مزاجها فالقوى انّما يتكثّر من حيث هى قوى للبدن فىالبدن، لا للنفس فىالنفس، بل للنفس لانّها منه، ولا يجوز ان يقال : انالنفس واحدة ثم انقسمت ، او هى قوى فايضة منها لا لسبب فيها ، بل لسببالبدن ولها، حتىكانالبدن كثيرالأجزاء والقوى مختلفها، والا، فما السببالذى

وجدالبدن اجزاء مختلفةالامزجة الا النفس، وما السبب فی ان جعلها مختلفةالأمزجة والهیآت - لا - لانالقوی التی یحتاج الیها النفس فی سکونها فی هذهالدار قوی کثیرة مختلفة اختلافها فی انفسها، ولا بسبب انالأبدان هی التی جعلها مختلفة، بلالابدان هی التی هیّأت باختلافها لقبولالمختلفات منها، فلمّا کانتالنفس یحتاج فی استکمالها الی بدن خلق لها بدن لیتعلّق به ، ولمّا کانت تصلب کمالها العقلی بتوسّط الإدراکات الحسّیة ، احتاج الی ان یکون لها قوی حسّیة ، بعضها ینال من خارج، وبعضها یحفظ ما یناله وتوصله الیالنفس . واحتاج ایضاً بعدالقویالحسّیة الی قوّة دفاعة للضارّ عصبیّة وجوفیّه وقوة جلّابة للنافع والضروری، شهوانیّة غذائیة، وکانت بعض هذه القوی یحتاج الیهالنفس ، اذ لا حاجة الی قوة قبلها وقبلها بتوسط ثانیة، وخلقتالنفس بحیث صلح ان یفیض عنها فیالبدن هذهالقوی، وانکان اولاً فیالوجودالمادی ، اخیراً فیالوجودالصوری .

فان سأل سائل : لم کثرتالقوی ولم انقسمت ؟

فالجواب : ان عنیت انّها لم هی مختلفة من ماهیاتها فلیس ذلك لعلّة من خارج ، فانّه لا یمکن الا انیکون کذلك،بلی انکان فیها شیء مرکّب، فیکونالعلّة اوجود ذلك الترکیب، واماکون ذلكالشیء فلا علّة له لاختلافماهیات الأشیاء منحیث هیماهیاتها، بل لا یمکن الا ان یکون مختلفة . وان عنیت انّه کیف امکن ان یوجد عنالواحد اشیاء مختلفة الماهیّات ، فنقول : امکن ذلك ، بان اعدّ لها موضوعات مختلفة جازان یصدر عنالواحد آثار مختلفة .

وان عنیت، کیف وقع الیها قسمة شتّی، فانّه ما انقسم الیه نفس واحدة الی قوی کثیرة مختلفة ، بل ینقسم نفس - ما - کانسانیّة الی اجزاء متشابهة فی اجزاء متشابهة ومختلفة ، فامّا انیکون الواحدالبسیط قد انقسم الی کثیره، فلم یعرض ذلك الیه لا للنفس الاولی فی ذاتها ولا لشیء من قویالنفس . انتهی کلامه .

اقول : انالشیخ کلالقول ، قال، لکن لم یقل حقالمقال ، مع انّه فاق فی ذلك اکثر الأقوال ، وذلك لانّه وان صرّح بالتوحید الذاتی فیالنفس، لکن لم یأت بتوحیدالافعال والصفات فیها، وذلك لانّه نسب الافعال الیالقوی کما هو(الف) صریح کلامه، بلالحق

(الف) - واعلم انالشیخ قدصرّح فی کثیر من مواضع کتبه، انالنفس هیالمدرك والمبدأ ←

ما نبهّناك انّ مع اختلاف تلك، فالنفس هی‌المُدرِك، لا انالقوی توصل الی‌النفس. فالتوحید الحقیقی فی‌مراتب‌النفس، انها ذات بسیطةعالمة متخیّلة متوهّمة حسّاسة ذائقة لامسة مبصرة سامعة شامّة، فیعقلها بذاتها وسایر امورها بادراکها ایضاً بنفسها، بتوسط قواها، فالقوی عند سلطان‌النفس هالکة لا یملکون ضراً ولا نفعاً من دونها ولا حیاة ولا نشوراً من انفسها، فاعرف ذلك، فانّه ینفعك فی سلوك توحیدالله، وصفاته وافعاله «فمن عرف نفسه، فقد عرف ربّه».

قوله[۷۰]: «فکیف صارت ذات قوّة ... الی قوله: قوةالنفس واحدة[۷۱] ...».

هذه هی‌المسألةالرابعة، وقد سبق منّا فی‌التعالیق السابقة ما تصلح شرحاً لذلك. وبالجملة غرضه انالنفس وانکانت متکثّرة القوی باعتبارکونها فی‌البدن، لکنها متحدة فی ذات‌النفس، فهی کما انها تعقل بذاتها، وتبصر بذاتها، وهکذا، الا انالتفاوت بین کونها فی‌العالم‌العقلی، وبین انیکون فی‌العالم‌الحسی، بأن فی‌هذا العالم وانکانت جمیع افعالها بذاتها البسیطة، لکن تتکثّرمجالی تلك‌الافاعیل بسبب‌تجزّی الاشیاءالجسمانیة وتفرّقها وقبولها القسمة، واما ان کانت فی‌العالم‌العقلی، فلیس هیهنا تکثر وتفرقة بین‌الأشیاء، بل هناك‌الکل فی وحدة، وسیجیء زیادة بسط لذلك (الف).

قوله[۷۲]: «فانّ الشیء الذی یرید علمه فیکون کأنه هیولی له ...».

هذه هی‌المسألة الخامسة، یرید انالنفس اذا صارت عقلاً بالفعل، لا یرید علم‌شیء، لأنّ کل شیء فهو فیها، فلو فرضنا انالعقل اراد علم شیء. ومن‌المبیّن فی محله، ان کل شیءطلب امراً، فانّما یکون خالیاً عنه فارغاً منه، فیکون بالقوة بالنسبة الیه، والقوّة مطلقا مستندة الی‌الهیولی، فیکون‌ذلك‌الشیء کالهیولی، والأمرالمطلوب‌کالصورة،

للافعال فی جمیع مراتب‌التأثیر والتأثّر من‌الاحساس والتخیّل والتعقّل وانّها یدرك‌المعقولات بذاتها والجزئیّات بالقوی. صدرالحکما در مبدأ ومعاد دراین باب مفصل کلام شیخ را نقل و آنچه که ذکر شد مسجّل نموده.

(الف) – ولیعلم انالنفس فی العالم‌العقلی ایضاً تدرك‌المتخیّلات وغیرها سوی‌العقلیّات بواسطة قوی‌النازلة. چه‌آنکه جمیع قوای جزئی باطنی نفس بعد از بوار بدن باقی‌میباشند ولذلك یحشرالانسان مع جمیع قواه‌الجزئیّة ولا یبطل شیء منها ابداً.

فاذاکان‌العقل اراد علم‌شیء کأن(الف) یکون‌هیولی له، فلم یکن عقلاً، فیکون نفساً وعقلاً بالقوّة لا بالفعل کماهو شأن‌النفس فی‌اول امرها، وقد فرضناهاعقلاً بالفعل هذا خلف.

قوله[73]: «فانّه لا محالة تلقی بصره علی‌الأشیاء دائماً ...».

غرض‌السائل، انّ تلك‌الارادة لازمة للعقل، لانه وان لم‌یلق بصره علی‌شیء، کان‌فارغاً عنه، واذا القی بصره علی‌الأشیاء التی‌عنده، یلزم علی قولکم، انه لایکون هو ماهوبالفعل.

وحاصل‌الجواب، انّه قد ثبت، ان‌العقل کل‌الأشیاء المعقولة، فهو دائماً یلقی بصره علی ذاته فقط، لکن یلزم منه‌النظر الی‌الاشیاء، لأجل انّ ذاته کل‌الاشیاء، فالرؤیة واحدة، ولا یلزمه محذور.

قوله[74]: «فاذا القی بصره‌علی‌الأشیاء کان محاطاً ...».

یعنی: انّ فی‌النظر الی‌ذاته، یلزمه النظر الی‌الاشیاء، لا انّه نظر الی‌الأشیاء، فانّه لو نظر الی‌الاشیاء، کان هیولی لها، والاشیاء صورتها، ولا ریب ان‌الصورة بل‌العرض محیطة بمحالّها، وکان بالقوّة، کما ذکر آنفاً، ویصیر‌العقل الذی هوالمحیط بالأشیاء، محاطاً بها فتأمّل (ب).

قوله[75]: «ان‌کان‌القی بصره مرّة علی ذاته، ومرّة علی‌الأشیاء ...».

هذه هی‌المسألة السّادسة، والغرض منه ان‌العقل اذا کان فی مرتبة العقلیّة، قد

(الف) - باید توجه داشت که نفس باآنکه‌مادیست، ولی نسبت بکلیهٔ‌درمقام تقویم مادهٔ بدنی صور ادراکی بفاعل شبیه‌ترست ازقابل ودیگرآنکه حصول صور ادراکی یکی بعد ازدیگری از ناحیهٔ اشتداد وجودی واستکمال جوهری نفس تحقق‌پذیرند ونفس بمنزلهٔ مادهٔ ادراکات است و صور ادراکی داخل در ذات نفس شوند لذا متحد با نفس میشوند. محشی فاضل با اقرار اینکه نفس هیولای مدرکاتست ناچار باید قبول کند که صور کمال اولی نفسند واین بدون اذعان بحرکت درجوهر نفس امکان ندارد وهو ینکرالحرکة الجوهریّة اشدّ الانکار واین خود دلیل برآنستکه انّه غیر متدرب فی‌الحکمةالمتعالیة.

(ب) - واعلم ان‌هذا الکلام بظاهره غیرخال عن‌المناقشة، لأن‌العرض من‌جلوات‌المعروض والمعروض مبدأ ظهورالعرض - فیض وجود اول بجوهر میرسد واز جوهر مرور نموده بعرض میرسد لذا عرض معلول ومحاط است نسبت بمعروض وجوهر محیط برعرض.

بيّنّا انّه القی بصره دائماً علی ذاته ، لكن اذا كان فی‌المرتبة‌الجسميّة حيث تصوّر بصورة‌الشوق ، فانّه تارة القی بصره علی ذاته، وتارة علی‌الأشياء، وعلی هذا يمكن ان يكون ذلك من تتمّة‌المسألة الخامسة .

فقوله : ذلك لبيان انّ ذلك للعقل فی‌المرتبة‌النفسيّة عند كونها فی‌البدن ، سواء كانت بقوی سماويّة او غيرها من‌النفوس الارضيّة . وفی هذا الكلام تصريح بان‌العقل يكون مع‌النفس حين كونها صورة فی‌البدن ، فالصورة نفس بذاتها ، والنفس عقل بذاتها، غير ان‌العقل فی‌هذا التنزّل لم يخرج من‌مرتبة، ولم يستحيل الی شیء، بخلاف النفس، فانّها لما صارت صورة للبدن، استحالت من مرتبتها، فان‌زكّيها صاحبها بالعلم والعمل جداً بحيث .

قوله : «وانّما[٧٦] صارت‌النفس كذلك ...» .

ای: انّها يستحيل عند ارادة علم‌الأشياء وذلك لما بيّنّا انها تصير كالهيولی للصورة المعقولة وتتّحد بها، فيخرج من حدّ القوة الی‌الفعل، وهذا (الف) استحالة. ما والوجه فی ذلك فی افق‌العالم العقلی، ای فی مرتبة منتهی‌العالم العقلی‌المتوسط بين‌العقل الصريح وعالم‌الماديات ، وهوالمعبّر عنه عند بعضهم بعالم‌المثال وعرش‌الجسمانيّات. ووجه‌التعبير بالاستحالة ، لان ذلك حركة مايلة من ذات‌النفس الی‌الشیء‌المراد علمه .

ثمّ ان الشيخ‌الرئيس ذكر فی‌تعليقه علی قول‌المعلم : «قلنا ان‌العقل هوالأشياء ...» بهذه‌العبارة : ان‌السائل سأل ، فقال انّك لم تحكم فی‌القضيّة ، ان‌العقل يعقل كل شیء من ذاته، ولعلّه يعقل اشياء آخر لا من ذاته، بل من ذات تلك‌الأشياء ، وما المانع من ان يكون هذا هوالعقل ايضاً ، وان لم‌يكن التقدّم والتأخّر فيه زمانياً .

فاجاب فقال : ان‌العقول الفعّالة يعقل جميع‌الأشياء من ذاتها ، كما يعقل‌المعلولات عن عللها الموجبة لها، فان‌الشیء انّما يعقل وجوده من جهة مايجب وجوده، الا المبدأ

(الف) – استحالة درنفس محال است چون صور ادراكی درماده نفس قرار میگيرند وبا آن متحد ميشوند وكون و فساد نيز درنفس غير معقول است‌چون صور ادراكی زائل نمی‌شوند هنگام توارد صور، ناچار ادراكات‌كمال اولی‌نفسند ومكمّل جوهر آن ميباشند نه عرض متأخّر الوجود ازصميم نفس لذا بدون اشتداد ذاتی، نفس تكامل نپذيرد .

الأول ، فان وجوب المبدأ الاول ليس عن ذواتها، بل وجوب ذواتها عنه، بل يجب ان يكون عقلها للمبدأ الاول لها من جهة تجلى المبدأ الاول لها، فاذا تجلّت لها، عقلته وعقلت ذواتها وذات كل شىء فى الدرجة الثالثة .

لكن لقائل ان يقول : ان العقل الفعّال اذا عقل من ذاته انّ وجوبه من غيره عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال وهو عكس البرهان، فجاء من هذا السبيل ان يعقل من ذاته المبدأ الاول، فيقول : ان كان كذلك، فالبصر الذى استعمله من الحركة صحيح ، لانّه اذا عقل وجود ذاته عن غيره ووجود ذاته هو عقليّة ، فيكون عقليّة تلك عن غيره، فيكون نائلاً لكونه عقلاً ذلك العقل عن غيره.

واما وجوده عقلاً لشىء بعده، فليس يكون الا عن ذاته، لان كونه عقلاً لشىء بعده معلول لكونه عقلاً لذاته، لانّ عقليّته فى ذاته علة لعقليّته فى غيره، اذ ذاته التى هى العقلية التى يخصّه ، علّة لكونه ذا عقل لغيره، فاذا نسبت الى الاول ، جاز ان يقول انّه عقل ذاته فعقل الاول، ولم يجز ان يقول : ان عقليّته فى ذاته لعقليّة الاول علّة العقليّة التى للاول، بل معلوله، اذ كان هذا الوجود العقلى معلولاً لذلك الوجود العقلى نائلاً عنه، ونشير بالمتّحرك الى النائل عن غيره .

واما اذا كان الى مابعده، لم يكن الصحيح الا احد الوجهين دون الآخر ، بل ان كان الوجهان جميعاً انّما يكون الذى بعد فى كونه معقولاً له، وفى كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل، لان العقل ناله من الآخر، وهذا بعد المسامحة فى ان يجعل العقل التامّ اولاً وجود ذاته، ثمّ منه وجود العقليّة الذى للمبدأ الاول، بل الأوجب انّه يعقل ذاته موجود العلّية ، فان ذلك هو وجه التعقل الحقيقى، وهو ان يعقله العلية يكون يتجلّى من العلّة عليه لا نسب كذا اليه الا من العلة بسبب فى ذات المعلول ينال به للعلّة ، فيعقله بعد عقله ذاته . انتهى كلامه .

وانت اذا تحقّقت بحق المقام استغنيت عن اطالة الكلام . فقوله لقائل: تفسير لقول المعلم ، قلنا : انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم علّته، ولذلك فسّر الحركة بالنيل ، والمتحرك بالنائل .

وقول الشيخ: «واما وجوده عقلاً لشىء بعده ...» تفسير لقول المعلم: «فان لج احد»، وسيأتيك بيان ذلك حسب ما اظنّه انشاءالله تعالى .

قوله[۷۷] : «وانـّماصارت ذات حركة ...» .

لما تبيـّن سابقاً انالنفس عقل تصـّور بصورةالشوق ، فقد ظهـر ان هيهنا حدثت حركة ، واستعمالالحركة انـّما هوالحركة على الاصطلاح الالهييـّن ، وليس المتحرك هو العقل لكونه، ثابتاً فى ذاته فى كل حال لا يخرج عنالعقليـّة ، والا لزمالإنقلاب ، ولانّ الحركة لابدّ لها منموضوع ثابت،وليس فوقالعقل شىءسوىالجوهر ، وهو غير متعين بعد، فالمتحرك هىالنفس يتحـّرك عـلـى امر ثابت هوالعقل، فالعقل كالموضوع لحركة النفسى، فاعرف ذلك (الف) وهذا هوالغرض من قوله : فلمـّا صارالعقل ثابتاً لم يكن بدّ من ان تكونالنفس متحركة .

وقوله : «والا[۷۸] ...» اى وان لم يكنالنفس متحركة فيكون عقلاً ، اذالمغايرة بينهما ليست الا بالثبات وعدمه، كما ظهر من حـدّ النفس ، فلو كانت ثابتة كانت هو والعقل واحداً .

قوله : «وذلك[۷۹] ...» اىسريانالحكم فىسايرالأشياء ، هو ان كل محمول على شىء ، كالحرارة والبرودة مثلاً حيث كان كل منهما عارضاً للجسم الذى هو ثابت اذا حدثت حركة ، فلا محالة يكونالحركـة فىالمحمول الذى هوالعرض، لكـونالحركة يستدعى موضوعاً وليس هيهنا الا الجسم .

وقوله[۸۰] : «غير انـّه ينبغى ان يعلم انالنفس اذا كانت فىالعالمالعقلى ...» .

يريدالتفرقة بين حالتى النفس، وذلك انـّها اذا كـانت فىالعالم العقلى ، كان اكثر

(الف) – موضوع هرحركت بايد درنفس متحرك موجود بـاشد نه علت مفيض آن، ونيز متحرك بدون ماده وهيولى بحركت متـّصف نمىشود وديگرآنكه موضوع حركت درنفس متعقـّل ماده نفس است مع صورة ما علىالتفصيل المذكور فىالأسفار وقلّ من يدركنهه وينال مرامه .

بايد اذعان نمود كه تقرير حركت جوهرى واثبات آن درماديات وطبايع ازجمله نفوس، از ابتداى ظهور فلسفه ونـُضـْج آن دريونان و ورود آن درعالم اسلام، حق طلق صدرالحكماست و ابن عظيم ازباب حـُسن ظنّ باساتيد ونهايت تواضع درعلميـّات با تكلـّف شديد ازبراى خـود شريك تحقيق سراغ مينمايد والحق انالتحقيق فىهذهالمسألة انـّما هو سهمه منالملكوت وقسطه المفاض عنالحق الفيـّاض .

حركتها حركة الاستواء، وهي‌النظر الى ذاتها العقلية والتالية فى مبدئها، واما اذا كانت فى‌العالم‌الحسّى، فاكثر حركتها نحوالأشياء، وقد سبق ان جبلّتها هى انّها متى توجّهت شطر شيء، فانّها تصير ذلك الشيء، وكل شيء سوى مبدأ لها، فهو دون النفس، فلذلك صارت صورة لكل شيء فى نزولها الى‌الأشياء التى فى‌العالم‌السفلى، بل كالمادة لكل صورة عقلية فى رجوعها الى عالمها .

قوله: «ان‌العقل[۸۱] يتحرّك ايضاً ...» .

هذه‌الحركة من‌العقل هي‌الحركة من‌نفسه الى‌نفسه، فالضمير ان يرجعان الى‌العقل، وهي‌الحركة نحو علته، وقد عرفت فى‌سابق‌البيانات ان‌الصورة نفس بالذات، وان‌النفس عقل‌بالذات، وهكذا كل‌سافل بالنظر الى مبدئه‌العالى، فالعقل مستهلكة عندالله، فالحركة من‌العقل الى‌العقل هى‌فناؤه عن‌نفسه، وتجلى‌الله له بالبقاء، فهذه‌حركة لكن بذلك‌المثابة، ولذا عبّر عنه‌المعلم الاول بشبه‌الكون السكون، اذالسكون عدم وهذه‌فناؤه بذلك‌المعنى، وهى فى‌الحركات‌الحسية من قبيل‌الحركة العرضيّة، لا الطواليّة التى من‌العلو الى السفل او بالعكس . فافهم واغتنم .

قوله: «فان[۸۲] لجّ احد ...» .

لمّا اخذالسائل فى‌سؤاله تلك‌الحركة التى بينا للعقل اجترء فى‌السؤال، فقال: انّ العقل له حركة غير هذه‌الحركة المستوية شبه‌السكون، وهى‌الحركة الى‌الأشياء .

اجاب، لانّه ان سلّمنا انّها حركة اذ قد عرفت ان‌النظر الى‌الأشياء ممّا يلزم‌النظر الى ذاته، لكن تلك‌الحركة التى يلزم‌العقل بتبعيّة تعقّله نفسه، والحركة التى قلنا وهى التى منه اليه كلتاهما حركة على‌الإستواء، لامائلة، لأنّه لم يخرج بذلك من ذاته، ولم يبرح من مرتبة، ولا يزيغ اى لا يميل الى شيء خارج عن‌الذات، وذلك لكون‌العقل هو الأشياء التى دونه، فاين‌الخارج منه ؟ وهذا هو حق‌البيان فى هذا المكان وقد عرفت تفسير الشيخ‌الرئيس مع عظم قدره وعلوّ رتبته .

قوله: «فانّها[۸۳] يتوحّد بالعقل ...» .

اقول: هذا كالفذلكة والنتيجة لما سبق، واذا نظرت بعين‌اليقين فهذه هى‌المسألة السابعة من‌الميمر الثانى. والحاصل ان‌النفس يتّحد بالعقل فى مقامين: احدهما ـ فى سلسلة‌البدو، والآخر فى مرتبة‌العود .

واعلم يا اخى ان‌الإتحاد بمعنى صيرورة‌الشيئين شيئاً، والذاتين ذاتاً، مستحيل لا يجوّزه عاقل، والى ذلك اشار بقوله: من غير ان تهلك ذاتها. فالمعنى الصحيح للاتحاد هو انّك قد عرفت مراراً ان‌النفس عقل تصوّر بصورة‌الشوق، فالنفس ذاتها، ذات عقليّة. كأنّ‌المادة اذا اعتبرت مستغنية بكونها جملة معقولات فقط تكون عقلاً، واذا تعيّنت مع ذلك بالشوق الى اظهار تلك‌الجواهر‌العقلية كانت نفساً، فهما واحدة فى العقليّة، متمايزة بالشوق وعدمه. الى هذا اشار بقوله: لأنّها حينئذ والعقل يكونان شيئاً واحداً واثنين، كنوع ونوع. ولمّا كان‌العالم العقلى ليست فيه‌التفرقة والقسمة مثل ما فى‌العالم‌الحسى، بل عالم‌الاتحاد والاتصال، وليس فيه شىء منازع شيئاً والا لقابله، فليست الأنواع التى هناك كالتى فى عالمنا، فتبصّر. والى هذا اشار بقوله: ليس بينهما وبين‌العقل شىء متوسّط، لانّها معلول‌العقل. ومن‌البين ان‌المعلول هوظهور ما فى باطن‌العلّة، سيّما فيما لم يكن للحركة والزمان تأثير فيهما، وظاهر ان‌الباطن والظاهر مجموعهما شىء واحد متحدان ذاتاً متغايران بالاعتبار، اى بالظهور والبطون، وهذا وجه دقيق. فالعلّة والمعلول فى‌العقليّات شىء واحد مختلف بالاعتبار، غيران بالصفات، وانت اذا تذكّرت قول‌القدماء من انّه لابدّ فى‌الاتحاد من‌الهوهوية والغيرية، والعقل عرفت ما قلنا. ومن‌الله‌العون.

قوله: «فاذاكانت[٨٤] النفس على هذه‌الحالة ...».

هذا هى‌المسألة الثامنة من‌الميمر‌الثانى، وهى اتحاد‌العقل والعاقل والمعقول، وهى من مقررات مذهب ارسطاطاليس، كما نقله فرفوريوس الصورى، لكن الشيخ لما بيّن النقل على تفسير ثامطيوس، انكر ذلك كلّ الإنكار، وان مال بذلك فى بعض تصانيفه. والحاصل: ان‌النفس اذا كانت على هذه‌الحالة، اى اذا رجعت الى‌العالم‌العقلى وتوحّدت بالعقل ولم تهلك ذاتها، فتكون غير مستحيلة فى عالمها، لأنّها تعقل ذاتها وتعقل انّها عقلت ذاتها، اى‌العلم بالعلم، من‌غير مغايرة هنا، يعنى انّ علمها بذاتها وعلمها بهذا العلم واحد، لأنّها يعلم بذاتها، فذاتها عالم بجهة وعالم بجهة ومعلوم بجهة، وهذا واضح فى علم‌الشىء بنفسه وذاتها المجرّدة، ولمّا توحدت بالعقل كما قلنا والعقل كل‌الأشياء، فعند ذلك ايضاً يتّحد‌العقل والعاقل والمعقول. وبالجملة كل ما عقلته بذاته سواء عقل ذاته او غيره، فهو انّما ينال‌المعقول بذاته، والا لم‌يكن عقليّته بذاته، وكل ما ينال اليه

العاقل بذاته، فهو لا تباين العاقل ، اذالمباين بالذات سواء كان صورة او غيرها ، مباين للذات، فلا يناله الذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف لايمكن، فالعاقل بذاته عقل ومعقول وهوالمراد . فقوله : لشدة اتصالها بالعقل وتوحّدها بـه، بيان لكون النفس عقلاً بذاتها كما شرحناه، وغرضه انّ كل عاقل بذاته فانّما يعقل بذاته كل ما هو فى ذاته، ولا يعقل شيئاً خارجاً من ذاته، بل لا يمكن ذلك، اذالمباين (الف) لا يدخل فى ذات الشىء، وذلك قبيح ، سواء كان صورة او غير صورة، فلا يتعلق به عقل. وهذه مسألة شريفة نـافعة جداً .

قوله : «فاذا فارقت[٨٥] النفس العقل ...» .

هذه هى المسألة التاسعة، يريدان يبيّن كيفية حركة النفس فى سلسلة البدو والقوس النزولى، وذلـك حين ارادت النفس ان يستقل بنفسها ويتفـرّد بما تطلبه من حيث هى نفس، وبما يقتضى مافى ذاتها من الحقايق الطالبة للظهور فى المظاهر، وهى حالة مفارقتها للعقل ، وعدم التزامها له وميلها الى الاثنينيّة دون التوحيد، وذلك يتأتّى لها بان يصرف نظرها من العقل، والقت بصرها الى شىء ممّا دون العقل، فيحتاج الى الذكر والاسترجاع، فحينئذ تصير ذات ذكر، فان ذكرت الأمور التى فى العالم الاعلى، يوجب انحطاطها ، فان الذاكر والمذكور فى موطن واحد، واما ان ذكرت العالم السفلى، انحطت من العالم العقلى، فان كان شوقها شوقاً كلياً ، انحطّت الى الاجرام السماويّة ، تشبّهت به، كأنّها صارت من جنس ذلك الموطن ، لان شأن النفس (ب) ذلك كما قلنا مراراً والى هذا اشار بقوله:

(الف) – اگر کسی بگوید صور علمی حاصل ازبرای نفوس ازباب انکار حرکت درجوهر نفس، اعراض متأخّر الوجود ازنفسند وهرصورتی که وارد برنفس میشود درجوهر نفس حلول می‌نماید، نتوان ازاشکال او جواب داد وبا این بیانات خطابی اذعان باتحاد ممکن نیست وکذلك اگر جوهر نفس ثابت باشد با عقل فعّال نیز متّحد نمیشود اللهم الا ان یقال ان النفس من ناحیة الحرکة تصیر کل الأشیاء الوجودیّة ویصل بالآخره الی باب الله .

(ب) – ومن ینکر الحرکة فی جواهر النفوس وذواتها لا یمکن له تصدیق کلام المعلم العظیم فی هذه المسأله وان صدقه وقد کابر مقتضی عقله . نفس ازاین باب درهرجا که قدم گزارد ودر هرموطنی که وارد شود متصوّر بصورت موجودات آنجا شود که دارای ذات مبهم باشد وازباب ←

ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبّهت به .

قوله[۸٦] : «لأنّ التذكرة ...» .

هذه هی المسألة العاشرة ، وهی ان النفس انّما تشبه بالأشياء من جهة التوهم لا من جهة التعقل ، لانّ التعقل كما عرفت يكون بالإتحاد والثبات، فكيف يسيغ التشبّه هناك، واما ان الوهم توجب التشبّه ، فاعلم انّ من ذلك يجب ان يكون تحقق الوهم قبل ورود النفس الى ذلك الشیء ، حتی يصحّ ان يقال التشبّه بسبب الوهم ، وهذا احد الدلائل على ان النفس كل القوى، ولا شیء منها خارجاً من النفس، فهی العاقلة والمتوهّمة والمتذكرة، وغير ذلك من القوى . فقوله : لكنّها ، تأنيث الضمير باعتبار كون النفس صارت فی تلك المرتبة واهمة ، ويحتمل ان يكون باعتبار القوّة .

ثمّ قال : لأنّها ، ای الإشياء كلّها فيه، ای فی الوهم، وظاهر انّها ليست فی الوهم، بل فی النفس ، الكنّها لمّا صارت فی مرتبة الوهم، فالنسبة واحدة، ولنذكر على محاذاة الترجمة فنقول : انّما صار الوهم تشبه بالأشياء ، ای انّما صارت النفس فی مرتبة التوهّم والتخيّل شبيهة بالاشياء التی دونها وفی مرتبة العقل متحدة مع المعقولات التی فی العالم العقلی كما سبق ذكرها ، لانّ كل الاشياء انما هی فی النفس التی صارت وهماً بتذكّر العالم السفلی لا بنوع اول، ای النحو العقلی حتی يتوحّد بها، بل بنوع ثان ، ای النحو الذی بين التجرد المحض والتجسّم المحض ، وهی الوجود المثالی الخالی الذی هو موطن الصور اللّطيفة بلا مادة ، عند بعض ، او الصور الشريفة التی فی المادة النوريّة الصافية المجردة عن كدورات الغواشی الكونيّة والاعراض العنصريّة ، وهی الحاملة للصور والمثل العرشيّة عندنا ، وعلى التقديرين موجود بين العالمين ، ويكفی هذا القدر فی هذا المقام الی ان تصيرا حاله، واذا كانت الأشياء فی الوهم بنوع ثان متوسط ، ومن شأن النفس كما بيّنا سابقاً انّها كلّما توجّهت نحو شیء تصير كأنّها ذلك الشیء ، فلما كانت قوّتها هيهنا ليست كالقوة العقليّة التی لها تشبّهت بالأشياء السماويّة والارضيّة تشبّهاً ما غير تام، ای لا على نحو الاتحاد ، بل تصير كأنّها ذلك الشیء .

بودن آن هيولاى لابشرط نسبت بصور ادراكى بهرصورتى كه متقوّم شود همان شود وبا آن متحد گردد .

والحجّة فی ذلک، انّ وجودالوهم وجود امر متوسط ، فلیس له من‌الثبات والقیام علی حال مثل ما فی‌العالم العقلی ، ولا من‌التجدد وعدم‌الثبات مثل ما فی‌العالم الحسی ، فهو امر بین، بین، وموجود بین‌العالمین، واذ قد تحقّق ان‌النفس نفسها جمیع قواها، وانّها حیث صار مثلها الی‌العالم السفلی ، ولا یمکن ذلک الا بالنزول الی منزل بین‌المنزلتین ، وعالم متوسط بین‌التجرّد والتجسّم ، وجد ذلک‌العالم‌الوسطانی من‌الباری الحق تعالی بتوسط‌النفس، لیکون له وجه الی‌العالم‌الأعلی ووجه الی‌العالم الادنی، اذ لو لا ذلک، لزمت الطفرة‌المعنویّة ، وهی اشدّ استحالة منها فی‌الحرکةالحسیّة ، فاقتضی جودالباری العدل‌الحکیم وجود عالم صوری هو فی‌الحقیقة عالم النفس بما هی نفس مختصّ بها، کما ان‌العالم العقلی مختصّ بالعقل وبالنفس العقلیّة المجرّدة عن‌التلبّس بالمادة ، وقد قلنا : انّ هذا العالم عندالأکثر من‌الاشراقییّن وتابعیهم موطن صورة مخلوطة بالمادة، والوضع مشروطة بهما بالنسبة الی آلتها، وعند بعض‌الفقراء عالم‌الصور اللطیفة‌الشریفة، لکن مع‌المادة النوریّةالمجرّدة وانّک اذا رجعت الی وجدانک وجدت جمیع ادراکات الوهم والمتخیّلة محفوفة بمادة ما، والوهم نفسه فی مادة لطیفة من‌الأرواح‌الدماغیّة التی من سنخ هذا العالم‌المتوسط، وهم یقولون بذلک مع قولهم بتجرّد تلک‌الصور عن المادة، مع ان‌المدرک علی‌الإسم الفاعل اشرف‌من‌المدرک علی‌الاسم المفعول، لأنّه کالفاعل.

وبالجملة، لمّا احدث‌الله تعالی ذلک‌العالم لمکان تصرّف‌النفس بماهی نفس، فکانت الأشیاء التی تطلبها النفس فی‌العالم الحسی وجدت بایجادالله تعالی بتوسط‌النفس فی هذا العالم الوسطی بهذه الصور، قلنا علی‌الاختلاف ، فکانت‌النفس هی‌العلّة‌القریبة لها، صارت‌النفس متشبّهة بها، ای‌صارت صوراً للمادةالشریفة المجرّدةالنوریّةالعرشیّة، وهو المشار الیه بقوله : علی قدر ما تری من تلک‌الأشیاء فی ذلک‌العالم . کالصّور المنتزعة من‌الحسّی بعینها ، وهذا التشبیه غیر تام بالنسبة الی‌التشبه الذی للنفس بالصور العقلیّة التی اتّحدت بها، بخلاف الصور المثالیّة ، فانّها معلولات للنفس، وانما النفس قد ظهرت بتلک‌الصور ، لا انّها صارت متوحدة . والی ذلک اشار بقوله : ولا تخلّص لاحدهما دون‌الآخر . ای بحیث لم‌یکن فیها اثر من‌الآخر، بل ان کانت تمیل الی احدالجانبین ، فلیست تترک‌الجانب الآخر ، والا لم یمکن‌لها التخلص من‌العالم‌السفلی والرجوع الی‌العالم العقلی . وظهر من ذلک ان‌النفس اذا ذکرت شیئاً من‌الأشیاء صارت

مثل ذلك الشیء ، شریفاً کان ذلك الشیء کالسّماويّات، ام دنيّاً کالأرضيّات، لکن ذلك بتوسّط العالم المثال الوسطی، کما حقّقنا ذلك بهذا البیان المبسوط .

قوله : «ترید[۸۷] الآن ان ترجع ...» .

اراد بیان ان الوهم هو الذکر ببیان آخر غیر ماذکر من البیانات .

قوله : «وانّما[۸۸] یأتیه الخیر الأول ...» .

هذه هی المسألة الحادیة عشر، وهی، ان ذکرت مقدمة لبیان المراد المذکور، لکنّها فی نفسها مسألة شریفة عزیزة المنال، وهی ان لکل موجود وجهاً خاصّاً الی الله ، به یصل الفیض منه تعالی الی ذلك الموجود من دون توسط الاسباب، وبه یتجلی الله تعالی لـذلك الموجود سعة ورحمة ، فلکل موجود وجهان، لست اقـول : احدهما ، وجه الی ذاته، وهو السلب والعدم، ووجه الی الله وبه تحقّقه وجمیع شئونه، فان اطلاق الوجه علی العدم لا وجه له، وانّما هو عدم الوجه ، وای وجه للعدم واللا شیء ، بل احد الوجهین ، وجهه الـی مبدئه من دون توسط الأسباب والمسببات ، ومن ذلـك ورد فی الصحیفة السجادیّة زبور آل محمد «صلی الله علیه وآله» حیث قال علیه السلام: کلّ نعمك ابتداء.

والوجه الثانی، وجه الشیء الی خالقه بتوسط الأسباب، وبذلك الوجه تصل الفیوضات المتوقّعة علی ترتیب الاسباب والمسبّبات .

وذکر المعلم الاول هذا الحکم فی النفس، ومنه یعلم الحکم فی سایر الموجودات. بیان ذلك علی ما قال : ان النفس اذا کانت فی العالم الأعلی، فربما اشتاقت الخیر المحض وربما اشتاقت الـی العالم السفلی ، فعلی الاول یأتیها الخیر المحض ، ای یتجلّی لها بتوسّط العقل، بان تراه النفس ظاهراً فی المظهر العقلی متجلّیاً بانوار عظمته فیه ، وعند ذلك یظهر لها الظاهر والمظهر، وهذا المقام وان کان المظهر مستهلکاً عند الظاهر، لکن لا یخلو من شائبة رؤیته الغیر، وعلی الثانی - وهو الّذی اشار بقولـه : بل هو الذی یأتیها . وهو بـأن یتجلّی علیها من الوجه الـذی لها الی الله تعالی من دون تـوسّط شیء من عقل وغیره ، بل عند استهلاك الکلّ فـی نظرها ، بل هـلاك نفسها اولاً ، والی ذلـك اشار بقوله : ان الخیر المحض الأول لا یحیط به شیء ولا یحجبه شیء ولا یمنعه مانع من ان یهلك حیث یشاء ، ای من ان یتجلی کیف یشاء وأین یشاء . وفی خبر اهل البیت «علیهم السلام» فی بیان هـذه الحالة لرسول الله «صلی الله علیه وآله» ، ولکن حیث لم یکن بینه «صلی الله علیه وآله»، وبین الله، احد ، ولا یسع فی هذا المقام حجاب ولا مانع، اذ لیس

التجلی بأن یبقی ذلك‌الشیء ، والا فقد احاط به‌الشیء ؛ احاطة‌المحل الی‌الحال ، وهذا وجه معنی قوله : لا یحیط به شیء . فلذلك قال : فاذا ارادالنفس اتاها . ای اذا اراداللّه ان یظهر للنفس من‌الوجه الذی لها الی‌اللّه ، وهوالوجه الذی کانت هالکة الذات لیس لها من نفسها شیء ، وان‌الکل ، ای کل شئونها من‌اللّه اتاها، بصیغة‌الماضی من‌الإیتان ، ای ظهر وتجلی لها، وحینئذ لا شیء منها کما قلنا حتی ذات‌النفس فلم یمنعه‌تعالی مانع من الظّهور وفی خبرالدعاء : سجد وجهی‌الفانی لوجهك‌الباقی . اشارة الی الوجه‌الخاص الذی لا یتوسّط شیء . قوله ثانیاً: وذلك انّه انّما سلك. ای عدم‌المنع والحجب، انّما یکون اذا سلك‌الخیرالاول الی‌الشیء الأخیر بتوسط ما بینه، وهوالوجه‌الثانی من‌الوجهین الذین بیّنا، واما اذا سلك الی‌الشیء الاخیر بلا توسّط، فبالطریق الاولی، اذ لا واسطة هناك حتی یتحقّق‌المنع وعدم‌المنع، هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام .

قوله : «فان[٨٩] لم یشق‌النفس ...» .

قد عرفت ان‌الشوق شأن‌النفس ، لانّها مظهرالمشبّه، فهی لا تخلو من شوق، فاذا لم یشق الی‌الخیرالمحض ، بأن توجهت نحوالعالم‌السفلی ، واشتاقت الی بعض ما فی هذا العالم، وقد سبق انّها کلّما توجّهت الی شیء ، تصوّرت به، فانها یکون من ذلك الشیء ، ای تصیر بصورة ذلك‌الشیء علی قدر ما تتوهّمه وتذکره، لما قلنا انّها تصیر ذات ذکر حین اشتاقت الی‌العالم السفلی، فانها متی اشتاقت الی‌العلو ، فنت عن‌نفسها وعن کل شیء ، ویبقی ببقاءاللّه ، فلم یحتج الی‌الذکر ، فالذکر مع‌التوهم ، فیحدث من ذلك عالم‌المثال المنفصل، فعالم‌المثال للنفس‌الکلّیة بمنزلةالقوةالمتخیّلة منّا المسماة بالخیال‌المتّصل ، وکذا صارالمدرك لذاك‌العالم هو تلك‌القوة منّا، فتبصّر بعد قوله : فتصیر .

قوله : ومن اعجب‌العجائب ان الشیخ‌الرئیس مع عظم قدره وجلالة مرتبة فکره فی الفلسفیّات لمّا لم یذق (الف) من اذواق هذا المشرب‌العذب الذی اذقناك منه رأس(ب)

(الف) — شیخ‌اعظم چون تحوّل ذاتی وحرکت جوهری را منکرست وازطرف دیگر تشکیك در ذاتیات را نیز روی اصول وقواعد خود نفی نموده است، علی‌المبنی اتحاد نفس با صور عقلی وعقل فعّال را شدیداً مورد اشکال قرارداده است ومسلّماً اعتقاد بعالم‌مثال صعوداً ونزولاً با مبانی او منافات دارد، وعجب ازمحشّی فاضل است که حرکت درجوهر را به‌تبع ملا رجب‌علی ←

انملة ، حمل‌الشبّه هیهنا علی ما یقرب من‌التشبه الذی یثبتون فی حرکات‌الافلاك وقد سقط ما بین‌السماء والأرض قال فی‌التعلیقة التی علی قول‌المترجم ، اما ان تنحطّ الی الأجرام‌السماویّة (الی آخره) ان الأنفس علی‌السماویّة من‌حیث هی جسدیّة ومن‌حیث هی محرّکه لا علی سبیل ما یتحرّك‌المشتاق بل علی سبیل ما یتحرك طالب‌الحرکة ، فهی مدرکة‌الأحوال الجسمانیّة بتوسّط ادراکها لجسمیّتها ادراکاً جسمانیّاً جزئیّاً یفارق‌لإدراك الصرف، فهی تدرك جسدهـا وتحریکها وما یشارك اجسامها فی‌الحرکة ، فتدرك نفس ذلك ما یلزمها ممّا بعد اجسامها وما یتبعها من‌الامور التی ینتسب الیها اذا رفعت الی مبادیها ، فیکون ادراکها لأجسامها علی ضرب یلیق اجسامها ، فیکون انّما تشبه بالادراك باجسامها من‌حیث اخذ صورتها، ویستبع من صورتها صورة غیرها ممّا یتولّد وما یقارنها ویشارکها فی‌التأثیرات‌الصادرة عنه تتشوّق‌المبادی المفارقة علی ضرب آخر لیس الآن الکلام فیه، فیکون لها ذکر بذلك‌الحظّ من‌الإدراك .

فاما الأنفس الأرضیّة فانّها تتشبّه ایضاً بالامورالمدرکة الارضیّة ، وبتوسطها یتوصل الی ادراك‌الشبه، وکل واحد من‌الشبیهین هو مرتبة نازلة بالقیاس الی‌التشبّه بالعقل . وذکرالمعانی العقلیّة ، وهوالانتقاش بالمعانی المعراة عن‌القشورالمخالطة لها الغریبة منها المعراة عن‌الجزئیّة التی هی من غواشی‌المعانی المنزّهةالکلیة التی هی تجریدالمعنی عن‌اللواحق الغریبة . فللنفوس تشبهّات ثلاثة : تشبیه بالعقل یکون فیه کالذکر للمعانی العقلیّة ، وتشبیه بالأجرام‌السماویة ، وتشبیه بالأجرام‌الارضیّة ، واستحصال کلّ تشبّه بعد زواله هو تذکیر ما دوامه ذکر وحفظ ما» انتهی کلامه .

←

شدیداً مورد انکار قرار داده ومعذلك به‌اتحاد نفس با صور عقلی وارباب انواع قائل شده است وبا تفاخر وابتهاج بذات کلمات ملاصدرا را درباب اتحاد بدون ذکری ازقائل به‌عنوان تعلیق دراین جا آورده است مگر امکان دارد که آدمی معتقد شود به‌تجرّد تام نفس درابتدای وجود ونیز قائل شود که نفس هرصورتی راکه تصوّر نماید بآن صورت درمیآید.نفس اگر درابتدای وجود جوهر مجرّد بالفعل متحصّل باشد، قهراً هرصورتی که برآن وارد شود عرض خواهد بود که در وجود متأخّر ازمعروض ومنضم با آن می‌باشد .

(ب) – تقلیداً لاستاذه من دون ان یشعر بعدم ملائمته لمبناه او مبنی شیخه الملا رجبعلی .

ثمّ انّه ذکر فی شرح قول‌المترجم : «انما یأتیه‌الخیرالأول بتوسّط‌العقل ...» .

بهذه‌العبارة : «ان‌المتوسّط یتوسّط علی وجهین، فان منه موصل، ومنه حاجب. واذا کان‌المتوسّط المتوسط موصلاً جانباه بعدالایصال کأنّه غیر متوسط ، لأنّه اذا وصل ما یصل بالمتوسط ، فمن حیث وصل لا یتوسط ، وان‌کان من حیث وصل لا یتوسط، وان‌کان من حیث به‌الوصل توسّط .

واما المتوسّط‌الحاجب ، فهوالذی لولاه ، لوصل‌الشیء . والخیرالأول یصل منه ثلاثة اشیاء : احدها ـ الوجود ، الثانی ـ کمالات‌الوجود ، والثالث ـ جلیة ذاتها ونیلها ومعرفتها علی‌الوجه الذی یمکن، فالمتوسط‌الموصل اما ان یتوسط فی کمالات‌الوجود، فیکون موصلاً لکمالات‌الوجود. واما ان‌یکون موصلاً لجلیّة ذاته، فهناك یکون‌الموصل مرتفعاً اذا وصل، فیکون‌الشیء مشاهداً لجلیة‌الحق مشاهدة بلا توسط من‌حیث هی مشاهدة ، وان کانت بتوسط من‌حیث هی مشاهدة معلولة لجلیة‌الحق غیر محققة بذاتها عن‌القوابل ، وان‌کان‌المقبول لا یقع الا بمتوسط، فذلك توسط‌الایصال ، وهو رفع توسط الحجب، فیکون‌التوسّط کأنّه زوال‌التوسط، فیکون جلیّة‌الحق ساریة الی اقصی ما یصحّ ان ینالها نیل‌المعرفة سریاناً للحجب» انتهی .

والغرض من نقل هذین‌الکلامین ، ان یظهر للمنصف‌السالك سبیل‌الحق بنورالولایة، انّ اسرار هذا الکتاب ممّا لا یناله مثل هذا العظیم مع توغله فی‌الفلسفة ، وانّه لمّا ارادالخوض تکلّف بمثل‌هذه‌التکلّفات وتعسف‌عن‌الحق ابعدمما بین‌الأرض والسماوات، فکیف‌الظنّ بسایر اهل‌النظر ؟ وقد قال ارسطاطالیس علی ما نقل عنه : «ان هذه الاقوال‌المتداولة کالسّلّم نحوالمرتبة المطلوبة فمن اراد ان‌یصحاها فلیحصّل لیفسه فطرة‌اخری» لعلّه اراد بالاقوال المتداولة‌الحکمة الرسمیّة وهی‌کالمرقاة لما قاله‌هناك.

قوله : «فان [۹۰] قال قائل‌ان‌کانت النص بتوهّم ...» .

هذه هی‌المسألة‌الثانیة عشر، والسؤال توطئة وتمهید لها، وهی ان‌البسیط الذی حقّقنا بهذه‌البیانات ، انّه کل‌الأشیاء التی دونه بنحو جملی لم یحتج الی معرفة شیء منها واستحصالها اذا کان فی موطنه ومرتبته ولم تنزل عن مقامه کالنفس حین کانت

فی‌العالم العقلی فانّها لا تحتاج الـی تذکّر ما فیها من‌المعقولات ، وهــذا العقل (الف) البسیط حرّیٌ بان یطلق علیه‌الجهل، لکن هذا الجهل اشرف من‌العلم الذی عندنا فـی هــذا العالم الجسمانی ، بل‌النفس حین کـانت فی‌العالم العقلی کأنـها یجهل مادونها من المعقولات التی‌اشتملت علیها وطلبت‌علم مافوقها من‌العقل والعلّة‌التی هی‌الغایة‌المطلوبة لکلّ شیء .

وصورة‌السؤال هی: انّکم قلتم، ان‌النفس اشتاقت الی ما فی‌العالم الحسی بتوهّمها له، والتوهم هوالذکر ، فاذا صحّ ذلك قبل ورود هذا العالم ، فلیجز بعده .

والجواب‌من هذا التوهم الذی‌کان‌قیل: انّما هو توهّم عقلی، بمعنی انـها امّا کانت کل‌الأشیاء علی‌النحو الجملی علی قیاس مـا یقوله‌القوم من‌العلم‌الاجمالی . نعم من شأن ذلك‌العلم ان‌یتعیّن ویتمیّز، اذا توجّهت‌النفس الیها، ولهذا کان هذا العلم جهلاً ، لکنّ الجهل الذی هو اشرف من کـل صور مکتسبة تفصیلیّة ، لأن‌المعلومات کلّها حاضرة لدیه بحیث اذا ارادت واحـدة منها ، امکنت ملاحظتها ، بمعنی اذا ذکرت‌الأشیاء التی هناك ، ای من‌حیث انّها من ذلك‌العالم‌الشریف ، لم تنحطّ الی اسفل، وهذا مثل ان یجهل‌العقل مافوقه من‌العلّة الاولی، فانّه لما لم‌یصل‌العقل بکنهه، فهو جهل، لکن هــذا الجهل من‌العقل لما فوقــه اشرف جمیع‌العلوم‌العلماء لأنـه مشاهدة للجمال وفناء عنده واضمحلال‌الکل لــدیه . وکذا اذا ذکــرت‌النفس تلك‌الأشیاء من‌حیث اقتضائها لــلجلاء والاستجلاء فی‌العالم السفلی ، انحطّت ، ومن ذلك یظهر ان‌العقل الذی هو علّة‌النفس

(الف) – حق آنستکه قدما قاعدهٔ : بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء را درمسألهٔ علم تفصیلی هرعلت مجرد مقوم وجودمعلول نتوانسته‌اند مورداستفادهٔ تام قراردهند، لذا درعقل بسیط اجمالی کشف تفصیلی‌صوررا انکارکرده‌اند وگفته‌اند: حق درمرتبهٔذات عالم‌است‌باشیاء بالاجمالی وتفصیل‌رادر عقول مفصّله جستجو نموده‌اند ، لذا درعلم اجمالی چون صور مادون تمیّز درمرتبهٔ علم اجمالی ندارند ، قهراً این مرتبه اجمالی علم نسبت به‌تفاصیل خـالی ازجهل نمی‌باشد ، چون شیخ اعظم دیده است‌که این‌علم اجمالی کافی ازبرای ایجاد اشیاء نمی‌باشد درعلم عنائی‌که «برنامج» وجود عالم است به‌صور مرتسمه قائل شده است .

لذا ملاصدرا گوید : این علم نسبت به‌تفاصیل صور دست کم ازجهل ندارد .

یجهل ماتحته جهلاً هو اشرف من معرفة کل عارف، لأنه کل‌الأشیاء ، فلا یحتاج الی معرفته، لعدم باعث علی‌التوجّه الی ذاته ، فانّه مستغرق فی نور عظمة‌الله بحیث لا یشغله‌شاغل، فمعرفة‌الأشیاءبعضها ببعض، جهل عندهذا العلة من‌العقل، لأنّها اکتسابی انفعالی، فلیست بمعرفة صحیحة تامّة . وهذا الأصل ، ای : کون‌البسیط الحقیقة کل الأشیاء التی دونه، ومع ذلك لا یسمّی علماً ، علی انّه اشرف من جمیع‌العلوم ، ممّا قد ورد فی حکمة اهل‌البیت علیهم‌السلام، حیث ذکر مولانا الرضا ، علیه‌السلام ، فی‌جواب عمران‌الصابی، لما سأل‌عن‌العلم الاول تعالی شأنه قبل وجود الأشیاء ، قال علیه‌السلام: انّما یکون‌العلّة بالشیء لنفی خلافه ای الذی ذاته علم وکانّه علم مالم یظهر فی‌الوجود غیراً لابأس بعدم اطلاق‌العلم‌الذی (ب) هوالتمیز او ممّا یلزم‌التمیز فتبصّر هذا هو

(الف) – ولیعلم، ان‌العلم یتبع‌الوجود، ویدور معه حیثما دار ویکون فی مرتبة واجباً وفی مرتبة ممکناً فی موطن جوهراً او عرضاً وفی عرصة‌الذات غیب محض وهو مقام متبوعه بحسب غنائه الذاتی لذا کلیهٔ مراتب وجود، مراتب علم حقّند بمعنی‌عالمیته لا معلومیّته وتحت هذا سرٌ عظیم ، اشارالیه ثامن اقطاب‌الوجود . اما کیفیّت علم مجرد بـذات خود وبعلّات ومعالیل خود عبارتست ازشهود معلول خود درمرتبهٔ ذات خود تفصیلاً لکون‌البسیط کل‌الأشیاء التی مـادونه بنحو اعلی واتم وهذا علّة علمه بمعلول خود درمقام مرتبهٔ معلول علماً تفصیلیاً حضوراً اشراقیاً. اما علم مجـّرد بعلت خود عبارت ازانکشاف علت جهت‌معلول بقدر وجود معلول نه باندازه وجود علت، لذا ازآن بعلم بوجه تعبیر نموده‌اند . اما اطلاق جهل براین علم ازباب مسامحه است .

(ب) – شارح علامه درکتاب اربعین درشرح حدیث عمران صابی علم درمرتبه وموطن ذات را انکار نموده وکلام امام همام علیه‌السلام، را – العیاذ بالله – برآن حمل نموده است . درموطن ذات اسماء وصفات تعین ندارند ومقام ذات چون صرف وجود است صرف علم نیز هست ولی نـه بلحاظ مغایرت بین عالم ومعلوم – لان کمال‌التوحید نفی جمیع‌التعیّنات – چون علم مثل وجود دراین مرتبه بکمال اطلاقه‌العاری عن جمیع‌القیود حتی قیدالاطلاق باید اعتبار شود، لذا اطلاق علم بلحاظ تحقق تعین علمی برمقام ذات با اطلاق ذاتی منافات دارد، لذا ذات ینبوع علم وقدرت ووجودست واما توجیه کلام مؤلف اثولوجیا ازجهت اطلاق جهل براین مرتبه، نفی علم حصولی است کما تفطّن به‌الشیخ .

←

اللايق لشرح ذلك‌المقام .

والشيخ لمّا لم‌يذق هذا الذوق ولـم يسلك طريق‌الاشراق : حمل‌الجهل على‌الجهل بالامورالجزئيّة ، ونحن ننقل عبارته بعينها ليكون عبرة لأهل الاعتبار ، قال فى قوله : «غير انّ ذلك‌الجهل اشرف ...» ، جـواب‌الشك ، ان‌النفس فـى حد ذاتها لا يجوز لها ادراك جزئى معين، فلا يكون لها شوق‌جزئى، بل يكون نوع من‌الشوق‌الكلى، وان كان الى جزئى كالشوق الى‌الغذاء مثلاً ، حتى يتعيّن بسبب عن‌الشوق ، ولا يكون اذن‌الشعور بالبدن بحسب ذلك‌التغذية شعوراً جزئيّاً ، كذلك لايكون تذكّرالبدن اذا بقى بعده ذكراً وهميّاً بل عقليّاً غير مخصص ، وهذا الضرب من‌الادراك‌وان سميّته توهماً عقلياً ، فهو جهل بالجزئى من‌حيث هو جزئى، الا ان ذلك‌الجهل ليس جهل نقص بـل جهل مشرف . وهذا كما قيل : ان لا يعلم فى كثير من‌الأشياء افضل من ان يعلم .

والجهل جهلان : جهل، لما هو فى‌الرتبة‌العالية ، وجهل بما هو فى‌الرتبة‌السافلة ، وكل واحد له حكم غير حكم‌الآخر ، فالشىء‌العالى قـد يجهل كنهه لكونه مجهول‌الكنه

→

باید توجه‌داشت که بطور کلی حمل کلام اثولوجیا برآنچه ارباب‌شهود راجع بمقام‌ذات ونحوهٔ تمیّزمعلومات درذات‌واحد وعدم‌معلومات ومعلولات بوجودتمیّزی قائلنددرست نمیباشند ، چون موطن ذات ونحوهٔ علم ذات بـذات وانطواء کثرات دروحدت‌اطلاقی ذات، خالی ازاشکال بـل مناقشات نمی‌باشد ، چون این کتاب ازیکی از اتباع افلاطون است که به‌علم تفصیلی ازباب عدم تحقق معلولات در ذات قائل نیست ، این کتاب بفرض‌آنکه ازمعلم باشد ، اوچون تصریح بصور مرتسمه نموده است ، وملاك علم تفصیلی را درصور مـرتسمه وعلم عنائی جستجو نموده است و افلاطون واتباع او ازاشراقیه ملاك علم‌تفصیلی حق را درمرتبه وجود مُثُل‌نوری اعتبار کرده‌اند، جون درعلم بکثرات، ملاك کثرت وتمیّز وجودی باید واقعیت داشته باشد وچون علم بمعدوم مطلق تعلق نمی‌گیرد واشیاء به‌تفصیل درذات‌وجود ندارند، ناچار علم‌تفصیلی درآنجا نمی‌باشد .

بهمین مناسبت صدرالمتألّهین تنها فیلسوفی است که تمهید مقدمات وتأسیس قـواعد کلیه باثبات علم تفصیلی حق درموطن ومشهد ذات پرداخته است .

ومما ذکرنا ظهر ما فی کلام‌المحشی من‌الخلط والاشتباه وتحقیق‌الکلام تفصیلاً یحتاج الی مجال واسع .

والشیءالسافل قد یجهل کنهه لکونه فی ذاته مجهول کنهه کالجزئی ...» انتهی .

قوله : لانّه لوعرفها معرفة تامّة لکان هو فوقها وعلة لها» .

دلیل علی ان العقل لا یعرف مافوقها من العلة معرفة تامّة ، وفی ذلك تصریح بانّ العلم التامّ بالشیء انّما یکون بالاحاطة التامّة، والمحیط بالشیء یکون فوقه، وهذا انما یصحّ فی العلة بالنظر الی معلولها ، اذا الشیء الی ما یشتمل علیها کالعقل بالنظر الی المعقولات التی احتوا علیها وان کان ذلك ترجع الی العلیّة ، لأنّ ما فی ذات العقل هی الحقایق الخارجیّة التی صدر منه بتوسط النفس .

وبالجملة فالعقل التام لا یتحقق الا بالایجاد المستلزم للاحاطة ، فلو کان العقل یعقل العلّة الاولی عقلاً تامّاً لکان محیطاً بها وعلّة لها ، فتصیر العلّة معلولاً والمعلول علة .

والشیخ الرئیس قال فی تعلیقه علی هذا القول بناء علی مذهبه من العلوم الصوری بهذه العبارة : «العقل لا یتصوّر فیه الحقیقة الالهیّة الا بضرب من المقایسات واعتبار اللوازم ، وبالأشیاء الخارجة عنه کما یفطن من طریق الرسم ، ولو کان ذات العقل ذاتاً یتوصّل من ذاته الی ان یستثبت له حقیقة کنهه الأول، کان ذات العقل موجبة لذات الاول حین یلزم عنها اکتناه ذات الاول، واذا کان ماهیّته غیر موجبة لماهیّة الاول بل الأمر بالعکس ، لم یکن علی ذات العقل للعقل نائل عن ذاته الی ذات الاول ، بل انّما یطلّع علیه حقیقة ذات الاول من ذات الاول من حیث یجب له لطلوع علی کل مستعدّ قابل وجوباً من جهته، ولیس جهة القابل الا الاستعداد، فیکون ادراکه من حیث ینال عنه فقط من غیر وجوب من ذات العقل ولا لمیّته اصلاً ومن عادة القوم ان یجعلوا مثل هذا الإدراك فی التصوّرات والتصدیقات جمیعاً ناقصاً غیر مکتسبة . واما الکلام المفصّل فیه فلیتأمل فی الکتب والمباحث المشرقیّة» انتهی .

قوله : «اضطرّت[٩١] ان یکون هناك ایضاً تقبل الآثار ...» .

هذه هی المسألة الثالثة عشر وهی، ان النفس اذا صعدت الی العالم العقلی، فلا تحسّ ولا تتوهّم. وبالجملة لا تتذکّر شیئاً من العلوم الانفعالیّة المکتسبة فی هذا العالم الحسی، بل المعقولات التی هناك کلّها علوم فعلیة فی ذات النفس العقلیّة ، وان کانت نتائج لما اکتسبته هیهنا فعال اذا صارت فی العالم العقلی لم تذکر شیئاً ممّا علمته، ولا سیّما اذا کان العلم الذی اکتسبته دنیّاً ای علماً متعلّقاً بالامور الخسیة کقوانین الطبابة والبیطرة

ومعرفةالصناعات بل علــى رفض جميعالأشياء التى نالت من هــذا العالم ، والا لزمها بالضرورة انتكون فى عالم العقل الذى هو عالم الفعليــّة والشهود، والحضور اثرالصورة والقبول والانفعال وامارةالاستعداد والامكان الاستعدادى لانــّها مرتبة متاخمة الوجوب بل عالم الوجوب على مايراه اهلالحق وهذا قبيح لكونهخلاف مقتضى طبيعةالعالم العقلى على انــّه لو قبلت تلكالآثار لكان ذلك بتوسطالوهم ، وقد سبق انالنفس كلــّما توهــّم شيئاً صارتمتشبهة به متصــوّرة بصورته، فيلزم انيكون اذاكانتالنفس فىالعالم العقلى الصرف، يضطــّر انيكون فى عالم المثال والخيال بل فى عالم الحس وموطنالزوال .

ثمّ انالشيخ الرئيس جزاهالله خيراً قــال فى بيان تلكالمسألة : «انّالمراد بذلك نفىالعلم بالجزئيــّات» وانت خبير انالشأن أعلــى من ذلك قال بهذهالعبارة : «اقول انّ النفس لا تتذكــّر احوالالعالم منحيث هــى جزئيــّة ، وبهذهالجهة يكون مذكورة ، والا لوجب ان تعرض لها الانفعالاتالجسمانيــّة ، لأن ادراك امثال هذهالأشياء يكون بانفعالات جسمانيــّة ، فانــّها انــّما يمكنها ان يتصورهــا التصور المشوب الــىالقــّوة المتوهــّمة المتصــوّرة، وذلك انــّما يكون لها اذا انفعلت بتوســّط آلة بدنيــّة وصار لها الآثارالخاصة بالعالم الجسمانى ، فتكون المفارقة كأنــّها مواصلة ...» .

ولم يدرالشيخ ان هذا العالم كلــّها شهود فى شهود وتجلى فى تجلى، والنفس فى هذا العالمالشريف لم تتوجه الىغير انوارالعظمة والجمال وسطواتالعزة والجلال، وقد ذهلت عن نفسها وتركتها فىجانب فكيف بغيرها فلا تغفل (الف) . قوله[92] : «ونريدالآن الخ» .

هذه هىالمسألة الرابعة عشر والخامسة عشر، اما الاولى ففى توحيدالنفس ذاتيــّاً وصفاتيــّاً وفعليــّاً ،وهــذا احسن، حيث عبــّر عن هذا التوحيد بذكــرالعلةالتى لاجلها وقعتالأسامى المختلفة علىالنفس، لأن ذلكيفيد، انالنفس فىكل موضع كأنــّها بتمامها فيه، وبذلك سمــّيت باسم يناسب ذلكالفعل، وهكذا فى موضع آخر. وهىمسألة عظيمة شريفة فى معرفةالنفس قد اشير الى مقدميتها فيما قبل، وهى انالنفس كل قواها لا

(الف) – هرنفسى با حفظ نيل بمقام تجــّرد بمقام فناء تام نميرسد تا غير حق را نبيند وفناء اختصاص بهعقولاصليه وعقول لاحقه سالك طريق باطندارد نه عقول متحلــّى بصورعقلى انفعالى ومجرد قابل هيئآت مكتسبه، ازاعمالى كه بين او وحق حجاب اندرحجابند .

بمعنی انّهامجموع قوی کانّها اتّحدت معها، بل علی معنی انّ لها قوة واحدة هی ذاتها ، فهی بذاتها النامیةالحساسة الدراکةالفعّالة جمیع افاعیلها ، لکن صدور تلك الأفاعیل بعضها عنها وظهورها منه من دون توسط آلة واداة ، وبعضها بتوسّط ، والمتوسّط لیس لها فعل اصلاً ، بل بعضه کالفاس للنّجار، وبعضه کالشبابیك والروازن للمناظر .

واماالثانیة ، فهی انالنفس مع کونها من عالمالقدس والتجرّد وموطن الوحدة والبساطةالحقة ، فهیتتجزّی وتقبلالقسمة بالعرض ، والجسم لما بیّنا انّها کلّما توجهت الی شیء فهیتصیر کانّهاهو، وهذان الاصلان عظیمان فیمعرفةالنفس طریقان لمعرفةالربّ وتوحیداته الثلاثة ، وبها یدفع کل رأی منالآراءالباطلة فیالنفس کما یظهر المستبصر .

قال بعضالاساتید الاعلام وهو ممّن (الف) وصلالی ذروة هذا المقام : «الحق انّ الانسان له هویّة واحدة ذات نشآت ومقامات ویبتدی وجوده اولاً من ادنیالمنازل ویرتفع قلیلاً قلیلاً الیرواحة العقل (ب) والمعقول کما اشار الیه سبحانه بقوله : «هل اتی علیالانسان حین منالدهر لمیکن شیئاً مذکوراً» الی قوله : «اماشاکراً واما (ج) کفوراً» ولم یکن للنفس معالبدن رابطة اتحادیة لا کرابطة اضافیّة شوقیّة ، کما زعم انّها کمن یعشق مجاوراً لمیکن سوء مزاجالبدن وتفرق اتصاله هو، لا للنفس الا حسیاً کآلام عقلیّة او وهمیّة، فالنفس الانسانیة لکونها جوهراً قدسیّاً من سنخالملکوت، فلها وحدة جمعیّة هی ظلالوحدة الالهیة ، فهی بذاتها قوة عقلیّة اذا رجعت الی موطنها الأعلی متضمّنة لقوة حیوانیة علیمراتبها منحدالتخیّل الیحدالاحساساللمسی ، وهو آخر مرتبةالحیوانیّة فیالسفالة ، وهی ایضاً ذات قوّة نباتیّة علی مراتبها التی ادناها الغاذیة واعلاها المولّدة، وهی ذات قوّة محرّکة طبیعیّة قائمة بالبدنیّ ، کما قال فیلسوفالأعظم ارسطاطالیس من: انالنفسذاتاجزاء ثلاثة، نباتیّة وحیوانیّة ونطقیّة،

(الف) – اراد به صدر ائمّة الحق والیقین صاحبالاسفار .

(ب) – الرواحة : وجدانكالسرور الحادثات عنالیقین – م .

(ج) – س ٧٦، ی ١-٤ .

لا بمعنى تركيبها من هذه‌القوى، لانّها بسيطة‌الوجود، بل بمعنى‌كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعيّة ذاتها لهذه‌الحدود الصوريّة، وهذه‌القوى على‌كثرتها وتفنّن افاعيلها معانيها، كلّها موجودة بوجود واحد فى‌النفس، ولكن على‌وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس، كما ان معانى‌الانواع‌الجسمانية توجد فى‌العقل‌متحدة لكن بوجودعقلى تام‌الوجود صايرة ايّاه بعد ما ارتفعت عنده من حدالمحسوسيّة الى حدالمعقوليّة ، وكما توجد فى‌العقل جميع‌الانواع‌الطبيعية على وجه‌ارفع واعلى، فكذلك توجد بوجودالنفس جميع القوى‌الطبيعية والنباتيّة والحيوانيّة وجوداً نفسانيّاً ارفع من وجودها فى موضعها. وبالجملة‌النفس الآدمية تنزل‌من‌اعلى تجرّدها الى‌مقام‌الطبيعة ومقام‌الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة‌الطبايع والحواس، فتصير عنداللمس مثلاً العضوالـلامس ، وعندالشمّ والذوق عين‌الشام والذائق ، وهذه ادنى الحواسّ ، واذا ارتفع مقام‌الخيال كانت قوّة مصوّرة، ولها ان يرتفع عن هذه‌المنازل الى مقامات‌العقول القادسة، فيتّحد بكلّ عقل ومعقول ...» انتهى كلامه، اعلى‌الله مقامه .

قوله[٩٣] :«والجسم يحتاج الى‌النفس ليكون منبثّة فى جميع اجزائه ...» .

فى بعض‌النسخ يحتاج الى‌الجسم ، ليكون منبثّة فى جميع اجزائه . ويؤيده انّ الجملة‌السابقة عليه ذكر بيان احتياج‌الجسم اليها بقوله : اذا رأينا طبيعة‌الأجسام تحتاج الى‌النفس لتكون حسّية . فالظاهر ان‌الجملة الثانية لبيان حاجة النفس الى‌الجسم وعلى الجملة سرّ ذلك هو ما قال الشيخ‌اليونانى على مانقل عنه : «ان‌الفلك موضوع فى‌وسط النفس» ومعناه على ما ارى‌المجرّد الذى هوالنفس الكلية‌الالهيّة التى‌تلك‌الانفس اشعّة نورها واضواء شمسها، لمّا كان نسبة‌المجرد الى ذى‌المقدار نسبة واحدة فاذا نسب هو اليه يكون‌ذلك‌باحاطة‌الشبيهة‌باحاطة‌الدايرة لما فى‌وسطها، والا لاختلفت‌النسبة، وهذا واضح . فشروق نورالنفس على‌الجسم‌الكل من جميع جهاتها يتحصّص لا بذاتها ، بل باعتبار نورالمحاط ، ففى كلّ شبكة وروزن يظهر ضوء حسب استعدادها شدّة وضعفاً ويأخذ ذلك‌المقدار من‌الكل نصيبه قدر سعة درجته، فتلك‌الضوء التى هى عبارة عن النفوس الجزئيّة‌المنبعثة عن‌النفس‌الكلى السّماويّة والأرضية فى‌كل واحد من‌حصص هذا الجسم‌الكلى يتحصص ايضاً حسب تجزيه .

قوله : «وانّما التفاوة بين‌النور الأصل وتلك‌الأضواء مع اشتراكهما فى‌التحصص»

یظهر من انالنفس الکلیة لشدة نوریّتها الذاتیّة لم ینحلّ ولم یتنزّل من مقامها العقلی، بخلاف الأنفس الجزئیة کما دریت سابقاً فتبصّر .

قال بعض العارفین فی کیفیّة تکوّن الجنین، ان المادة تستعدّ لأمر واحد هو النفس، ولکن النفس لها آلات ولوازم قوی ٌمتخالفة یتّحد نحواً من الإتحاد ، فوجب ان یکون فی المادة استعدادات بالقوّة مختلفة، یتّحد علی ضرب من وجوه الوحدة ، وهی کیفیّة المزاج ؛ کاتحاد اشیاء فیها ترکیب .

ثمّ کل قوة یجب ان تکون فیها هیآت هی لوازم لتلك القوّة بها تصیر فعّالة، فسبب هذه الآلات ینقسم عضواً واحداً الی اعضاء بشره، وبسبب اختلاف ترتیبات القوی یختلف اوضاع هذه الأعضاء ، وهذا کما انّه بهیآت وجدت فی الاول والعقول الفعّالة اعنی المعقولات ، وجد ما بعدها ، وکأنّه ینتقش فی العقول تلك الصوّر علی سبیل اللزوم ، فکذلك ینتقش فی القوة الغاذیة مثلاً صورة شکل الانسان بشرکة المادة لوجود هذه القوّة فی المادة ...» .

والغرض هی الإستبعاد فیما نحن فیه ، وان کان کلامه فی مقام آخر وهو صدور الأفاعیل عن النفس بتوسط قواها وهیآتها .

قیل : وسبب ذلك ، انّ جمیع الموجودات التی بعد الأول تعالی یشتمل بوحدته علی لوازم وهیآت ومعانی کثیرة بحسب مقام ومرتبة فی الوجود یحاکی السبب الاول فی کونه واحداً ، ومع وحدته عین جمیع الصفات الالهیّة والأسماء الربانیّة ، وانّه الکلّ فی وحدة . فالنفس الانسانیة مجتمع فی ذاتها جمیع ما یتفرّق فی البدن وصور الأعضاء ظلال لاختلاف القوی المدرکة والمحرکة المنبثة آلاتها فی سایر الأعضاء انبثاث الروح المنبعث من القلب فی الاوردة والشرائین ، وتلك القوی مع اختلافها وتشعّبها یجتمع فی البدن وصور الأعضاء من القوی فی وجود النفس ویتّحد بها النفس کاتحاد العقل بالمعقولات» .

اقول : فکان البدن والقوی والأعضاء هی تفاصیل ما اجمل واندمج فی النفس ، لکن لضیق درجة الجسم انبثّت النفس حسب مراتب قواها، وبیانها التی فی ذاتها فی الجسم، کالجوهر الذی یضع واحداً واحداً من جواهر المخزون فی بساط الشهود لکن لما خلق له.

قوله : «فان[٩٤] قیل: النفس لا یتجزّی فی حس ِّ اللّمس ...» .

لعلّ مبنىالسؤال انّه لما كان عارضاً لمجموعالبدن من حيث هو مجموعه كما قيل فىالشكلالمخروط وامثاله .

فالجواب : انّ هـذا قياس معالفارق ، فانالمخروط قد حلّ لا من حيث ذاتـه المنقسمة، بخلاف قوّةاللّمس، فانّها قدعرض للبدنمنحيث انّه جسممتجزى باعضاء واطراف، وهذا هوالمراد بقوله : لأنها ابدان . اى كأنّها صارت عينالبدن وكل جزء من اجزائه (فتدبّر) .

قوله : «فكذلك[٩٥] قوةالنفس النّامية ...» .

اعلم انّ هـذهالقوى انّما امتازت بعوارض انسانيّة من تقدّم بعضها عـلى بعض واستخدام بعضها قبل بعض كانّهابمنزلة اجزاء النفسالانسانيّة بالمعنى الذى قلنا فى صدرالمسألة ، وانبثّت فى اجزاءالبدن كـل قوّة فى موضع يليق بها ، فيقسم النفس اولاً الى اجزاء ثـلاثة : نفس نباتيّة ، وموضها الكبد، ونفس حيوانيّة (الف) ، وموضها القلب، ونفس انسانيّة ، وسلطانها الدماغ . وهذهالنفوس متعاقبة فىالحدوث والبقاء ، فالانسانيّة مخدومةالقوى كـلّها تخدمالعقول وتستخدم قوّتان : محركة ، ومدركة . والمحركة اما باعثة ، او فاعلة . والمحركـةالباعثة يسمّى بالشوقيّة ، ولها شعبتان : احديهما – شهوانيّة، والاُخرى – غضبيّة يخدمها المحرّكة الفاعليّة ، وهى تستخدم الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاءالمستخدمة لها ، ففى خدمة الشهوة يجذب الأوتار الى جانبالمبدأ وهوالقلب ، وفىخدمة الغضب يوجبها ويمدّدها الى خلاف تلكالجهة الدفع .

واما المدركة فقسمان : قسم يدرك من خارج ، وقسم يـدرك من داخل. والمدرك الداخلى الطف واشرف منالمدركاتالخارجيّة ، وهى بمنزلةالقشور والنّخالات ، وكل منهما ينقسم باقسام مشهورة . وهذا تعديدالقوى على سبيلالتصنيف، اى جعلها صنفاً صنفاً ، لا انواعاً حقيقة .

اذا عرفت هذا فاعلم، انالعقل الذى مخدومالكلّ مجرّد عنهذا العالم ذاتاً وتعلقاً، وموطنه العالمالعقلى .

(الف) – موضع نفسالنباتية الكبد والحيوانيّة القلب والانسانيّة الدماغ .

والنفس لما عرفت انّها هبطت بتوهّمها ذلك العالم، فهی مجرّدة عن العالم ذاتاً لا تعلّقاً ، وهی فی موطن الوهم ، فالوهم مجرّد الذات عن الجسم لا مجرّد التعلق ، فعالمه عالم المثال المجرّد عن المواد العنصريّة ، لا عن المادة اللطيفة النورانيّة . وكذا الخيال حكمه حكم الوهم ، والصور التی فی هذا العالم المثالی صور نوريّة جسمانية ، لا كتعدّد العالم العنصری، لأن صور الخياليّة وان كان يتميّز الأجزاء فيها بعضها عن بعض، الا انّه لا تزاحم ولا تضايق هنا، بل الصور كلّها فی هذا العالم فی حضوره واحدة ، وهذا من التوسع الالهی حيث يكون ذلك العالم المثالی اوسع من هذا العالم الجسمی العنصری باضعاف مضاعفة، ومع ذلك يكون فی جنب العالم العقلی فی حيّز خردلة، فكيف حال الصور التی فيه. فالرّوح الدماغی هو كرسیّ سلطان النفس وموضع قواها الادراكيّة من سنخ هذا العالم ، ولذا يشاهد فيه الكبير والصغير ، ولا مزاحمة ولا ممانعة .

واما القوّة النباتيّة والنّامية والحيوانيّة ، فهی الطف من الحواس الظاهرة ، وهی اشدّ تجسّماً لكونها فی ظاهر البدن الكثيف ، وهی من القوی الباطنة ، وهذه النسبة وقعت بين النباتيّة والحيوانيّة ، لأن موضع النباتيّة الكبد، وهی : جسم كثيف بالنسبة الی جسميّة القلب الذی هو موضع القوی الحيوانيّة من الشهوة والغضب : والدليل علی لطافتها : انّها لا يفعل افاعيلها بآلات البدن من الحواس والأعضاء الظاهرة .

فقد ظهر : ان قوی النفس علی نحوين : احدهما – ما يتجزّی بتجزّی الجسم ، الا انّ بعض ذلك اشدّ تجسّماً ، وبعضها اقلّ .

والقسم الثانی ، وهی التی يخدمها الحواس، ويرد عليها ما اكتسبها، وهی لاتتجزّی كالأرواح الدماغيّة ، كما بيّنا فی الوهم والخيال، وهذه الحسايس كلّها ينتهی الی تلك الحواس الباطنة ، فيعرف تلك الأشياء الواصلة اليها وتميّزها ويتصرّف فيها من غير قبول وانفعال، بل من قبيل الفعل كما يزعمه الظاهريون من الفلاسفة، بان ادراكها بانتقاش الصور الذی يلزمها الانفعال، بل ادراكهما كما قلنا بتوجّهه لا الی الظاهر ، ومشاهدتها لما فيه، وذلك فعل. وتحقيق عالم المثال علی النحو الذی ذكرناه، وان كان قد مضی ما يشير وجوده، لكن سيجیء تفصيل القول فی ذلك فی مقامه انشاءالله تعالی .

قوله : «فنقول[٩٦] ان لكل قوة من النفس موضعها ...» .

اراد ان ذلك التجزّی وحصول المواضع لا لحاجة النفس اليها لأن تبثّ فيها قواها،

بل قد علمت انّها تفعل قوّة واحدة افاعیلها، لکن لمّا کان کونها فی‌البدن اضطرّها الی انبثاث تلک‌القوی وانتشارها اما لیس البدن مقام‌الجمعیّة والاتحاد، بل هو عین مرتبةالخلاف والافتراق، فلذلک جعلت‌النفس کل واحد من تلک‌المواضع مستعدّة، لأن تظهر منها افاعیلها، فاذا هیّأتها علی‌النحو الذی یلایم لقبول فعلها، اظهرت قوّتها من تلک‌الأعضاء، والا فلیس للنفس کما بیّنا مراراً قوی مختلفة، ولا هی مجموع قوی حتی اذا تعلّقت بالبدن، انتشرت تلک‌القوی المجموعة فیها، بل تلک‌القوی فی‌النفس بنوع بسیط هی‌ذاتها الوحدانیّة البسیطة، فلمّاکانت هی‌الفاعلة المعطیة تلک‌القوی للأبدان، نسبت الیها لأنّهاجهات افاعیلها، فهی‌اولی بان ینسب الی‌النفس، والا فهی قوی‌الأبدان، وکلّ ما فی‌المعاول من‌الخیرات والامورالشریفة فهی اولی بأن‌ینسب الی‌العلّة، وان‌کلّه من‌العلّة، لکنّ‌النقصانات والخسایس لما نشأت من‌ضعف استعدادالمعلول اوخسّتها، لم یجز ان ینسب الی‌العلّة.

قوله: «ان لم[۹۷] یکن کل قوة من قوی‌النفس فی مکان ..».

اراد ان کون‌القوی فی مکان، انّما هو لاضطرار کون‌النفس فی‌البدن بوجوه:

الأول ـ انّه او لم‌یکن کذلک، لم‌یکن فرق بین‌النفس فی عالمها العقلی، وهبوطها الی العالم‌السفلی، فیکون وجودالبدن لها امراً باطلاً معطّلاً، ولا تعطیل فی‌الوجود.

والثانی ـ انّما جاء فی‌البدن لتکتسب من هذا العالم الجسمانی بالتحریکات والادراکات اشیاء یستعد بها للصعود الی‌عالمها، ولم یمکن تحصیل ذلک الا بذلک‌القوی ولذلک قال ارسطو: «من فقد حسّاً، فقد علماً».

قوله: «فان[۹۸] بعض قوی‌النفس فی مکان ...».

السؤال واضح، وجوابه انّه لوکان کذلک لکانت‌النفس لم‌یکن بتمامها فی‌البدن، بل بعضها فیه وبعضها خارجة، ولمّا کانت قوی‌النفس لیست غیرذاتها لزم من‌ذلک تجزّی ذات‌النفس وذلک قبیح.

قوله: «ونقول بقول[۹۹] مستقصی ...».

هذا باطن المسألة التی سبقت، وهی‌المسألة السادسة عشر فی‌الحقیقة، وهی انّ قولها: سابقاً ان‌النفس تتجزّی بالعرض حسب تفرّق قواها فی مواضع‌البدن، انّما هو قول ظاهریّ، وان‌کان لا یخلو من تحقیق، لکن الحق‌الحقیق بالتصدیق، ان‌النفس لیست فی‌البدن، ولا قواها فیه، سواء کانت داخلة فی‌البدن، او خارجة عنها و فی‌عالمها،

بـل تلك المواضع انـّما جعلتها النفس فی البدن وعیـّنتها کـالروازن والرواشن بظهور افاعیلها، وان النفس وقواها کلـّها مجـّردة عن المادة، مقدسة عن الجسمانیـّة والعرضیـّة، وذلك لأن المکان مطلقاً یحیط بالشیء المتمکـّن وذلك یتوقـّف علی کون المتمکـّن جسمانیاً، فکلّ ذی مکان جسم، والنفس وقواهـا التی اتـّحدت بها لیست جسماً ولا جسمانیـّاً.

وقولنا: ان کل قوة من النفس فی مکان من البدن، لا نعنی بـذاك، بل اردنا انـّها یظهر فعلها الخاصّ من هذا المکان، وفعلها الآخر من ذلك المکان، وذلك لضیق درجة الجسم وعدم سعته الذاتیـّة، لأن یجتمع فیه الأفاعیل المتفنـّنة، وهذا معنی قوله: لان الکل من الجرم لا یکون فی المکان الذی فیه الجزء. فاما النفس، فکلها حیث جزئها، لا انّ هیهنا جزءاً وکلاً فی الحقیقة. فتبصـّر – وکیف یکون النفس التی هی عین قواها فی مکان، وهی علـّة المکان، ولا یحیط المعلول بالعلـّة، بل العلـّة محیطة بالمعلول احاطة خارجـة عن الأین، اذ هی قبل الأین. اما کون النفس علـّة للمکان، فلانـّها علـّة للجسم حیث جسمت، وتعطی الصورة للهیولی، وفتحقـّق الجسم والمکان علی الاطلاق من لوازم الجسم، وعلة الملزوم علـّة لجمیع لوازمه علی ما هو التحقیق.

قوله[۱۰۰]: «ونقول: ان النفس لیست فی البدن ...».

هذا القول وما قبله وما بعده تنبیهات علی تجـّرد النفس.

اقول: هذه وان کان استحسانات ومقبولات، لکن لمـّا ذهب بعض الأقدمین علی ما نقل الشیخ فی الشفا عنهم الی کون النفس کالأجسام اوالاعراض، سلك فی الإبطال علی ما یوافق زعمهم. فمن القائلین بالجسمیـّة من جعلها من الاجـرام الذی لا یتجـّزی کریـّاً، لیستسهل دوام الحرکة، وزعم ان الحیوان یستنشق ذلك بالتنفس، وان النـّفـس غـذاء النفس یستبقی النفس بادخال ما یخرج من ذلـك الجنس من الهباء عند الأجـزاء التی لا تتجـّزی التی هی المبادی، وانـّها متحـّرکة بذاتها کما تری من حرکة الهباء.

ومنهم من قال: انـّها لیست هی النفس، بل ان محرکها هی النفس، وهی فیها تدخل البدن بدخولها.

ومنهم من جعل النفس ناراً، ورأی النار دائم الحرکة.

ومنهم من رأی الشیء یدرك ماسواه، لأنـّه متقـدّم علیه ومبدأ له، فوجب ان تکون النفس مبدءاً، فجعلها ناراً، او هواءاً او ارضاً او ماءاً.

ومال بعضهم الی القول بالماء لشـدّة رطوبة النطفة هی مبدأ التکـّون.

وبعضهم جعلها جسماً بخاريّاً ، اذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء ، الى غير ذلك من الآراءالفاسدة ظاهرها . ففى هذا الكتاب سلك فىالابطال على مسلك ما يعتقدون ، فقال اولاً : انالنفس ليست فىالبدن ، كما يكونالشىء فىالظرف ليشمل تلكالأراء جميعاً .
ثمّ ابطل بوجوه بعضها خاص وبعضها عام .

الوجهالأول : انّه لوكان كذلك لكان مماساً لها بسطحه ، فيكونالبدن فارغاً عنه، فيكون غير ذىنفس، فلا يكون كمالاً له ، اذالكمال ما يصير له الشىء نوعاً ، اىالأمر الناقصالمبهم تامّاً وحقيقة نوعيّة ، وظاهر انالمكان مباين للمتمكّن ، ولا يحصل من اجتماعهما نوع محصّل ، اذ صورةالاستدلال على وجودالنفس صدورالآثار منالاجسام لا على وتيرة واحدة ، واذ ليس منالمادةالمشتركة والجسميّةالعامّة ، فهى لخصوصية فىالأجسام وقوّة فيها ، وكل قوة يصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة، يسمى نفساً، فهى اسم لها لا منحيث ذاتها، بل لكونها مبدأ تلكالآثار ، فيجب كونها تقوى على تلك الأفاعيل قوّة ، وبالقياس الىالمادة التى يجتمع منها جوهر نباتى او حيوانى صورة ، وباعتبار كون طبيعةالجسم الذى هوالجنس ناقصة ، وبانضيافهااليها تكمّل نوعاً خاصاً، وكمالاً ، وليس للمتمكن بالنسبة الىالمكان هذهالخصوصيات فتدبر .

الوجهالثانى : لوكان كذلك، لزم ان يسلكالنفس الىالبدن سلوكاً تدريجيّاً قليلاً قليلاً ، كما يسلكالماء الىالكوز، ويجب منذلك وجودالظرف بتمامه قبلالمظروف الذى هوالنفس، وقد ثبت فىالاصول الفلسفيّة ونحن قد اشرنا الى بعضها سابقاً ، انالنفس هىالفاعلة للبدن بامداد كلمة الالهيّة واعانة ملك منالملائكةالمدبّرة وقوّة منالقوى السّماوية ، وانّ فيضانالنفس دفعىٌ ، بل غير زمانى فىالنظرالجليل .
ثمّ هذهالحركة اما حركة اينيّة ، وهى مى قبيلالماء حقيقة ، كما هو ابسط من بعضالأقوال، يلزم ان يبطل بعضالنفس لنشفالظرف اياها، كما يشاهد فىالكوز، وهذا قبيح ، لانّه يلزم ان لا يكونالنفس بتمامها موجودة .
واما انيكون حركة فىالإشتداد منالأضعف الى الاشدّ ، وقد بين فى مكانه انّ تلكالحركة يجب انيكون فىكلآن نوع لايكون قبل ولا بعد، وبهذا المعنى عبّر عنانعدام النوعالسابق بالنّشفوالاضمحلال. وهذا ايضاً غيرجايز، لأنه انكان فى جميع مراتب الاشتداد يصحّ اطلاقالنفس، فيكونالنفس انواعاً غيرمتناهية ، وان لم يصدق فى اثناء

الحركة (الف) ذلكالاسم ، بل يصير فى منتهىالحركـة (ذلك الاسم بل يصير فى منتهى الحركة) نفساً فتلكالحركة يستدعى موضوعاً تتوارد عليهالصور الى ان تحدثالنفس، فذلكالموضوع اولى بان يكون بدناً للنفس، على انّه يلزم تقدمالبدن علىالنفس ، وقد قلنا : انّه ليس كذلك .

الوجهالثالث : لوكان كذلك، اى لوكانت النفس فىالبدن كالجرم فىالمكان ، فيكون هى لا جرماً على مايقتضيهالسبقيّة ، ولعلّه كـان بذمّتهم ايضاً بالدليل الذى ذكرنـا فى اثباتالنفس، ومنالبين : انالمكان هوالبعد المجرّد وهوالمكان الحق ، وهو لاجرم، والنفس ليست بجرم كما قلنا ،ينتج منالشكل الثانى، انالمكان الحق هوالنفس ، فـلا حاجة للنفس الىالمكان ، لانّه هى، فالنفس هىالكل ، لانالمحمول اعم ، والكل محيط بالجزء يحصره ، واعلّ هذا هوالذى قد نقلنا منالشيخاليونانى احد تلامذة ارسطو، من انالجسم الكلّ موضوع فى وسطالنفس. ولعمرى هذا غاية ما يقال فىحل هذا المقام.

الوجهالرابع : لعلّه اخذ من راس وغير بالسؤال والجواب بقوله : فان قال قائل : لابدّ من ان تقول، انالنفس فىالبدن كالشىء فىالمكان ، ثمّ سلك فىالجواب طريقة القول بالسطح فىالمكان علىالمذهب المشهور عن ارسطو وهوالصحيفة الأقصى ، اى الأبعد الذى هوالسّطح الباطن، وهو ليس بجرم ايضاً ، لكنـه جسمانى، بخلافالبعد ، فلو كانتالنفس فىالمكان ، لكانت فى تلكالصحيفة ويكون اثرها فىمكانها، فيبقى ساير اجزاءالبدن بلا نفس . وهذا الوجه غيرالوجه الاول بادنى عناية كما ذكرنا من قيدالتأثير.

الوجهالخامس : انالبدن يتحرّك بتحريكالنفس ايّاه، فلو كان مكاناً للنفس لزم ان يكون هوالمحرّك للنفس كما هوالشأن فىالمكان والمتمكّن، ولكان اذا فسدالبدن لزم ان يفسدالنفس ، كما انّه اذا فسدالمكان بطلالمتمكن منالحالة التى كان عليها، وتلاشى كالماء اذا فسدالكوز ، وليسالمتمكّن الذى هىالنفس كبعضالأمور الذى يمكن ان يقع فى اى مكان اتّفق ، بل هى لوكانت كذلك لكانت خاصّة بالبدن ، بل نفس خصوصيّة المكان ، فيفساده يفسد حقاً ، والحال انالنفس عند مفارقـةالبدن اشدّ ثباتاً واظهر بقاءاً للبرهان على بقائها بعد خرابه .

(الف) - الحركةالجوهرى .

قوله[١٠١] : «انالمكان هو بعدها ...» .

على مايراه افلاطون الالهى . غرضالسائل ، انّا نقول : بانالمكان هوالبعد ، فاذا كانتالنفس فىالبدن كالشىء فىالمكان، يكون علىالقول بالبعد سارياً فىجميع اجزائه، بناءاً على ما قالوا : انالبعد المكانيّة اصل بعدالمتمكن من دون امتناع ، لأنّ منشأ الاستحالة اليه اصل الذى هوالماديّة لا يوجد فى احدهما .

فالجواب : انالبعد المكانى الذى هوالفراغ قد شغلهالبدن وملأه ، فلو كان للنفس مكان يكونالبدن الذى هوالمالى مكانه ويلزم منه اليه اصلالمستحيل اذ لم يبق للبعد المكانى فراغ حتى يكون مكاناً للنفس ولو بقى فراغ لكانتالنفس فى هذا الفرغ دون البدن فلتيأمل .

اقول: لم اجد لهذه الاقناعيّات الىالآن محملاً يوجبالركون اليه لاحد منالناظرين فى هذا الكتاب ، وما ذكرته غاية مايمكن ان يقال فى تصحيح تلكالخطابيات .

قوله : «وليستالنفس[١٠٢] ايضاً فىالبدن كالشىءالمحمول ...» .

يريد ابطال كونالنفس عرضاً مزاجيّاً ، او غيره، والدليل على ذلك : انّ الشىء المحمول اما من آثار ذلكالشىء الحامل ، او منالخارج ، وعلىالتقديرين يكون للحامل دخل فى وجوده، اما علىالفاعليّة ، اوالقابليّة ، ويشملهما كونه اثراً للحامل ، والشىء المحمول انّما يفسد بفسادالحامل ، وانكان يبطل بغير ذلك، فلا يضرّ فىالدليل ، والنفس ليست كذلك، لأنّها يفارقالبدن من دون بطلانالبدن ، بل ببطلانالعلاقة فقط، والبدن باق الى ماشاءالله تعالى .

قوله : «وليستالنفس[١٠٣] فىالبدن كالجزء منالكل ...» .

صورةالجواب ، انالجزئيّة والكلّية اما من قبيلالتركيبات الغيرالحقيقيّة كما قلنا فى كونالنفس فىالبدن كالشىء فىالظرف فقد بيّنا بطلانه ، واما ان لا يكون كذلك، بل بحيث يحصل منهما مزاج ثالث كالمعاجين ، او نوع ثالث كالهيولى والصورة ، فيكون كل ما يفعلالنفس منالأفاعيل يصير موضوعات لنفسه ، مثلاً لو اعطتالنفس شكلاً للبدن ، لكانت نفسها ايضاً موضوعة للشكلالمذكور الى غير ذلك منالامور (الف) .

(الف) – واعلم انالبدن باعتبار كونهالمادى المستعد لقبولالنفس مقدم علىالبدن ، لأن ←

قوله : «وليست ايضاً فی‌البدن[۱۰۴] كالكل فی‌الأجزاء ...» .

وتلك لاستلزامه المفاسدالسابقة سيما لزوم كونها موضوعة لنفسها، وهو فی هذا القسم اظهر ، وكونها مركبة مع‌البرهان على بساطتها على ان‌الكلام فی‌الجزء الآخر من الكل ، بل هو نفس او غيرها ينتهی الی مالاطائل تحته .

قوله : «وليست‌النفس[۱۰۵] مثل‌الصورة فی‌الهيولی ...» .

وذلك لأنها لو كانت صورة ، لكانت من صورالنوعيات ، لانها مخصصه للأجسام، وهو ظاهر، والصورالنوعية لا تفارق‌المادة الا بفساد انفسها، كما فی‌الاستحالة وفی الكون والفساد، واليفس تفارق‌البدن بغير فسادها ، بل يكون حينئذ اشد ثباتاً على ما ثبت من‌بقائها بعد فسادالبدن. ويمكن تقرير ذلك بـ : أن الصور انما تفارق‌المادة بفساد تلك‌الصور والنفس بعكس ذلك، فانها مادةالبدن بفساد تلك‌المادة .

وايضاً الهيولی وجودها الصدوری قبل‌الصورة ، لأنها صادرة عن‌العقل، والصورة صادرة عن‌النفس، والبدن ليس قبل‌النفس، لأن‌النفس كما قلنا : هی التی تعطی‌الصورة للهيولی ، وتجعل الهيولی مصورة بالصورة، فيجعلها جسماً ، فالنفس تكون علة للجسم، ولا ريب أن‌البدن جسم، فلا يمكن ان‌يكون‌النفس صورة البدن ، لأنها لو كانت كذلك ، لكانت محمولاً للبدن‌حالاً فيه، والمحمول معلول للحامل فتصير العلة معلولة لمعلولها. ومن‌البين : ان المعلول اثر والعلة مؤثرة ، والعلة مطلقاً سواء كانت علة فاعلية او قابلية ، حكمها التأثير، والمعلول بالنظر الی‌العلة المطلقة كالمتأثر ، فيلزم ان‌يكون‌المؤثر متأثراً من متأثرة ، وبالجملة يلزم ان‌يكون‌الفاعل قابلاً لمفعوله، وذلك غيرمعقول .

فان‌قال قائل : — هب — ؟ ذلك فی‌النفس الكلية، ولانسلم ذلك فی‌الأنفس الجزئية. اذ من‌المعلوم ان‌البدن باستعداده التام يصير قابلاً لفيضان‌النفس، وذلك مما اتفق عليه اهل‌العقل وقامت عليه‌البراهين القاطعة فلا يكون‌النفس علة للبدن ؟

قلنا : اما اولاً ، فليست‌النفوس الجزئية الا اشعة نورالنفس‌الكلية الملكوتية وخصوصيات تعلقاتها بحضيض‌المادةالكلية فحكمها حكمها .

→

النفس فی‌المادة فی‌الابتداء نفس بالقوة وبالحركة تصير نفساً نباتياً ثم حيوانياً ثم نفساً انسانياً .

ولا يخفی كه اطلاق صدور ووجود برهيولی قبل ازصورت به‌نحو مجازست لانه امر عدمی صادر بتبع‌الصورة . هيولی مستند بجهت امكانی عقل وصورت به‌جهت وجوبی آن مستندست .

واما ثانیاً ، فان المنّی لیس فی ذاته جوهراً تامّ الجوهریّة فی تحصّله النوعی ؛ ففی صورته الطبیعیّة حکمها حکم المادة الاولی فـی قصور تجوهرهـا عن التمام، الا بما ینضاف الیه من الصور شیئاً ، فیصیر بهـا شیئاً نوعیّاً ، ولا ریب انّ اختلاف اشکال الأعضاء وتعیین مواضع القوی وکون کل عضو علی صورة خاصّة ، لابُدّ ان ینتسب الی امور نفسانیّة مستغنیة عن اغراض علویّة مؤدیة علی عالم عقلی وسرٍّ سبحانی، ولیست ممّا ینسب الی المادة المنویة کما یقوله الأقوام مع اختلافهم فی ذلـك ، ولا الی قوی سفلیّة من الطبایع الی الجسمانیّة ، لان فعلها لا یکون الا علی نمط واحد، ولا یمکن فیها فنون الأغراض فیجب ان یکون من النفس .

واما ثالثاً ، فنقول: ان السبب الفاعلی للبدن اما ان یکون امراً عدیم الادراك والقصد، او ذا علم وادراك . والاول یبطله شهادة کـل ذی فطرة سلیمة انّ فاعل هذا الترکیب والترتیب البدیع والنظام المحکم ، ان یکون امراً عدیم القصد والشعور .

والثانی ، اما ان یکون هوالباری، او احدالعقول اوالنفس، لا سبیل الی الأولین ، لأن فعلهما لا فی المادة کما ثبت فـی محله ، فبقی ان یکون النفس ، ولیس النفس الخارجة کالأبوین ، او غیرهما، لأنّه علی القول بذلك، لا یکون دائماً ، بل برهة من الزمان الی ان یتقـّوی نفس المولود علی هذا القول، وهذا شنیع لاستلزامه ان یعتور الفاعلان الطبیعیان علی الفعل الواحد، ولا یجوز ذلك الا فی الصناعة ، فتعیّن ان الفاعـل نفس ذلك البدن لا محالة ، لکن فعلها امـا ان یکون اختیاریّاً مسبوقاً بارادة وعلم زائد علی ذاتها ، وذلك شنیع، لان العلماء الذین خاضوا فی العلوم الطبیعیّة والإلهیّة ، لا یمکنهم معرفة کیفیّة خلق الأعضاء واشکالها ومقادیرها واوضاعها وترتیب قواها کل فی الموضع اللایق به الا قلیلاً مع ممارسة التشریح ومزاولة التنفیر والتنقیح ، فکیف یصحّ ان یکون فی ابتداء التکوین یفعل ذلك (الف) بالقصد والارادة، فاضطـّر الأمر الی ان یکون فعل النفس من دون

(الف) – ایها الجلیل اذا افـاض الله من خزائن جوده علی البدن نفساً مجرّداً تـام الوجود والتجرّد ، آنهم تجرّد عقلانی، چه‌چیز مانع تأثیر او دربدن برسبیل افعال ارادی می‌باشد ؟ ، مجرّد تام مبدأ وجود خود وآثار وجودی خویش را درك نماید وعشق او بذات مبدأ و حبّ او بوجود خود بالفعل است نه بالقوه ، چون نفس درصمیم ذات ماده ندارد ؟ مگر آنکه قائل شوی بمعطّل بودن نسبت بافاعیل خود ولا تعطیل فی الوجود فلامحیص عن القول بکون النفس فی ابتداء الوجود عین المواد وکونها صورة مادیة متهیأة لقبول الفعلیات علی سبیل التدرج والحرکة الذاتیة.

اعتبارالقصد والارادة ، لا باعتبارعدم‌القصد والارادة ، وفرق ما بينهما .

وهذا ايضاً على نحوين : احدهما ، ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال ، او على ضرب من‌الطاعة والخدمة لأمرالله ، والاول غير جائز ، لانّها غيرمستقلة فى‌الوجود فضلاً عن‌الايجاد ، اذا لكل لا يملكون لانفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا حياة ولا نشوراً . فظهر انّ هذه‌التشكيلات والتصويرات بتقديرالعزيزالعليم ، وانّها على يدى صانع حكيم ، وهو امر من امرالله تعالى ، وكلمة من كلماته‌الفواعل ، وملك خلّاق من‌الملائكةالمدبرات باذن‌الله فى الأرض والسّماوات . وهى طلسم هذا النوع‌العظيم كما ورد فى‌الخبر النبوى -ص- ، من ان بعدالأربعين من سقوط‌المنىّ يبعث‌الله ملكين خلاقين ، ولعل احدهما امر من‌الله تعالى ، والآخر قوّة‌النفس الكليّة وشعاعها الساطعة من تلك‌الكبّوة‌المنويّة ، وبالجملة ذلك‌الامر النازل من‌القوى‌السماوية باستخدام تلك‌النفس المطيعة لأمرالله الخادمة لارادة الله وحكمته ، وهذه‌النفس تنقلب فى‌اطوارالكون كيف يشاءالله - ففى بعض - كذا - .

الثانى شأنها تصويرالموادّ بصورها المناسبة لإستعدادها ، كما فى‌الأرحام ، وفى بعضها تصويرالقوى الحسّاسة بصورها المناسبة لجوهرالحسّ من‌المحسوسات التى هى محاكية لمعقولات عالم النّور ، وفى طور آخر شأنها تصوّرالمدارك الباطنة تصورالخيالات والاوهام ، وفى‌نشأتها الآخرةشأنها تصويرالذوات بصورالحقايق والمعانى الالهيّة والعلوم‌الربانيّة ، ثمّ الى ماشاءالله من‌الدّرجات العالية فى رضوان‌الله تعالى والمنزلة الرفيعة : «الا الى‌الله تصيرالامور» فاحتفظ بذلك فى دفع‌الاوهام والشّكوك التى (الف) فى تلك‌المسالك . الى هنا تمّ بيان ما فى‌الميمرالثانى والحمد لله .

(الف) - حكماى اشراق جميع امور مربوط بقواى مادى را ازتصوير وتشكيل وتنميه و ديگر افاعيلى كه مشّائيه آنرا بمواد ، وصور نوعية اعضاء وقواى مبادى افاعيل نفس مستند ميدانند برب‌ّنوع مستند نموده‌اند ودرنتيجه بكلى جهت وجنبهٔ مقام تشبيه نفس را انكاركرده‌اند ، وحال‌آنكه نسبت ربّ النوع‌بكلية مواد وقواى مبادى افاعيل جهت سوافل نفس متساويست .

تعليقات بر ميمر ثالث

قوله: «وهذا[١٠٦] يذكر مقالةالجرميّين ...» .

الجرميّون، هم الذين لم يعتقدوا غيرالجسم، وزعموا، ان كل موجود فهو جسم، فقالوا انالنفس هى ايتلاف اجزاءالجسم، فجعلوا اقوىالجواهر الروحانيّة اجساماً، وافاعيلها صادرة عنالجسم، اذ ليس شىء غيرالجسم عندهم.

قوله[١٠٧]: «فنقول ان افاعيلالأجرام انّما يكون بقوى غير جرمانيّة ...» .

اثبات هذهالمقدمة الجزئيّة يناقض كلامهم انّ كلّ موجود جرم.

قوله[١٠٨]: «والدليل على ذلك ...» .

اثبات للمقدمةالمطلوبة باثبات وجودالكيفيّة الى قوله: كذلك يكون سايرالكيفيات كلّها.

قوله[١٠٩]: «ونقول: انّه لوكانتالقوى اجراماً ...» .

دليل على كونالنفس غير جرم، بناءاً على زعمهم، انالهيولى فىالأجرام واحدة. وانّها الجسم، وانّها تفعل بالكيفيات التى لها. وقوله: فانهم لم يعلموا، بقولهم الآخر. وقوله: فان قالوا، انالحى، بيان لدلياهم، وقوله: قلنا، جوابه. وقوله: انتفشت، بالفاء والشين، اى انتشرت وتفرّقت. وفى هذهاللفظة تصحيفات لا يظهر لها وجه.

وحاصلالجواب: انالحافظ للبدن والممسك له ليس تلكالأخلاط، بل هى واشياء آخر، على انتكون الاخلاط بمنزلةالمادة للبدن، والنفس تصوّرها بصور مناسبة ويمدّها بايصال ما يتحلّل من تلكالأخلاط، لأنّها دائماً فىالسيلان والذوبان، وكلّما تحلّل منها تحدها النفس التى هى غيرها، والا، لكانت الاخلاط اذا فنيت، ولم يكن نفس تقيمها، بطلالحى ومات. فالاخلاط علّة هيولانيّة والنفس علة فاعليّة.

وایضاً : بعض‌الحیوان لادم لــه ، کالحشرات ، وبعضه لا ریح ای مــرّة صفراویّة ومع ذلك لها نفس، فالنفس غیرالأخلاط .

قوله : «ونقول[110] ان کانت‌النفس جرماً ...» .

ابطال لکون‌النفس جسماً، ایّ جسم کان، وذلك لأنّ تأثیرالجسم انّما هوبالمماسة، فوجب ان یکون کــل جزء من‌النفس مماسّاً لجزء من‌البدن نافذاً فــی مسامه ، فیکون بالامتزاج ، لیتحقق التوحید فیکون‌النفس فی‌البدن بالقوة ، لان‌العناصر فی‌الممتزج غیر باقیة بصورها، کما هوالحق من مذهب ارسطو ، خلافاً للشیخ‌الرئیس ، حیث زعم انّ بقاءالعناصر فی‌الممتزج وصورها، من مذهب ارسطو، وان‌الذی قلنا : من مخترعات من تأخر عن زمن‌المعلم الاول . وبالجملة فاذا لم یبق‌النفس علی حالها لم‌یکن نفساً .

قوله : «ونقول ان‌الجرم[111] اذا امتزج ...» .

دلیل آخر علی کون‌النفس لیست بجرم وبیانه ظاهر .

قوله : «ان‌الجرم ...» .

دلیل آخر، بیانه ان‌النفس تأثّرها فــی جمیع اجزاءالبدن والجسم ینفذ فی‌الجسم بحیث ینفذ فی تقاطعه فلیست‌النفس بجسم .

قوله : «ونقول : ان‌الجرم ...» .

تقریر ذلك انّهم زعموا ان‌الفضایل والکلمات المعنویّة جسمانیّة ، وذلك باطل ، لأن‌النفس اذا نالت تلك‌الفضائل ، هل تنالها علی ان‌النفس من‌الامور الدائمة التی لا تبید ولا تهلك، او بانّها هالکة . فعلی‌الاول، یلزم ما قلنا من کون‌النفس غیر جرمانیّة ، لأنّ الاجسام المرکّبة کائنة فاسدة ، وعلــی‌الثانی یحتاج‌النفس الی‌المکوّن ، والکلام فــی المکوّن ، کالکلام فی‌النفس، فاما ان یبید، وهو محال، وان انتهی الی مالا تبید ولاتهلك، فهوالمطلوب ، والی ذلك اشار بقوله : فقد حادّوا عن قولهم بان‌الأشیاء کانّها اجرام .

قوله : «فان لجّوا[112] وقالوا ...» .

ای ان لم یقبلوا هذه‌الادلّة ولجّوا فی تسمیة هذه‌الأفاعیل ، ای‌التسخین والتبرید ونظائرهما ، من حدالجسم . فالجواب : انّا لا نمنع ذلك ولا نضایق معکم، بل نقول : انّ الأفاعیل التی من قبیل‌الفکر والمعرفة لیست من فعل‌الجسم، بل لابدّ ان یکون فاعلها خارجاً عن‌الجسم وهــوالنفس ، کما بیّن فی‌الکتب من ان محل‌المعقول یجب ان یکون مجرداً سیّما اذا کان فاعلاً له .

قوله : «فاما الجرمیّون[۱۱۳] ...» .

هذا استدلال متین علی کون النفس لیست بجرم، صورته ان المؤثّر فی الجسم و فی جمیع اجزائه کما هوشأن النفس بالنظر الی البدن ، لابدّ ان ینفذ فی جمیع اجزائه التی یصل الیها تدبیره، فلو کانت النفس جرماً، لزم ان تنفذ ویتلاقی کل جزء ممکن من النفس فی کل جزء من البدن ، وقد ثبت بالبرهان ، ان الجسم قابل للتجزیة الی غیر النهایة ، فیلزم من ذلک ان ینفذ فی مقاطیع تلک الاجزاء ، ولیس ذلک الا بان یصیر تلک الأجزاء الغیر المتناهیة حاصلة بالفعل، وهوممتنع. بخلاف ان یکون النفس غیر جسم، فانّه یحیط بجمیع اجزاء الجسم احاطة خارجة عن احاطة الجسم بالجسم، وهذه الاحاطة هی الاحاطة العلّة بمعلولها، ولایحتاج الی ان یقطع المقاطیع بالنفوذ الجسمانی، بل بنوع أعلی واشرف، وهو ان لایعزب مثقال ذرة من المعلول عن سلطان العلّة، وهذا سنّة الله فی عباده المطیعین لامره .

قوله : «وان قالوا ان الطبیعة[۱۱٤] قبل النفس ...» .

لعلّ صورة استدلالهم بناءاً علی ان المشهور عند الطبیعیین والاطبّاء ، بل الکلّ من انّ فی المنی فی اول الامر قوة طبیعیّة جسمانیّة ، ثم قوّة نباتیة ، ثم حیوانیة ، ثم یفیض قوة اخری یسمّی نفساً انسانیّة : فهولاء الجرمیّون یقولون ، فالطبیعة متقدمة علی النفس ، ثم اذا انضّمت الطبایع ، اشتدت بعضها الی بعض حدثت النفس ، فیکون النفس من اتصال الطبایع، لأن الطبیعة اشتدت فصارت قوّة نباتیّة، ثم ازداد اشتدادها فصارت نفساً حیوانیّة ، ولا شك انّ فی تلک المراتب تلک القوی جسمانیّة ، فاذا کمل الإشتداد تصیر تلک القوة نفساً انسانیّة ، فهی ایضاً جرمانیّة .

اقول : ومن ذلك وممّا راوا فی الانسان آثاراً طبیعیّة کالحرارة والبرودة وآثاراً نباتیّة کالتغذیة والتنمیه وآثاراً حیوانیّة کالحس والتخیّل ، ثمّ ادراکات نطقیّة وحرکات فکریّة ، فظنّوا ان الانسان ترکبت من صورة طبیعیة ونفوس ثلاثة ومن ارتقی عن ذلك یسیراً رای ان الانسان هوالنفس العاقلة ، وسایر المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها الی آخر دهرها، حتی یکون البدن وقواه بالنسبة الیها کآلات ذوی الصنایع من حیث لا مدخل لها فی حقیقتها ونحو وجودها . فهذان الزاعمان انّ فی کل مرتبة اذا تمّ استعداد البدن یفیض علیه من المبدا الفیّاض قوّة تناسب ذلك الاستعداد، کما هو مصرّح به فی کتبهم ومقالاتهم .

والاستاد المتألّه صدرالمتألهین - رحمه‌الله - مجیباً عن‌الاستدلال الجرمانییّن ومتحاشیاً عن زعم هؤلاء الزاعمین ، ذهب الی‌الحرکة فی‌الجوهر فقال الحق ان‌الانسان له هویّة واحدة ذات نشآت ومقامات ومبدأ وجوده اولاً من ادنی‌المنازل وهوالصورة الطبیعیّة عنده ویرتفع قلیلاً قلیلاً الی درجة‌العقل والمعقول .

[نقل ماذکره صدرالحکماء فی‌النفس الآدمیة وکیفیّة تکوینها بالحرکة الجوهریّة]

وقال ایضاً: فالنفس‌الانسانیة لکونها موجوداً قدسیّاً من‌سنخ‌الملکوت، فلها وحدة جمعیة هی‌ظل‌الوحدة‌الالهیّة، فهی‌بذاتها قوة‌عاقلة اذاً رجعت الی موطنها الاصلی، وهی ایضاً متضمّنة لقوة حیوانیّة علی مراتبها، من حدالتخیّل الی حدّ الإحساس، وهوآخر مرتبة‌الحیوانیّة فی‌السقالة، وهی‌ایضاً ذات قوة نباتیّة علی‌مراتبها التی ادناها الغاذیة واعلاها المولّدة، وهی‌ایضاً ذات‌قوّة محرّکة طبیعیّة قائمة بالبدن، کما قال‌الفیلسوف الأعظم ارسطاطالیس ، من ان‌النفس ذات اجزاء ثلاثة نباتیّة وحیوانیّة ونطقیّة ، لا بمعنی ترکیبها عن‌هذه‌القوی ، لانّها بسیطة‌الوجود ، بل بمعنی کمال جوهریتها وتمامیّة وجودها وجامعیّة ذاتها لهذه‌الحدودالصوریّة، وهذه‌القوی علی‌کثرتها وتفنّن‌افاعیلها، معانیها موجودة بوجود واحد فی‌النفس ولکن علی وجه بسیط یلیق بلطافة‌النفس .

وقال بعدذلک فی‌فصل آخر: فالنفس الآدمیّة مادام کون‌الجنین فی‌الرحم، درجتها درجة‌النفوس النباتیّة علی مراتبها، وهی انّما یحصل بعد تخطی‌الطبیعة درجات‌القوی الجمادیّة ، فالجنین الانسانی نبات بالفعل حیوان بالقوة لا بالفعل، اذ لا حس له ولا حرکة ، واذا خرج من بطن امّه صارت نفسه فی درجة‌النفوس الحیوانیّة الی او ان البلوغ‌الصوری ، والشخص حینئذ حیوان بشری بالفعل ، انسان نفسی بالقوّة ، ثمّ تصیر نفسه مدرکة للأشیاء بالفکر والرویّة ، مستعملة لعقل‌العملی الی او ان‌البلوغ المعنوی والأشدّ الباطنی وذلک فی حدودالأربعین، فهو فی هذه‌المرتبة انسان نفسانی بالفعل، وانسان ملکی بالقوة، او شیطانی بالقوّة، یحشر فی‌القیامة اما مع حزب‌الملائکة، واما مع حزب‌الشیاطین . انتهی کلامه‌الشریف .

وانت اذا تذکّرت ان‌المعلم الاول تکلّم فی هذا الکتاب من‌المعارف التی تناسب الفطرة الثانیة دون‌الفطرة الاولی من‌الحکمة‌الرسمیّة، فاستمع لما یتلی علیك من‌الحقایق التی لم تقرع سمعك من‌البارعین، وذلك من علم‌الراسخین ونحن نذکر اولاً جواب‌المعلم

عن هذا السؤال على محاذاة كلامه، ثمّ نبيّن السرّ في ذلك بعناية‌الله تعالى ، فصورة الجواب : انّه اذا جعلت الطبيعة هي‌الفاعلية اولاً ثمّ يحصل منها اى من اتصال‌الطبايع من‌النفس، فقدصارت‌الطبيعة فعل‌النفس وظاهر ممّا قدبيّنا سابقاً بالبيانات الفرقانية: ان‌النفس تتكامل الى ان يصير عقلاً ، فيكون‌العقل بعدالنفس فصارت‌الطبيعة قبل‌العقل وذلك ممتنع، لأنّه يلزم ان‌يكون‌الوجود من‌الأخسّ وانتهى الى‌الاشرف ، وليس كذلك ، اذالوجود انّما يبتدى من الاعم حيطةً والافضل كمالاً وتمامية، الى ان‌ينتهى الى‌الاخص الاخس درجة وحيطة ، ومن ذلك يلزم ان‌يكون الله تعالى المحيط بالكل بعد وحاصلاً بالعقل كما زعموا من كل حصول لا حق من‌الترقى فى‌كمات‌السابق ، ويلزم من ذلك امور شنيعة مستحيلة ذكر منها اثنين :

احدهما – ان‌يكون الاول تعالى واقعاً تحت‌الكون والفساد .

والثانى – ان‌يكون عالماً بعروض‌العلم الذى استفاد من‌مرتبة‌العقل تعالى الله عن‌ذلك علوّاً كبيراً .

وهذا الترتيب المستحيل انّما ازم من اخذالطبيعة‌مبدءاً مطلقا ، فلو امكان هذا المحال ، امكن ان يقال ان لا استكمال ولا ترقى درجة من‌الطبيعة ، بل ليس الا الطبيعة، فلا نفس ولا عقل ولاشيئاً فوقهما، اذ غاية ذلك ان‌يلزم‌محال من‌محال. هذا بيان‌الجواب.

واما السرّ فى ذلك هو، ان‌الخصم قد اذ عن بحصول‌النفس العاقلة الدراكة من الطبيعة الغيرالشاعرة ، وقد ثبت فى‌المدارك واشير الى ماسيقوله هيهنا فى‌الأقوال السابقة ، ان هذا الترقى من‌الطبيعة الى‌الدرجة‌النفسيّة حق، لكنّه بناءاً على ان مبدأ الوجود هوالاله تعالى وانّه علّة‌العقل وبتوسط‌العقل للنفس وبتوسّطها للطبيعة ، بان النفس لمّا كان وجودها وجوداً كلياً توجّهت الى شيء (الف) واشتاقت اليه وصارت كانّها هو، فالطبيعة كانّها نفس بالذات ، والنفس طبيعة بالعرض . ففى مبدأ التكوين وان كانت‌الطبيعة هى‌الفاعلة ، لكن بقوة‌النفس ، بل النفس هى‌الفاعلة متصورة بصورة الشوق عاملة عمل‌الطبيعة ، وكلّما استعدت المادة استعداداً اكمل، ظهرت آثارالنفس

(الف) – ولما كان هذا الإشتياق فى مرتبة جوهرالنفس وصميم ذاتها ، فلابدّ ان يتحرك بحسب‌الذات الى‌تحصيل ما اشتاقت اليها وهذا غير متيسّر فلا محيص عن‌الاعتقاد بوجوب‌الحركة فى ذوات‌المواد والصور والنفوس لأن يحصل قوس‌الصعود وبالحركة‌العرضيّة لا يتحرك‌الشىء ولا يخرج مما كان ولا يصل الى‌الفعلية .

اتمّ الـی ان تصیر عقلاً وتسلك مسالك‌العقل ، ففی کل مرتبة یخلع‌لباساً (الف) ویظهر بصورة تلك‌المواطن، الی ان ینتهی‌التمامیـّة المتصورة فی‌حقها، ویرجع الی مابدی منه، ویسافرالأسفار التی وجبت علیها بعدالتمامیـّة المعبـّر عنها فی‌الشرع‌الحقیقی بالفناء عن‌نفسه، وعن‌الکل من‌الجلیل والقلیل، وصرف‌الزاد وکل ما اکتسب فی‌هذا السبیل «الا الی‌الله (ب) تصیرالأمور» ، وهذا هو الحق‌المبین والله‌المعین.

ولیعلم ان الذی لزم من‌الرای الذی فی سؤالهم لعلـّه مذهب‌الملاحدة القائلین بانّ المبدء هوالنقطة اوالوحدة ، وانـّه صار بالاستکمال الی‌المرتبة التی یقولها الموحدون انه المبدأالعلیم الخبیر ، والذاردّ علیهم فی‌الکتاب ، انـّه اذا امکن هذا، امکن ان لا نفس ولا عقل ولا اله تعالی عمـّا یقولون‌الملحدون .

وبالجملة فطریق‌الموحدین هو انـّه لـو لا الترتیب فی‌السلسلةالبدویـّة علی‌النهج الذی دلـّت‌الشرایع والعقول المرتاضة من‌وجودالصانع الذی هو اول الأوائل، ثمّ‌النور العقلی، ثم‌النفس، ثم‌الطبیعة ، لـم یتحقق سلسلةالعود علـی‌الترتیب اللایق الذی هؤلاء الجرمیـّون والملاحدة الخاصـّة یزعمون ایضاً ، فالوجود دائرة ظهرت من‌العقل وانتهت به، والله سبحانه هـوالاول والآخر والظاهر والباطن وبسطوع نـوره الذی هو کالمرکز المعنوی دارات‌الدار الدنیا ودارالآخرة .

(الف) -لایخلع لباساً بل یلبس لباساً وفی‌الحرکةالذاتیة لبس‌بعدلبس ، واللازم فی‌الحرکـة الطولیة زوال العدمیات‌والنقصانات والشرور وبقاء الفعلیات ، لأن‌الکون‌والفساد غیر معقول فی الصور الطولیة بل‌العرضیـّة .

(ب)- عجب از محشـّی فاضل بل اعجب‌العجاب آنکه برطبق مبنای‌ملاصدرا ونقل عبارات کتاب اسفار وشواهد مـلا صدرا برطبق مبنای او حرکت جوهر مـراتب تکامل واستکمالات و درجات ومراتب ترقیات نفس را تقریر نموده ودرپایان گفته است درتصویر صعود وجود بحرکت جوهر احتیاج نمیباشد . اگر مختصر تأمـّل درقوس صعود ونزول بعمل آید، واضح میشود کـه درنزول نیز وجود خالی ازحرکت نمیباشد ولـی حرکت بمعنای تنزل اصل ذات وجودست در مراتب علل ومعالیل ودر صعود چون جهت قوه واستعداد مقدمه تکامل است چاره‌ئی جز اذعان بحرکت جوهر نمیباشد . چون درتکامل نفس کون وفساد معقول نیست ونفس باید بحرکت ذاتی ومعنوی مراتب ودرجات وجود را به‌پیماید ودر ترقیات معنوی سکون وجود ندارد .

واذا عرفت الأمر بهذا الوجه المحقق العرشی، ظهر لك ان لا حاجة فی تصحیح مراتب النفس فی النشأة الاولی والنشأة الآخرة، الی القوابل بالحرکة فی الجوهر، وارتکاب التکلّفات ورکوب التعسّفات، لأنّك اذا عرفت کیفیّة الصدور والنزول، یظهر لك حقیقة مراتب الصعود، وکما لم یحتج الأمر فی السلسلة الاولی الی تلك الحرکة فقس علیه امر السلسلة الثانیة حذواً بحذو، وسیجیء بیان المرتبة النزولیّة فی الأقوال التالیة فتبصّر.

قوله: «والطبیعة[۱۱۵] علّة للأکوان الجزئیّة کلّها ...».

المراد هی القوة الباطنة فی الاجسام الممسکة لنظامها الحافظة لصورها النوعیّة التی عبّر عنها بالأکوان الجزئیّة، ویسمّیها الطبیعیّون السبب الممسك، وبها بقاء الاجسام حیث لا تتهافت ولا تتلاشی، والالهیّون بالعنایة الالهیّة الممسکة لنظام العالم، وهی آخر درجات الفواعل المرسلة.

قوله: «والدلیل[۱۱٦] علی ذلك ...».

ای علی هذا الترتیب فی صدور الأشیاء من الاول تعالی. صورة البرهان، انّا نری الأشیاء الکائنة الفاسدة کانت بالقوّة المحضة، ثمّ وجدت، والقوة بنفسها لا تقدر، ای تقوی علی ان تصیر بالفعل، اذ القوة عدم والعدم یستحیل ان یصیر وجوداً بنفسه، ولا باعتبار الشیء المعدوم، اذ لا اثر للمعدوم. والی هذین الاعتبارین اشار بقوله: «لأنّه اذا لم یکن شیئاً بالفعل» فأین تلقی القوّة بصرها علی شیء، وهو الاعتبار الاول، وأین یأتی الشیء، ای الی الفعل، وذلك باعتبار الشیء بالقوة، وکلّ ذلك واضح، مع انّه مفروغ عنه، فلابدّ من الاضطرار من مخرج لما بالقوة الی الفعل، ولمّا کان ما بالقوة جسمانیّاً، فلا محالة یجب ان یکون ذلك المحرك المخرج، مباشراً التحریك، وهو الأمر الباطن فی الاجسام، المسمّی بالطبیعة (الف) لان الفعل المنسوب الی الطبیعة وهی الفاعلیة بارادة الله.

ثمّ رأینا تتدرج فی الاستکمال الی ان تصیر نفساً یصدر عنه التغذیة والتنمیة والحس والحرکة الارادیّة، ورأینا النفس تتصاعد فی الکمال من التغذیة والتنمیة الی الحس والحرکة، ومنها الی الادراکات الفکریّة واستکمال العقل العملی، الی ان (ب) یصیر عقلاً،

(الف) – ان کان مراده فی المقام ان الطبیعة محرك للاجسام، فهو کما تری، لأن المحرك یجب ان یکون مجرداً عن المادة.

(ب) – والنفس اذا استکملت الی ان یصیر عقلاً محضاً مجرداً فی صمیم ذاتها عن المادة وثم

←

ونری‌العقل یصیر فی‌المعقولات وفی‌المراتب‌العقول ودرجاتهاطولاً وعرضاً الی‌ماشاءالله تعالی ، وهذه کلّها مراتب‌القوة علی اختلاف درجاتها فی‌الخسّة والشرف والإشتداد والضعف . ومن‌الواجب انّه لابدّ فی‌کل مرتبة من هذه‌المراتب التی للقوة من مخرج ایّاها الی‌الفعل فی‌کل مرتبة ما یناسب ذلک‌الشیء، ففی اخراج‌الطبیعة الی‌فعلیّةالنفس یجب ان یکون ذلک‌المخرج غیر جسمانی ، والا لکانت طبیعیّة ، اذالفاعل الجسمانی منحصر فی‌المادة ، ولمّا کان فعلیّة فی‌المادة وجب ان‌تکون مجردة الذات مادی‌الفعل وهوالنفس ، لا النفس التی کانت فی‌الطبیعة بالقّوة ، لاستحالة کون‌الشیء فاعلاً لنفسه، بل‌النفس التی کانت بالفعل وفی خروج‌النفس فی کمالاتها الی فعلیّةالعقل ، یجب ان یکون‌المخرج ایّاها لیس هو ولا فعله فی‌المادة لأنّه فاعل‌النفس المجردة الذات وهو العقل ، ای‌العقل الخارج عن ذلک وفی درجات‌الفعل‌وسیره‌الأنواری یجب‌ان‌یکون‌المخرج خارجاً عن‌الکل وعن سنخ‌الأشیاء اذالحقایق الامکانیّة سیّما الفواعلی لا یزید علی ما ذکرنا، والمادة قّوة محضة لا فعل لها، وانّما یکون‌الأفاعیل‌وهذه الإخراجات انّما وقع فیها بالحقیقة (صلب – هـ ك –) من وجود الإله الصانع‌الخارج‌عن حدودالأشیاء الممکنة والمفیض علی‌الکل‌هویّاتها وماهیّاتها وانّیاتها وصورها، وتحقق من‌ذلک وجه‌سلسلتی البدو والعود فالمخرج فی‌کل‌مرتبة (الف) من‌القوس‌النزولی والخارج‌الی‌الفعل من‌القوس

→

استکملت لان تتصل بالغایة الاصلیة واتصفت بمقامات‌الفناء ، هل هذه‌الاستکمالات التی تتصف بها فی‌مقام سیره الاستکمالی فی‌درجات العقول الطولیة لتحصیل مقام‌الفناء، تقع فی‌صفاتها العرضیّة التی تکون من‌الکمالات الثانویة او تشتد وتترقی بحسب نحو وجودها العقلانی باعتبار اتّصال جهت سافلها بالمادة ؟ ولا شكّ ان‌الاستکمالات العرضیّة لا تصیر سبب عروجها الجوهری فلابدّ ان‌تکون هذه‌الترقیات من‌الکمالات الاولیة للنفس، فلا محیص للمتدرب الا الاذعان بالحرکة الذاتیة والاعتقاد بان الوجود الواحد علی نحوالاتصال کما انّه محفوظة فی‌القوس‌النزولی هو بعینه سار فی‌القوس الصعودی ایضاً بلا تفاوت . واذا فرضنا الحرکة فی‌الوجود العام یکون للوجودالواحد درجات صعوداً ونزولاً وحفظ‌الوحدة فی‌الصعود لا یمکن الا عن سبیل‌الحرکات الذاتیة – ج ل – .

(الف) – حفظ اتصال در درجات صعود وجود، بدون حفظ وحدت دراصل وجود صاحب

←

الصعودی ولیعلم ان هذا الطریق شریف اظنّه لم یسلکه احد ولم یصلوا الی مقصود المعلم فی هذا البرهان .

قوله : « فاما الشیء[۱۱۷] الکائن بالفعل ... » .

یرید بیان کیفیّة الصّدور ، وانّه لیس ذلك کما یزعمه جمع من انّه یفیض من العلة شیء الی المفعول – وجوداً کان او غیره – او انّه یضم الوجود من خارج الی المعلول ، فان الاول یوجب التعیین والانقسام وان کان معنویّاً ، والثانی یستلزم الحاجة الی امر خارج عن العلّة المعیّنة بذاتها وفی افعالها .

وتحقیق الحق فی ذلك ، ان الفاعل علی قسمین: فاعل ذوات الأشیاء ، وفاعل صورها ، ونعنی بفاعل الصور ، هو فاعل الکمالات الاولیّة للاشیاء وتعیّناتها ، مثل ما یعطی النفس علی المادة الحسّیة صورها الطبیعیة ونفوسها الجزئیّة ، ومایعطی العقل علی المادة العقلیّة من الصورة النفسیّة التی هی مبدأ التشوّق الی الکمال والتشبّه الی ما فوقها فی البهاء والجمال ، ففاعل الذوات ینبغی ان یکون فوق الذوات وفوق جمیع العقلیات بحیث لیس فیه جهة وجهة لا حیث وحیث ، وفعله هو النظر الی نفسه فقط ، وهذا النظر هو وجود المعلول عنه دون (الف) ملاحظة امر خارج عن نفسه ، اذ لیس فوقه شیء ، لأنه منتهی العلل کما سبق بیانه ، اذ الخارج عن کل الأشیاء لا یتعدّد ، وهذا هو المراد من قول

←

درجات متّصف بوحدت سعی تشکیکی معنا ندارد وحصول وتحقق وحدت واتصال درمراتب صعود بدون استکمالات ذاتی واقع درماده جهت عروج ترکیبی درمراحل اشتداد امکان ندارد. چه آنکه حرکت متصل واحد است وجمیع مراتب حاصل ازحرکت درسلك وجود واحد رفیع الدرجات قرار دارند وچون حافظ اتّصال ووحدت اصل وجود عام است وماهیات امور اعتباریه اند، ناچار وجود متّصف به تشکیك خاصی ساری درکلیه مراتب ازمادهٔ نفس تا مقام فناء فی الله محقق قوس صعودی است وچون تشکیك دراین مقام خاصی است، اشتداد حاصل در وجود ازناحیهٔ استکمالات شأن حقیقت و ذات وجود است نه اوصاف عرضی آن مع ان العرضیّات فی الدرجات الصعودیة متحدة مع الذاتیات آنچه که مؤلف دراین مقام تقریر نموده است مطالب صدرالحکماست که در نحوهٔ تکامل نفوس تقریر نموده است ومؤلف عنایت نفرموده است که صحت آنچه را که تقریر فرموده است برحرکت ذاتی وجوهری نفس مبتنی است – ج ل – .

(الف) – هذا ماقیل بفیضان المعلول عن العلّة ، فیضاناً المسبوق بالعلم والاختیار .

المعلم الثانی: «لا میز فی صرف‌الشیء، ولیس مادونه خارجاً عنه، اذالکل منه» وهذا معنی قول‌المعلم الاول فیما سیأتی فی آخر هذا البحث، لأنّه لیس خارجاً منه شیء آخر هو اعلی منه اوادنی فتبصّر.

واما فاعل الصور، فانّه لمّا لم‌یکن ذاته منه فلم‌یکن نظره الی ذاته بل نظره الی مذوت ذاته فلو نظر الی ذاته فکذلك ایضاً نظر الی مذوته، لأن ذاته هی کونه لمذوته، فکانّه هالك فی نفسه، وانّما الفعل لمذوته، فالعلّة الاولی هو مذوت‌الذوات وجاعل الصور الکمالات فی‌الحقیقة بغیر وسط، وانّما الوسایط منه، وله فلا وساطة، وانّما الحکم بالتوسط فی‌اول‌النظر، لکن یظهر ثانیاً انه‌تعالی هوالاول والآخر والظاهر والباطن، وهو بکل شیء محیط. فلا تغفل.

قوله: «ان‌الشیء[١١٨] الکائن بالفعل افضل ...».

ای‌الشیء الذی حصوله بدون‌القوّة والاستعداد کالأمورالواقعة فی سلسلةالبدو من‌العقل والنفس والطبیعةالمرسلة المحکمة لنظام‌العالم، ولهذا قال: والطبیعةالکائنة بالفعل غیر طبیعة الاجرام. ای‌الطبایع الجزئیّة التی فی کل جسم، فالکائن بالفعل بهذا المعنی افضل، لأنّ وجوده دائم لا یعرضه الکون والفساد، ولا یحتاج الی‌القوّة والاستعداد.

والضمیر فی‌قوله: لانّه راجع الی‌الکائن بالفعل وکذا هو اعم ای اشمل حیطة ولهذا یقال‌العقل الکل والنفس‌الکلیّة والطبیعةالمرسلة.

قوله[١٢٢]: «غیر انّه ینبغی ان تعلم ...».

یرید ان یبیّن کیفیّةالأمر فی کل من‌العقل والنفس فی‌العلّیة، فقال: اما النفس فانّها وان‌کانت هی بالفعل - ای من جهة ذاتها وانّیتها - لکنها معاولة من معلول فان شأنها الاخراج والتحریك لما بالقوة فی کمالاتها الی‌الفعل، لا ان یفعل‌الشیء الذی تخرجه الی‌الفعل، لأنّ الفاعل مطلقاً هوالباری عز وجل فی کل شیء، واما العقل فانّه وان کان هو ماهو بالفعل من جمیع جهاته لا من جمیع‌الجهات، فافهم - فانّه لما کان معلولاً، فانّه لا یفید الانّیة، ای‌الذات والهویّة، بل انّما یفیض علی‌النفس ما صارت ووصلت الیه من‌الفیوضات الإلهیّة.

قوله[١٢٠]: «بالقوّة» ای بالفیض.

قوله[١٢١]: «التی صارت فیه من العلّة الاولی وهی‌الانّیة ...».

اى تلك القوة هى الإنية الصادرة اولا من الحق ، وهى الانية العقليّة ، ويسمّى ايضاً بالمادة العقليّة ، فتلك الانية لمّا حملت صورة الشوق، جعلت فصارت نفساً ، كما قلنا سابقاً ، ان النفس عقل بالذات، كما ان العقل نفس بالعرض. ولا يتوهّم ان قوله : وهى الانية . بيان للعلّة الاولى كما لايخفى، ويؤيّد ما قلنا قوله فى الميمر العاشر : «فلمّا صار العقل ذا قوّة عظيمة ، ابدع صورة النفس من غير ان يتحرّك تشبّهاً بالواحد الحق، وذلك انّ العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن، فكذلك ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضاً، غير ان الواحد الحق ابدع هويّة العقل وابدع العقل صورة النفس فى الهويّة التى ابتدعت من الواحد الحق بتوسط الهويّة العقل» انتهى.

وليعلم ان الذى قاله المعلم فى الميمر العاشر حسب ما نقلناه انّما هو بيان لحصول السلسلة العوديّة والقوس النزولى ، وما قاله هيهنا وشرحنا ، انّما هو بيان لحصول السلسلة العوديّة والقوس الصعودى . والفرقان فى ذلك ، ان كل لا حق فى السلسلة الاولى كانت صورة السابق، وفى السلسلة الثانية كل سابق تصير مادة لما هو لاحق، كما صرّح بان النفس تخرج الطبيعة من القوة الى فعلية النفس ، والعقل يخرج النفس من القوة الى الفعليّة العقل، فتصير الطبيعة مادة للصورة النفسيّة ، والنفس مادة للصورة العقلية، والعقل لما شاءالله ان يعطيه من الفيوضات الالهيّة ، فتكون النفس كأنّها صورة فى المادة الطبيعيّة ، والصور العقليّة صورة للمادة النفسية ، وهكذا، بخلاف السلسلة الاولى ، فان هناك كان العقل صورة للانية العقليّة والنفس صورة لتلك المادة بتوسط العقل والطبيعة صورة للنفس .

يؤيّد ما قلنا ما قال فى الميمر العاشر : «فاما الواحد الحق، فانّه ابدع هويّة العقل، ولمّا نظرت تلك الهيولى على الواحد الحق ، تصور العقل» انتهى .

قوله : «تصور العقل ...» اى صار ذا صورة فتبصّر ، فان ذلك ممّا لا تناله ايدى الخالصين فى الأسرار . [لا تناله الا الأيدى الخالصين فى ...]

قوله : «غير انّه[١١٩] وان كانت النفس ...» .

قد عرفت ان البيان فى هذا الميمر لبيان سلسلة العود، لأن الكلام فى ذلك، ويؤيّده استعمال لفظ العقل فى كل المراتب لأجل الكلام فى حدوث هذه الامور، وكذا تقدّم حكم

النفس علی‌العقل وما فوقه، وان حمل علی‌المعنی الاعم الشامل للبدء والعود كما يؤمی اليه قوله فی منتهی هذا البحث ، والله تعالی مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداعه‌الشیء واتمامه فرق ولا فصل، فلا محذورلانطباقهما من وجه، فاذا حمل علی‌الايجاد الابتدائی، فالعقل يعطی‌الصورة للهويّة‌العقليّة ، بان يشتاق الی اظهار ما اودع فيه من الجواهر العقليّة فی عالم‌الشهود فوجدت، والنفس افاضت ما استفاضت من‌العقل من‌القوّة علی الهيولی فتصورت الهيولی فحدثت الطبيعة ، وان حمل علی الظهورالعودی فالأمر ، انّ النفس فعلت‌الصورة فی‌المادة التی كانت فی حكم‌الطبيعة بان صارت صورة لهما يفعل ما فعلت الطبيعة مع زيادة من‌التغذية والتنمية ثم الحس والحركة ثم الادراك والمعرفة علی اختلاف مراتب‌النفس ثم يصيرالأمر الی‌العقل ففعل هو فی‌النفس صورة بأن يصير صورة لها ويصيرالنفس عقلاً بالفعل، ثم الی‌المراتب العقليّة علی درجاتها .

قوله : «فاماالباری[۱۲۳] عز وجل ...» .

ای ليس فعل‌العقل والنفس الاحداث، وانّما شأنهما الإتمام ، مثل اعطاء الصور لا من قبل انفسهما ، بل بما يصل اليهما من فيض‌الباری عزّ شأنه. وامّاالباری فهوالفاعل الحقيقی‌باطلاق والمتفرّد باحداث ذوات‌الأشياء وهوالابداع، واحداث الإنّيات وباعطاء الصور سواء كان بواسطة او غيرها، وعبّر عنه بالاتمام كما عبر عن‌الاول بالابداع. فقوله: بل هوالفعل‌المحض . معناه هوالفاعل‌المطلق فی‌جميع‌المراتب، بمعنی ان‌الفعل المختص به لا يتجاوزه ، وانّما الفواعل آلات محضة لا تأثير لها اصلاً حتی الالهيّة ، وانّما هی اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ، وعبارات يعبّر عنه فی كبرياءالربوبيّة بالآلات .

قوله[۱۲٤] : «لانّه ليس خارجاً منه شیء هو اعلی منه ولا ادنی ...» .

اشارة الی احاطته تعالی‌وقيّوميّته للاشياء كما يقولون مالك الاشياء هوالاشياء كلّها . وفی‌الآيات‌القرآنيّة‌تصريحات واشارات غيرعديدة ، قال تعالی : «ولا يعزب عنه (الف) مثقال ذرة» وقال عز وجل : «وهو (ب) بكل شیء محيط» وفی اخبار اهل البيت عليهم‌السلام، ما لا يحصی كثرة ، كيف وهوالتوحيد الخالص والتفريدالحقيقی ، وغير ذلك لا يخلو من شائبة شرك او كفر، وهذا سرّ قول‌المعلم قبل ذلك : انّما يفعل

(الف) — س ۳٤، ی ۳. «لا يعزب عنه مثقال ذرة» .

(ب) — الا انّه بكل شیء محيط .

فعله وهو ينظر الى ذاته. وظاهر انّه اذا نظر الى ذاته فيفعل فلم يخرج منه شيء ، فكل ما ظهر فهو منه فهوالكل فى وحدة .

قوله[١٢٥] : «وان كانت النفس هى ماهى بالفعل ...» .

اى لمّا ظهر من البيان المذكور ان العقل قبل النفس والنفس قبل الطبيعة والطبيعة علّة الاكوان ، ظهر انّ وجود النفس ليس متعلّقاً بالكون واستعداد المواد، لانّها قبل الطبيعة المعدّة للاكوان والمواد، وكل ماكان وجود ذاته غير مسبوق بالمادة ، فهو بالفعل، فانّ القوة انّما هى من قبل المادة ، فصحّ من ذلك ان النفس ليست بجرم، لأن الجرم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، وليست النفس عين الروح الغريزى الذى هو جوهر سماوى ،ولا بجرم كلاً منهما تصحبه القوة لا محالة .

قوله : «فقالوا انّها[١٢٦] ايتلاف الأجرام ...» .

ذكر الشيخ مذهبهم فى الشفاء بقوله : «ومنهم من قال ، بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وذلك لانّا نعلم انّ تأليفاً ما، يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان، ولان النفس تأليف ، فلذلك تميل الى المؤلّفات من النغم والارائيح والطعوم وتلتذّ بها ...» . وبطلانه ظاهر، لأنّ الايتلاف لابدّ له من مؤلِّف، ولما سبق وسيأتى ان النفس قبل الطبيعة التى هى الفاعلة فى الاجسام بالايتلاف والإفتراق، فالنفس تكون علّة للايتلاف ، فلو كانت ايتلافاً ، لكان الايتلاف فاعلاً للايتلاف ، الى غير ذلك من المفاسد الشنيعة ، ولهذا جعل بعض الاعلام لكلامهم تأويلاً ، فقال : «واما من قال : ان النفس تأليف . اراد به المؤلِّف بالكسر، لأنّها يؤلف بين عناصر البدن واجزائهما على نسبة وفقيّة فيها احديّة الجمع ، كما فى اوتار العود، أو اراد به المؤلَّف بالفتح ، لان جوهرها من معان وصفات على نسبة معنويّة شريفة ينشأ منهما النسبة الاعتداليّة المزاجيّة فى البدن ، وهذا كأنّها ظلالهما وحكاية عنهما، فان جميع ما يوجد فى العالم الادنى الطبيعى من الصور واشكالها واحوالها، يوجد نظائرها فى العالم الأعلى على وجه اعلى واشرف» انتهى .

قوله : «ان كانت[١٢٧] النفس ايتلاف الأجسام ...» .

هذا متفرع على قولهم : ان التأليف بلا مؤلِّف . فيلزم ان يكون الايتلاف من نفس الأجسام على ما يراه اصحاب الطّبايع والقائلين بالأجزاء من القدماء ، فمع استحالة ذلك وانّه مما فرغنا عن ابطاله فى العلوم الطبيعيّة والالهيّة ، يلزم ان يحدث النفس من لا نفس ، وان الأشياء فى اوائل الايجاد كانت طبيعيّاً . هكذا فى النسخ ، ولعل المراد به

کونهما جماداً بلا شعور وارادة من ذی‌نفس، کما یشعر هذا المعنی ما عطف علیه للبیان، وهو قوله : ولا شرح . لأنّ الشرح والبیان والتعبیر والکشف شأن‌النفس .

قال فی‌القاموس : الشّرح : الکشف، والفتح والفهم، ثمّ طقست علی‌المجهول ، ای: انکشفت وانشرحت بدون مطقس، ای، شارح ، وهی‌النفس ، وهذا ممّا قد ابطل حین ابطال‌البخت والاتفاق .

قوله : «علی ان‌النفس[۱۲۸] تمام‌البدن ...» .

لعلّ صورة‌السؤال علی ان‌المقرر عند افاضل‌الفلاسفة فی تحدیدالنفس والمتّفق علیه بینهم : انّها کمال اول لجسم ذی‌حیاة بالقوّة . وکمال الشیء بمعنی تمام‌الشیء وما به یتم‌الجوهر الذی هوالجسم یجب ان لا یکون جوهراً ، بل یکون مثاله ومن توابع جوهرالشیء ، وتوابع‌الجوهر ینحصر فی‌الأعراض ، فالنفس لا یکون جوهراً والا لزم ان یتمّ الشیء بنفسه. هذا غایة تصحیح‌السؤال .

فالجواب : انّ افاضل‌الفلاسفة کما قالوا : ان‌النفس تمام‌الجسم ، کذلك قالوا : انّ النفس فی‌الجرم انّما هی بمنزلة صورة بها یکون‌الجسم متنفّساً، وذلك لأنّهم شاهدوا اجساماً یصدر عنها آثار لا علی‌وتیرة واحدة من‌غیر ارادة، مثل‌الحس والحرکة والتغذیة والتنمیة، ولیس مبدأ تلك‌الآثار الجسمیّة لأنّها مشترکة، ففی‌الجسم مباد غیرجسمیة، اذ لیست تلك‌المبادی اجساماً ، والا یعادالمحذور ، فمبدأ تلك‌الآثار قوی متعلقة بالأجسام . وقد جرت عادتهم بان یسمّوا القوة التی یصدر عنها الآثار لا علی وتیرة واحدة نفساً ، من حیث کونها مبدءاً لتلك‌الآثار ، ولمّا رأوا للنفس حیثیّات متعدّدة ، سمّوا بحسبها باسام مختلفة :

وهی ــ القوة ، لکونها تقوی علی‌الفعل الذی هوالتحریك وعلی‌الانفعال من‌المحسوس والمعقول .

والثانی ــ الکمال، لأنّه یکمل به‌الجسم نوعاً .

والثالث ــ الصورة لأنّها بالقیاس الی‌المادة تحلّها، ویحصل منهما نوع من‌الانواع صورةٌ، الی ان یبیّن حال‌الصورة . ومن‌البیّن ، ان‌الحیاة فی‌الحیوان صفة ذاتیّة مقومه‌الجسم الحیوان بالمعنی الذی هی مادة لصحّة قولنا : بعض‌الجسم هو جسم حیوان، وکل حیوان حیّ بالذات . ثم ان ماهیّة‌الحیوان مندرجة تحت حقیقة الجسم، والحیاة ذاتیة له، ولیست‌الحیاة بسبب‌الجسمیّة ، والا لکانت الاجسام کلّها حیواناً ،

فهى بواسطة امــر مقـّوم لهذا النوع من‌الجسم ، ومقـّوم النوع الذاتى للجوهر لا محالة جوهر ، فمبدأالحياة فى‌الحيوان صورة جوهريـّة ، وهكذا الكلام فى‌الجسم النامى . واذ قد تحقق ان‌تلك‌الصورة جوهر، وقد بيـّنا انـّه يقال له، الكمال‌ايضاً، واختاروا فى‌تحديد النفس لفظ‌الكمال بوجوه ذكرت فى‌الكتب ، ولئلا يتوهـّم ان‌النفس صورةالبدن مثل مـا يقال للصـّور الطبيعيـّة (الف) والصناعيـّة . وبهذا الوجه اشار صاحب الكتاب الى انـّه، وان كانت‌النفس صورةالجسم، فانـّها ليست بصورة لكل جسم بانـّه جسم، بل هى‌صورة لجسم ذى‌حياة بالقـّوة . ثم اشار الـى رجحان‌الكمال بقوله : وان كانت تامـّاً على هـذه الصفة لم‌يكن من حيـّزالأجــرام ، اى قبيل الصورالطبيعيـّة الجوهــريـّة ، والا لتجـّزت بتجـّزى‌الجسم ، وانقسمت بانقسامه ، وليس‌الأمر فى‌النفس كذلك .

ثم قال : انـّما هى تمامــه اى متمـّمة ومقـّومة للجسم ذى‌الحياة ، فيكــون جوهراً غير جسم، فتصير هذا الذى قلنا الى‌الآن بناءاً على‌التفسير الذى ذكرنا للسؤال .

ويحتمل ان‌يكون المعنى: انّ افاضل‌الفلاسفة اتـّفقوا على‌ان‌النفس تمام‌البدن،وتمام الشىء ليس جوهراً غير ذلك‌الشىء ، فيكون‌النفس من جوهر البدن ، فيكون (ب) جسماً.

(الف) – والحق ان‌النفس صورة للبدن مثل‌الصورة الطبيعيـّة التى تحل فى‌المادة ، بل هى عين‌الصورة الطبيعية ومن‌جهة‌العينيـّة تتحد مع‌المادة وملاك‌الاتحاد عبارة عن‌صحـّة‌الحمل. چون مجـّرد از ماده ، چه مجـّرد عقلانى تامّ‌التجـّرد وچه صورت مجرد برزخى درماده حلول ننمايد و ازباب‌آنكه ذاتاً مترفع ازمــاده است وحالت منتظره ندارد، هيچ امــرى سبب التجاى آن بماده نميشود. واين ازاغلاطست‌كه‌انسان معتقد شود، نفس صورت مجرد صادر ازعقل است كه جهت كسب كمالات عرضى متأخـّر ازجوهر ذات آن بماده ملتجى مى‌شود .

حكما چون بدلائل ملزمه به‌تجـّرد نفس قائل شده‌اند ودر ضمن آنرا ببدن مرتبط ديده‌اند تعلـّق آنرا تدبيرى جهت كسب كمالات ثانويه دانسته‌اند . نفس درابتداى وجود عين مــاده و متحد با بدن است وتجـّرد آن، ازناحيهٔ حركات ذاتيه حاصل شده است – ج ل – .

(ب) – والحق انـّها جسم وصورة حالة فى‌البدن متحدة معه اتحاداً وجودياً باعتبار تقـّومها البدن وجعله‌من‌الأنواع المتحصلة‌الخارجية ومادام‌كونها فى‌الدنيا لايزيل‌عنه جهة‌العينية والاتحاد وهى امر منبـّث على‌القوى الظاهرة ويحصل لها التجرد بعد تماميـّة قــواها المادية ويحصل لها الادراك واستعدادها للادراك وهو مادةالصور العلميـّة المجـّردة والعلم صورة متمـّمة وكمال اول للمادة النفسيـّة

وهذا اقرب، فلا يحتاج الى تجشّم اثبات‌الجوهريّة ، فيكفى بيان كونها ليس كالصور الطبيعيّة والصناعيّة كما قلنا فى آخرالبيان ويؤيّد ذلك :

قوله : «ولو كانت[۱۲۹] النفس تماماً للبدن بانّه بدن ...» .

وانّما اخّرنا هذا الاحتمال مع كونه اقرب لخفّةالمؤنة . وقوله : «انطلاسيا» لفة يونانيّة ، بمعنى التمامية والكمالية .

قوله : «وكذلك[۱۳۰] فعلها فى‌اليقظة اذا رجعت الى ذاتها ...» .

استدلال آخر على كون‌النفس غيرجسم، وهو اعراضها عن‌البدن فى‌النّوم واليقظة. اما فى‌النوم ، فانّها تجول بالجسم من‌الجولان فى‌البلدان التى لم‌يكن تراها ورؤية بعض الامور التى سيكون ولذلك ايضاً اسباب مثل‌صفاءالنفس بحسب اصل‌الفطرة والاكتساب بالرياضات العلميّة والمجاهدات‌الشرعيّة . وكانزعاج النفس وانزجارها بما يكدّرها من‌المولمات والمنفرات الدنيويّة ، قهرت من‌الظاهر، ومثل‌الموت الارادى الذى تكون للاولياء ، ومثل‌النوم الذى هو اخ‌الموت فى كونهما عبارتين عن ترك‌النفس استعمال الحواس فى‌الجملة ، فحينئذٍ اى حين‌الإنحباس والرّكود وارتفاع‌الحجب المانعة بقيت النفس فارغة عن شغل‌الحواس ، وانتهزت‌الفرصة واستعدت للرجوع الى نفسها ، فان كانت ممّن يسير بها الترقى الى ما ابتدأت منه من‌العالم الأعلى الذى هوالمقام العقلى او الى ماهو اسفل منه من عالم‌الملكوت والاخبار بها كما فى‌الرؤيا الصادقة الصعود الى المقام الأعلى من عالم‌الملكوت ، وترى الأشياء التى هناك من‌الوقايع التى لم يوجد بعد ، ثمّ توجد اما على‌النحو الذى رأتها، او بما يعبّر به عنها ، وهى لم تفارق بدنها بالكليّة، بل بما ورد فى اخبار اهل‌بيت العصمة ، عليهم‌السلام، ومن مولانا الصادق عليه‌السلام : ان‌المؤمن اذا نام ، خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الى‌السماء . قيل كيف يخرج ؟ فقال : انّما ترى‌الشمس فى موضعها من‌السماء ، وهى فى موضعها وضوءها وشعاعها فى‌الأرض، وكذلك‌الروح اصلها فى‌البدن وحركتها ممدودة ، وقال عليه‌السلام، مثل‌المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا خرجت‌الجوهرة منه طرح‌الصندوق ولم يعبأبه» .

وقال عليه‌السلام : «انّ الارواح لا تمازج‌البدن ولا تداخله، انّما هى كالكل للبدن محيطة به» .

والبيان التفصيلى بان يتذكّر ، ان‌النوم هو احتباس الروح من‌الظاهر الى‌الباطن ،

والمراد من هذا الروح هو الجوهر البخارى الحار المركّب من صفو الأخلاط، وقد ثبت انّه جوهر سماوى منبعث فى البدن عن النفس، ويفعل به النفس الافعال الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانيّة، وقيل ببساطته وعدم تركّبه من الاستقسات، وانّه خليفة النفس ومتصل بها، وهو مطيّة للقوى النفسانيّة، وهو بوساطة العروق الضوارب ينشر الى ظاهر البدن، وقد تحبس الى الباطن باسباب، مثل طلب الاستراحة لكثرة الحركة، كالاشتغال بالتأثير فى الباطن ليفتح السدد، ولهذا يغلب النوم عند امتلاء المعدة، ومثل ان يكون الروح ناقصاً، فلمّا يفى بالظاهر والباطن جميعاً، فاذا انحبست الروح الى الباطن وركدت الحواسّ بسبب من الأسباب وارتفعت الموانع من عالم الملكوت الذى هو المقام النفسى او الى البرازخ العلويّة من النفوس السماويّة، كل لما يسّر له، فترى النفس بقدر صفائها ومرتبتها من تلك المواطن المختلفة المراتب ما هو الواقع ومطابق نفس الأمر، او ماهو مثال حقيقى له كاللبن للعلم، وهذا الاتصال هو المراد من الحركة الممدوحة المشبّهة باشعّة الشمس باحسن التشبيه فى كلام مولانا الصادق عليه السلام، وقد تقرّر ان كل ما فى هذا العالم، فله صورة حقيقيّة متأصّل فى العالم النفسى، ونور عقلى فى العالم العقلى، وانّ ما عندنا صنم وشبح لما هناك، فقد ترى الشىء بحقيقته، وتارة يرى بامثلته واشباحه، فيحتاج الى التعبير، وان كان الانسان ممّن ليس لنفسه تصلّب من ذينك العالمين النوريين، فاما ان يكون قد تجاوزت من عالم الحس الى عالم الخيال، فيكون سيرها فيما بين الأرض والسماء، وهو الذى لم يتجاوز نظره من ظاهر عالم الملكوت، فقد يكون ما يراه مطابقاً اذا لم يتصرّف المتخيّلة فيه كل التصرف، وقد يكون اضغاث احلام، وذلك حين ما يخترع بدعابة المتخيلة وشيطنتها، وخصوصاً اذا كانت النفس ضعيفة ومنغمرة فى شهوات الدنيا وخيالاتها التى هى اباطيل كلّها، فيرى ما يناسب حالها، ولم يصل الى ذاتها فضلاً عمّا فوقها.

اذا عرفت هذا من سبب اطلاع النفس بالمغيبات فى النوم لأجل ركود الحواس وارتفاع الموانع ورجوع النفس الى ذاتها والى الجواهر العقليّة والحقايق الملكوتيّة، فاعلم انّ ذلك ممّا يمكن لبعض النفوس فى اليقظة بسببين.

احدهما - قوّة النفس الشريفة بحسب فطرتها او اكتسابها بالرياضات العلميّة والعمليّة بحيث لا يشغلها جانب عن جانب، بل تسع قوّتها للنظر الى كل جانب من العلو والسفل، ومرتبة الغيب والشهادة، كما يرى من بعض النفوس القويّة الاشتغال بعدة

امور، فیکتسب ویتکلّم ویسمع ویشمّ ویری، فمثل هذه‌النفوس یجوز ان یرجع الی ذاتها ویطّلع علی عالم الغیب فی‌الیقظة فیظهر لها الامورالغیبیّة ، لکن ورد انّها یکون کالبرق‌الخاطف، وقدیکون بطریق‌المحاکاة فیکون وحیاً باقسامه، وقدیتّفق ذلک للاولیاء والنفوس‌المرتاضة‌السعیدة .

والسبب‌الثانی- یکون من‌انحراف مزاج‌کغلبة‌الیبوسة والحرارة وقلّة‌الروح‌البخاری وغلبة‌السوداء وغیر ذلک، کما یوجد فی‌امثال‌المجانین والمصروعین والکهنة ، فیحدثون بما سیکون، ولیس ذلک بکمال ولا یتعلق به‌المقال .

فذلک حاصل‌الاستدلال. ثم ان‌الجرمیین قالوا : انّ المتّفق‌علیه فی تحدید النفس ، انّهاکمال اول لجسم‌طبیعی آلیّ ذی‌حیاة بالقوّة. وقد عبّروا عن‌هذاالمعنی بانطلاسیا فی‌الیونیانیة، وعنوا بذلک انها تمام‌البدن، ای مایصیر به‌الجسم‌نوعاً حقیقیّاً مخصوصاً، اذالکمال والتمام یستعملان بمعنی واحد .

ثمّ ان‌التمام للشیء انّما یکون من سنخ ذلک‌الشیء وکالجزء منه، لانّ المراد انّ بالشیء وکماله یتم نوع من‌الجسم فیصیر واحداً من‌انواع‌الجسم فان لم‌یکن جسماً فلا اقلّ من ان‌یکون (الف) جزء للجسم فلا یکون مجرداً .

وصورة‌الجواب انّ هؤلاء الأفاضل قالوا: ان‌النفس بالنسبة الی‌الجسم بمنزلة‌الصورة للهیولی فی ان بها یصیرالجسم متنفّساً یکمل بها ویتمّ بها ، کما ان‌الهیولی تصیر بالصورة جسماً ، وانّما جسّم التشبیه باعتبارالتمامیّة والکمالیّة ، ولا یلزم من ذلک کون‌النفس کمالاً لکل‌جسم، کما ان‌الصورة کمال لکل جسم، ولا انّه یلزم ان‌یکون للجسم بما هو جسم، کما ان‌الصورة کذلک. بل‌النفس کمال وصورة للجسم ذی‌حیاة بالقوّة ، فلا یکون جزءاً للجسم ، بل‌جزءالجسم کذا ، ولا یلزم ان‌یکون جزءاً للجسم بما هو جسم ، حتی یکون جسماً او جزءاً للجسم بما هو جسم، بل بما هو ذونفس. ولا یفهم من کون الشیء کمالاً - الا انّه بوجوده یصیرالشیء نوعاً تامّاً، ولا یفهم بعد انّه جوهر اوعرض

(الف) - والحق مع هؤلاء الأفاضل، لأن جهة نفسیّة‌النفس غیرمتجردة عن‌المادة بل متحدة معها والتجرّد غیر حاصل لها من جهة اتحادها مع‌المادة‌البدنیة بل‌الجهة التی متحدة مع‌المادة مادة رجوعها الی‌الآخرة . نفس بهمان اندازه که بمقام تروحن وتجرّد میرسد بآخرت وملکوت رجوع می‌کند وتجرّد، اعم ازبرزخی، وتام ازدرجات آخرت وملکوتست نه ازمراتب دنیا وشهر دیجورمزاج وطبیعت .

او غير ذلك، بل يحتاج اثبات كل من ذلك الى دليل، فان الكمال قد يكون جوهراً، وقد يكون عرضاً ، والجوهر قد يكون مادياً ، وقد يكون مجرداً .

وقول صاحب الكتاب : «وذلك انّها لو كانت صورة للجسم ...» بيان واضح ، ولمّا ابطل ذلك بيّن معنى التمام ، بان النفس متمّمة للجسم ، اى مفيدة للجسم امراً به، يتمّ نوعاً ، وبه يصير ذا حسٍّ وعقل، وهذا المعنى يشعر بأنّها معرّاة عن الجسميّة ، لأنّ ذلك يدلّ على ان فعلها فى المادة بتوسّط امر يفيض منها الى تلك المادة ، وكل ماكان فعلها باستخدام قوّة اخرى متوسطة ، تكون تلك الصورة اعلى مرتبة من تلك المادة، فكان تلك الصورة مرتفعة الذات عن المادة كمالا يخفى .

وقوله : «ثم يقول : ان[۱۳۱] كانت النفس صورة لازمة ...» .

بيان آخر لكون النفس ليست كالصور الطبيعيّة ، بأنّ الصورة الطبيعيّة لا تفارق المادة من وجه، والنفس انّما تفارق البدن ، فليست صورة طبيعيّة لازمة ، وذلك لما بيّنا من حقيقة النوم (الف) وانّه مفارقة ما النفس من البدن فيجول فى البلدان ويتحرك فى اماكن لم ترها، ثم اذا رأتها طابقت ما رأتها فى المنام، وكذلك رجوع ارباب الرياضات الى انفسهم بحيث يكونون من ابدانهم، ويرتقوا الى عالم القدس، ويروا ما فيها من الانوار والعلوم والأسرار ، سيّما فى الآوقات التى يسكن الحواس عن افاعيلها ، ويعطل قواها، ولو كانت مثل الصورة الطبيعيّة لما فارقت البدن فى النوم ، ولا فى اليقظة .

قوله : «وتعرف[۱۳۲] الآثار التى يقبل الحواس ...» .

بيان آخر لكون النفوس غير الحواس، والبيان الاول انّ للنفس افعالاً واحوالاً مبائناً للحواس ويدرك الشىء الغير الحاضرة عنده ، والحواس لا يدرك بالمقابلة والمباشرة والحضور . وايضاً يعرف النفس الآثار التى يقبلها الحواس وتدركها بالقبول والانفعال

(الف) — ماهو المتقوم للمادة البدنية باعتبار كون تعلقها وتقومها له تعلّقاً طبيعياً غير اختيارى لا يفارق البدن اصلاً ، وما هو يفارق البدن درجة اعلى من الصورة الحالّة .

چون نفس بعد ازاشتداد وقبول تجرّد، داراى مراتبى ازوجودست كه مرتبهٔ اعلاى آن در حالت يقظه وبيدارى نيز ازبدن مفارق است .

وان لهذا البحث صدراً وذيلاً طويلاً ، وان شئت تفصيل هذا البحث فراجع الى ما حققه صدر الحكماء وقد فصلنا البحث فيما الفناء فى المعاد .

والمعرفة والتميز فعل، فهی غيرالحواس .

ثمّ يفرع على ذلك بانّه ليستالنفس صورة طبيعيّة للبدن مزاجاً اوغيره لما خالف البدن فی شهواته وكثير من حركاته، ولما يجاذب مقتضیالنفس ومقتضیالطبيعة عند الرعشة .

وهذا يقرب ممّا قاله الشيخ فیالاشارات : «انالحيوان متحرك لشیء عن مزاجه الذی يمانعه كثيراً حال حركته من جهة حركته، بل فی نفسه حركته ...» انتهی

وبأنالقوی البدنيّة لا يزيد علیالحسايس ، فلو كانتالنفس من هذهالطبيعة ، لم يكن الانسان ذا فكر وعلم ورويّة ، بل ذا حسايس فقط .

ويمكن ان يشير بذلك الیالدليل المشهور فی تجرّدالنفس من : انّ ادراكالمعقول لا يكون الا منالمجرّد ، ومحلالمعقولات لا يكون الا (الف) مجرّداً .

قوله : «فمن اجل[١٣٣] ذلك اضطرّوا .. الیالاقرار[١٣٤]» .

يعنی : انالجرميّين لما راوا ، انالمعرفة والعقل لا يتأتی منالجسم ولا منالقوی الجسمانيّة وانالرجوع الیاللذات فیاليقظة والجولان فیالبلدان فیالنوم لا يكون من القویالبدنيّة ، اضطرّوا الیالقول بنفس اخری غيرالأنفس البدنيّة ، وعقل آخر ای قوّة عقلية لتلكالنفس النباتية ، او عقل آخر مدبّر لهذهالنفس ، ولعلهم صاروا الی وجودالأنفس الثلاثة للانسان كما نقل سابقاً عن اكثرالحكماء الظاهريّة ، ولم يصلوا الی جامعيّةالنفس للدرجات الثلاثة ، وانالفعل كلّه للنفس، وانّما النسبة الی الآلة محض الاعتبار لا الحقيقة .

ثمّ قال : واما نحن ای اهلالحق ، فلا نری الا نفساً واحدة هو تلكالنفس المجرّدة المسماة بالناطقةالمدبرة للبدنتدبيراً ــ طبيعياً نباتياً حيوانياً انسانياً بقوة واحدة (ب) هی ذاتها البسيطة،وهی التی قالت الفلاسفة الأفاضل ، انّها انطلاسيا البدن بطريق

(الف) ــ بل اولی بان تكون مجرداً ، ومن هذهالناحية يقيمالبرهان علی اثبات فوقالتجرد للنفسالعاقلة .

(ب) ــ نفس متعلق بهبدن باعتباری متعدد وبلحاظی واحد است وحصول تعدد از ناحية حركت و وحدت بلحاظ وجود جمعی صاحب درجات است ، كالعالم الذی خلقه الله وجعلالنفس ←

الاضافة، ای انّها صورة تمامیّة بنوع آخر، وان یکون غیر المعنی الذی فهمه الجرمیّون، اعنی انّه لیست بتمام کالتمام الطبیعی المفعول به. ای لیس کالصورة الطبیعیّة التی من وجه معلولة للمادة، وان کانت تماماً للمادة، بل انّما هی ای النفس تمام ای فاعل لتمامیة المادة، بأن یفید البدن ما یتمّ به شئونه من التغذیة والتنمیة والحس والحرکة والقوّة الفکریّة، کل ذلک للبدن من قبل النفس، بخلاف الصور الطبیعیّة. وبهذا المعنی قالت الأفاضل: انّها انطلاسیا وتمام البدن الطبیعی الآلی ذی النفس والقوة الفکریّة. فتبصر-

اقول: حال هؤلاء الجرمیّین مثل ما فی اخبار اهل البیت «علیهم السلام» من انّ قوماً فیما مضی انکروا البعث والیوم الآخر واحوال القیامة، فسلّط الله علیهم الرؤیا بدعاء احد من الأنبیاء، علیهم السلام، فلمّا رأوا الرؤیا، آمنوا بالنشأة الأخری. وذلک لانّ بحقیقة النفس ودرجاتها یتحقق عالم الآخرة، ولذلک قال تعالی یوم القیامة: «انّا نسیناکم (الف) کما نسیتم انفسکم» وذلک طائفة لم یعرفوا انفسهم ما داموا فی الدنیا. وبالجملة، ففی علم النفس علم المبدأ والمعاد، «اعرف نفسک یا انسان تعرف ربّک» الی هنا تمّ بیان المیمر الثالث بعون الله تعالی.

→

مرآة له. همانطوری که باعتباری عقول ونفوس درطول وجود باعتباری واحدند، چون همه درسلک وجودی واحد قرار دارند ومتکثّرند باعتبار حدود حاصلهٔ ازمراتب تجلیات وتحقق حدود متعدد بعدد عقول ازناحیهٔ جهات عدمیّه لازمهٔ تنزل فیض وعروض تکثّر ماهوی درمراتب ومظاهر وجود.

مادهٔ منوی بعد از طی درجات معدنی وارد عالم نبات میشود وازاین عالم بعالم حیوان وبعد از طیّ درجات حیوانی، انسان میشود، لذا ازهرمرتبهٔی حدی ونفسی منتزع میشود واین نفوس سه گانه درسلک وجود واحد که نفس ناطقه باشد قرار دارند لاشتمال العالی واحاطته بالسافل والنازل وهرمرتبهٔ آثار خاص دارد.

(الف) -ولذلک یقول الله یوم القیامة علی ما رواه عن النبی -- صلوات الله علیه - ان الله یقول للأشقیاء: انا نسیناکم کما نسیتم انفسکم -. وانما قال سلّط الله علیهم النوم، لأن عروض النوم للانسان امر طبیعی ولکن تسلّط النوم علیهم، لأن تتوجه نفوسهم الی النشأة الباقیة - فتأمّل -.

قوله : «فیری[135] حسنه وبهائه ...» .

وذلك لانّ كل حسن وبهاء فانّما يظهر من النفس فی هذا العالم ، وكل ما فی النفس العقليّة فهو انّما يفيض عليها من العقل الذی هو سرّها وباطنها، ويترقی من ذلك الی انّ ما فی العقل من الانوار ، فهو انّما يفيض عليه مما فوقه الذی هو نور الانوار العقليّة والحسية ومبدأ المبادی ومنتهی العلل .

قوله : «احدهما ملازم الآخر[136] ...» وفی بعض النسخ ملازم الآخر ، او ملازم للآخر ، والمراد واحد . ذلك لان الظاهر لا يكون الا بالباطن الذی هو ملكوته ، ولكل باطن ظهور وتجلی ،وهذا هو الايمان بالغيب رداً، علی من اعتقد انّ عالم الوجود هو المحسوس فقط؛ وكل ما هو موجود فهو محسوس، والانبياء عليهم السلام والحكماء انّما امروا، ليرشدوا الناس الی الايمان بالغيب، ليهتدوا بذلك الی الله عالم الغيب والشهادة ومن له الخلق والامر.

قوله[137] : «يشبهان حجرين ذوی قدر ...» .

وجه التشبيه بالحجر ، هو كونهما بحيث لايكون لهما فی انفسهما ومن ذاتهما شیء من الخيرات والفضائل والحسن والبهاء الظاهر فيهما الا محض قبول ظهور الانوار الالوهيّة ، والتهيّؤ الذاتی لتجلّی حقايق الكمالات الربوبيّة فيهما، كلاهما تشتركان فی الجمود علی القوة القابلة للفيض، والتهيّؤ الذاتی، لأن هما مكونا مجالی الانوار القدسية ومرآئی للصور الاسمائيّة والصفاتيّة، الا انّ احدهما فی كمال القوّة القربية من الظهور بحيث يكاد زيت قابليته يضیء ، ولو لم تمسسه نار من المبدأ، والآخر ليس بتلك المثابة، بل يحتاج مع تلك القابليّة الذاتيّة ، بورود استعدادات وتحريكات وانتقالات ، الی ان يظهر فيه اثر من تلك الآثار ، ونور من هذه الانوار، وعبّر عن الاول بالحجر المنهدم ، وهو

قوله (س ۷) : لان الظاهر الخ. نفی مجرّدات غيبی معتقد كثيری از مدعيان معرفت از علمای اسلام است، غير از طائفهٔ شيعه كه بملاحظهٔ متابعت از محققان اهل بيت ، اميرمؤمنان ، وفرزندان او عليهم السلام از بطن

←

الذى من صفاء قابليّته يهتدام بسند وكيفية يمكن ان ينقش فيها كل ما يراد تصويره فيه لفرط قابليّته وصفاء جوهره الذاتى من دون ان يتحوّل من حال الى حال، او ينحتّ منه شيء، او يلزمه حركة او استعداد غير قوّته الذاتية، بخلاف الآخر. هكذا ينبغى ان يفهم.

قوله: «وانّما فضّل[١٣٨] ...» بالضاد المعجمة، اى فضيلة احد الحجرين ليس بالحجريّة، لانّهما فيها سواء، بل بقوة القابلية، وصفاء الجبلّيّة وضعف ذلك.

قوله[١٣٩]: «وهذه الصورة التى احدثتها الصناعة ...».

اراد ان يبيّن ان الصور الحسنة التى فى عالم الطبيعة، انّما هى اثر لما فى خيال الصانع والقوة المتخيلة التى شأنها الترتيب والتفصيل، وهذه التى فى الصانع اى قوّتها المتخيّلة، انّما هى اثر لما فى الصناعة، اى القوة العقليّة والعلم الاجمالى، فأصل الصور هى التى فى العقل، وهى اشرف وافضل ممّا فى الصانع فى قوّته الخيالية، والتى من الطبيعة اقلّ حسناً، واضعف مما فى الصانع، والصورة العقلية لم تتحرّك من موضعها العقلى، فصارت فى الحجر الذى هو الطبيعيّة، بل يأتى فى الحجر صورة اخرى هى مثال وصنم لما فى قوة الصانع، والتى فى الصانع مثال لما فى القوّة العقليّة. هذا من مراتب النفس وقس عليه ما فى الوجود من ان كل ما فى عالم الطبيعة فهو اثر وصنم لما فى عالم النفس المسمّى عند بعض بعالم المثال والخيال المنفصل، وكل ما فى عالم النفسى فهو مثال وشبح لما فى العالم العقلى، وكل ما بعدت عن المادة كانت احسن وافضل، وكلّما قربت منها يظهر ضعفها وقل حسنها، وذلك ان المراتب المذكورة كمرايا متحاذية، يكون ينتقل الصورة من واحدة الى اخرى، وكلّما تعددت الحوامل قل حسن الصورة وضعف صدقها، اى ضعف فى ان يحاكى الصورة الأصلية، كما هو الواقع، فلا يكون صادقة حقّاً، بل من وجه.

قوله: «وذلك انّها[١٤٠] ان كانت صورة صناعيّة ...».

هذا هو الذى قلنا من ان التمثيل وقع اولاً فى الصناعة الظاهرة من التجارة والكتابة وغيرها، فانّما كانت تلك الصورة الصناعيّة اثر لما فى عقل الصانع بالترتيب الذى قلنا، وكذا الصورة التى من الطبيعة فانّما كانت ايضاً حاصلة من الصورة العقلية نازلة فى المراتب

←

صديقة كبرى روحى لها الفداء ازاين قبيل ازاغلاط مصون مانده‌اند.

المتحاذية ، فالصناعة انّما يأخذ من الطبيعة ، والطبيعة مثال لما فى العقل ، والصورة المعمولة فى الصناعة مأخوذة من علم الصانع ، فكل متأخّر اضعف من المتقدم ، فالعقليّة افضل من الطبيعة ، وهى افضل ممّا فى علم الصانع : حيث اخذ جميع الصناعات من عالم الطبيعة ، وما فى علم الصانع افضل من الصورة المصنوعة من الحديد والخشب وغيرهما مثلاً .

قوله : «ونقول : ان الصناعة[١٤١] اذا ارادت ...» .

يريد ان يبيّن ان الصناعة وان اخذت من الطبيعة ، لكن للطبيعة ظاهر وباطن ، فكلما جهدت الصناعة ان تنظر الى باطن الطبيعة والفضائل والكمالات التى احتفّت فيه ، فهو احسن وافضل ، بل ربما كان الشىء الذى يريد الصناعة ان يأخذ رسمه ومثاله ، وجهدته الصناعة عمّا كان ينبغى عليه ذلك الشىء ناقصاً اوقبيحاً ، فيتمّ الصناعة نقصانه ويجعله حسناً على نحو ما ينبغى . وذلك لما جعل الله تعالى فى الصناعة اى فى عقل الصانع من حسن هذا الشىء وجماله الفائق ، فيظهر الصناعة بما فى عقله من حسن هذا الشىء وجماله ، وان كان وجود ذلك الشىء بحسب الظاهر لم يكن عليه ، وسيأتى تحقيق ذلك فى ذكر المرء الفاضل القبيح الظاهر . فتبصّر .

ثمّ رجع فى بيان المطلب الاول ، وهو ان ينظر الصانع الى باطن الطبيعة والكمالات المحتفية ، وحكى فى ذلك صنعة ــ فيدارس ــ الصانع امّا صنع هيكل المشترى ، ترقّى وصعد من المحسوس الى ملكوت الطبيعة ، فصوّر المشترى بحيث لو فرض ان المشترى اراد ان يتصور بكمالاته وفضائله وما يترتب عليه من الحسن والبهاء ، لكان بهذه الصورة .

قوله : «ونحن[١٤٢] ذاكرون ...» .

يريد ان يبيّن ظهور الحسن والبهاء والفضائل والكمالات فى عالم الطبيعة ، بحيث بصير العقل تائهة حائرة ، ويضطرم بسببها نار الحروب من اليونانيين وغيرهم ما بقى الزمان وظهر الحسن فى مجاليه من نوع الانسان فى الأنثى وغيرها ، حتى الحيوانات لمن تأمّلها ، فسبحان من جميل ما اجمله ومما يشاهد فى هذه الأزمنة وما يحكى فى السوالف من حكايات «سلامان وابسال» و«ليلى ومجنون» و«خسرو وشيرين» و«عذرا و وامق» وغير ذلك ممّا هو مشهور وينتهى الى ان يظهر الفتن والخصومات ، وتشتعل نائرة العداوة من الحسن الذى يظهر فى افراد البشر ، وانّما هو ذرة من تلك الأنوار العقليّة ، وليس ذلك الا التأليف والتخطيط وتناسب الأجزاء ، بحيث ان لكل جزء حقيقةً عقليّةً ، وكمالاً

قدسیّاً ، واشارة روحانیّة ، وکذا جمال الروحانیین وحسنهم حیث ارادوا ان یترای‌ء لأحد کل ذلك انّما هو اثر لما هو فوقه من الفواعل، لما قلنا : ان کل ما فی الطبیعة فانّما هو اثر ومثال لما فی عالم فوقها، فالصورة المصنوعة والصورة الطبیعیّة وان کانت حسنة، لکنّها محفوفة بالف غواشی وکدورات ونقصانات من قبل المواد ، فکیف بحسن الصورة التی تقدس عن الهیولی ، وهی التی فی الفواعل العالیة ، فما احسنها وما ابهاها . وفی المثنوی المعنوی :

هرکس ازعشق کاوخی، سینه‌چاك	آن کلوخ ازحسن گشته جرعه‌ناك
باده خاك آلودتان مجنون کند	صاف اگرباشد ندانم چون کند

قوله : «والدلیل[۱۴۳] علی ذلك ...» .

ای علی ان الحسن والجمال کما لیس من قبل الدم الذی هو المادة القریبة الحاملة للحسن ، ولا المادة مطلقا ، ولا الجثّة ایضاً ، بل هو معنی یفیض من المبدأ فی محل قابل، لذلك یحاك اثراً من آثار ما فی العالم الذی فوقه، فذلك الحسن من قبل ذات الصورة حیث کانت مثالاً لما فی العالم الأعلی. وذکر وجهین :

الاول، انّ کبر الجثّة وصغرها اذا کانت محلاً للصورة الواحدة ومظهراً للحسن والجمال ، لا تفاوت فی نظر النفس الی ذلك ولو کانت من جهة الجثّة لکانت کلّما عظمت کانت احسن، والنظر الیها اکثروا میل .

والثانی، ان الحسن والجمال انّما ینال من جهة البصر ، والبصر لا ینال الجثّة ، فالحسن والجمال انّما هو للصورة، وذلك ظاهر .

فقوله : «ان الشیء[۱۴۴] مادام خارجاً منّا، فلسنا نراه ...» .

یدلّ علی ان الابصار لیس بان یأتی الصورة الخارجة الی المدرك، وذلك ظاهر، ولا بأن ینطبع مثل صورته فی الرطوبة الجلیدیّة التی تشبه البرود الجمد، کما ینطبع فی المرآة، لأنّه یستلزم ان یکون المرئی ذلك الشبح دون الصورة الخارجة . والإعتذار بالعلم لا یجدی نفعاً ، لأن الکلام فیه ایضاً کما فیما نحن فیه ، وقد بیّنا فی غیر هذه الطور حقیقة ذلك ، فهو کما قال: واذا صار الشیء فینا ، رایناه وعرفناه ، فلابدّ ان ینظر فی صیرورة ذلك الشیء فی المدارك من طریق البصر، کما هو صریح قول ارسطو هنا. ومن الممتنع انتقال المنطبعات ، ولا معنی لادراك الشبح المماثل ، اذ من البدیهی ان الابصار انّما هو للنفس

صورةالشیء الخارجی، لا الشبح، واذ لیس هناك دخول شیء ولا خروج‌شیء فی‌النفس، ولا من‌النفس، ومن‌البیّن انّ فی‌حالة الابصار حدث امر لم‌یکن قبله، فحکم شیخ‌الاشراق بانّه یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی‌المبصر، فتدرکه‌النفس مشاهدة جلیّة عند مقابلةالمستنار القصدالباصر الذی فیه رطوبةصقیلة مع وجودالشرائط وارتفاع‌الموانع.

وذهب‌الاستاد صدرالمتألّهین، ان‌الابصار بانشاء صورة مماثلة للمبصر بقدرةالله من عالم‌الملکوت النفسانی مجرّدة عن‌المادةالخارجیّة حاضرة عندالنفس المدرکة قائمة بها قیام‌الفعل بفاعله، بل الادراك مطلقا عنده انّما یحصل بان یفیض من‌الواهب صورة اخری نوریّة ادراکیّة یحصل بها الادراك والشعور، فهی‌الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل، کما فی‌العقل والمعقول، واما وجود صورة فی مادة فلا حس ولا محسوس.

اقول: ویقرب منه قول ارسطو هناك حیث قال: «ولا یمنع کبرالجثّة صورته ان تصل الینا من تلقاء ابصارنا، ولا صغرالجثّة، وذلك ان‌الصورة اذا حاذت‌البصر، حدثت الصورة التی صارت فیه وصغرها» انتهی.

وفی بعض‌النسخ جاءت الی‌البصر بالهمزه، وکانّه تصحیف، ولکن مبناه علی‌الانطباع اظهر، حیث‌قال: حدثت فی‌البصر. اللهم الا ان‌یقال لاشكّ فی‌انطباع‌الجلیدیّة بالصورة، لکن هل هی مناط الإبصار ام لا؟ فذلك محل نظر.

وقد عرفت طریقة اهل‌الحق فی ذلك فی سوابق‌الکلمات.

قوله: «ویقول[۱۴۵] ان‌الفاعل ...».

یرید ان یبیّن ایضاً ان‌الفعل عبارة عن ابراز ما فی باطن‌الفاعل من‌الحسن والقبح وغیر ذلك، وهذا هوالمراد بما فی التنزیل الآسمانی «کل یعمل علی شاکلته» فقسّم الفواعل علی ثلاثة، واماّ کان‌الحسن والزینة والجمال الظاهری الذی ذکر نبذاً منها فی سایرالأکوان من اثرالطبیعة، فلا ریب انّ ذلك فی‌الطبیعة احسن وافضل وابهی واجمل، لکن لیس یقدر کل احد ان‌ینظر الی باطن‌الشیء، فجمدوا علی‌الظاهر، ولم یطلبوا البواطن والسرائر، فلو حرصوا علی رؤیةالبواطن، لرفضوا الخارج الظاهر، وعدوه حقیراً من اعجاب منه. قال المولوی:

تو نقش نقشبندان را چه دانی	تو نقش صورت جان را چه دانی
تو نامی کرده‌ای این را و آن را	ازاین نگذشته‌ای آن را چه دانی

قوله[١٤٦] : «والدليل على ان باطن الشىء احسن وافضل من خارجه الحركة ...» .

المراد بالحركة هنا الطلب والشروع الباطنى اوجدان الشىء ، فانّها يبدو، اى يظهر الشوق اولاً من الباطن لطلب ما رأى فى الظاهر من الشىء المتصل الى باطنه، فيبتدى من الباطن وينتهى الى الباطن ايضاً ، مثل ان رأى مرئيّاً ممّا يرى صورته ومثاله الظاهر ، فيترك النظر فى الصورة الظاهرة ، ويتحرّك لطلب معرفة المصور الذى هو باطن الصورة، اذ الصورة اثر لما فى باطن المصور ، فالمحرك للطلب هو المصوّر . واما الصورة الظاهرة فليست هى المحركة، بل السبب الباعث عليه؛ لأنّ الباطن لا يقع تحت الإبصار حتى يكون هو الواسطة ، لكن بعد رؤية الظاهر يصير الباطن محرّكاً ومهيّجاً للطلب ، فالحركة انّما يظهر من الباطن وينتهى الى الباطن الذى هو الطبيعة ، فحيث كانت الحركة فهناك الطبيعة؛ وحيث كانت الطبيعة فهناك الفعل الشريف، وحيث كان الفعل الشريف، فهناك اصل الحسن والجمال ، ومن ترقى بهذا المسلك الى ما فوق الطبيعة ومنه الى ماهو اعلى منه، راى ، مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر .

قوله : «ونقول انّا قد[١٤٧] نجد ...» .

غرضه انّ ظهور الحسن لا يختصّ فى الاجرام، بل يكون فى الاعراض خصوصاً فى التعليميّات والصور التى يختلقها الرجل المزوق -- على اسم الفاعل من التزويق وهو التحسين والتزيين فى السيماء والشكل والكلام والحركات والسكنات -- ومثل الصور الحسنة من الكمالات المحمودة والصفات النفسانيّة فى المرء الصالح من الحلم والوقار وسلامة النفس وغير ذلك .

قوله : «فانّك[١٤٨] ربما رأيت المرء اثيماً ...» .

دليل على ما قلنا من ان الحسن قد ظهر فى نفسه ظهوراً تامّاً ، مع كون ظاهره قبيحاً مشوّهاً . قال الشيخ الرئيس فى تعليقه على هذا المقام: «اورد ضرباً من التقريب للحسن الباطن ليس على سبيل القياس ، بل على سبيل المشاهدة التى ليس يتيسّر كل اهاه بل انّما يتيسّرها صاحب النفس يقيناً له هذا العالم المستحيل وخساسة مبلغ شهواته والإعراض عن الغضب والطمع ، وغير ذلك. وانّ جميع ذلك دون الذى يستحق الإعتكاف عليه، فاذا زكّى نفسه، وطرح عنها هذه الأغشية ورافها وهذّبها ، اعدّها لقبول الفيض العلوى ، فرأى اول شىء حسن نفسه فى مرتبتها واعتلائها وعافها عمّا يعدّ غيرها ،

وصار اليها من الله تعالى نور يصرفها عن كل شيء وحقّر عندها كل شيء حسن، فابتهج واغتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورحم ذو وهوة الملكوت المردودين فى لا شيء المشاعرين عليه بنيانهم فى ذلك التخبّط، اذ صاروا الى البوار، وصلّ عنهم ماكانوا يطلبون، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غمّ وخوف وحسد وهمّ ورغبة وشغل فى شغل، وذلك بهجة ونور يأتى من عندالله بتوسط العقل، ليس يهتدى اليه الفكر والقياس الا من جهة الايثار . واما من جهة خاص ماهيّة وكيفية، فانّما يدلّ عليه المشاهدة الا من استعدّ لها بصحّة مزاج البدن، كما انّ من لم يذق الحلو فيصدّق بانّه لذيذ بضرب من القياس أو الشهادة، ولا ينال خاصية الالتذاذ به الا بالطعم ان كان مستعداً بصحّة مزاج البدن، فان كان هناك آفة لم يلتذّ بها ايضاً ، ووجدت المعاهدة مخالفة لما كان وقع به التصديق السالف» انتهى .

قوله[۱۴۹] : «وانّما يحسن الحق هو الكائن فى باطن الشيء» .

لمّا بيّن ظهور الحسن فى ظواهر الاجرام وغيرها، وترقى من ذلك الى حسن النفس فى كمالاته وصفاته الحسنة، وقد سبق ان الظاهر عنوان الباطن، وانّ ذلك اثر من آثار الحسن الباطن، اراد التوصية والترغيب لطلب الانوار الباطنة والشوق الى الحسن والجمال والبهاء فى الامور الملكوتيّة لان ما فى الظاهر انّما يبيد ويهلك بخلاف ما هناك «ما عندكم ينفد وما عندالله باق» لكن اكثر الناس جمدوا على الظاهر ، ولم يطلبوا ما فوق الحواس، بل انكروه الا القليل ممن سبقت لهم العناية، واكتحلوا بانوار الهداية، وقادهم التوفيق الى الفحص عن دقايق الأمور، والغوض فى ابحار النّور، فبشّرهم ربّهم بسرور فوق سرور، وهم الذين ارادهم ارسطو فى مخاطبات هذا الكتاب، واظهار اسرار المبدأ والمآب فهو كما قلنا فلسفة خاصّة يحتاج فهمها الى فطرة ثانية والله المعين .

قوله[۱۵۰] : «انّا نجد فى الاجسام صوراً حسنة ...» .

كأنّه نتيجة لما سلف من الأقوال تأكيداً او تشييداً للطريق الموصل الى حسن الباطن الذى فى النفس من تصفية الباطن وتهذيب الاخلاق وتخليه من مذام العقايد ومساوى الأخلاق وتحليه بالاعمال الشرعيّة الناموسيّة والصفات المحمودة الشبيهة بذلك بالامور العالية، فيستعدّ لأن يفيض عليه من النور الاول ما يبصر بها الانوار والحسن والبهاء الكائنة فى النفس ومنها الى المرتبة العقليّة ومشاهدة جمال الحق والنور والبهاء المطلق والحسن الفائق والجمال الذى فوق كل حسن وجمال ومبدأ كل بهاء وكمال، كما قيل :

وكل الى ذلك‌الجمال يشير .

قوله[۱۵۱] : «والنورالأول ...» .

قال الشيخ‌الرئيس : «انمَّا اشار الى‌النور الاول الذى يسنح على‌النفوس‌الزكيَّة من نورالحق، قال ان‌النور الحق الاول جلَّت عظمته ليس نوراً على انَّه نور فى‌شىء، فيصل الى ما يصل اليه ذلك‌الشىء ، ويكون وصول ذلك‌الشىء وسبب وصوله، وايضاً ليس هو نوراً بصفة من‌صفاته حتى يكون هوشىء ليس له‌النور فى‌هويَّته، بل فى‌شىء من صفاته، بل هويَّته نور من حيث هو هويته ، وذلك ان‌الشىء من حيث هو واجب‌الوجود هو ذات الحق الاول، وهوالجمال والكمال، والرتبيَّة والبعد عن‌المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وما يسنح به وجودالشىء وينزل ويسفل ، واذا كان‌الشىء نوراً بذاته ليس لغيره، جازان يصل الى كل شىء من طريق كل شىء ، فانَّه ساطع على كل شىء ، سار عنه الى كل شىء ، لكن هويّات الاشياء يقتضى ترتيباً خاصّاً فى‌النيل لا اسبب هويَّته واحتجابها فهوالمتجلى بكل شىء» انتهى كلامه .

اقول : فى قول‌المترجم : لأنَّه ليست فيه صفة البتة ، اشارة الى ماهو المبرهن عند اهل‌المعرفة الايمانيَّة من‌انَّه ليس فى‌مرتبةالهويَّةالمحضة اسم ولارسم ولا وصف ولا نعت، وانَّه كلما يفعل فعلاً ، كان ذلك مظهراً لصفة من صفاته ، لا انَّه فعل بتلك الصفة التى فى ذاته، فانَّه تعالى غنى بذاته عمَّا سواه مطلقاً .

قوله[۱۵۲] : «فلذلك صار فاعلاً اولاً ...» .

يشير الى ان‌المبدأ الاول هوالواحدالمبسوط الذى ليس فيه كثرة لا فى ذاته ولا فى جهة وحيثيَّة ولا بوجه من‌الوجوه، وكذلك ينبغى ان‌يكون، والا لم‌يكن اولاً ، وذلك ايضاً ليس باوليَّة قائمة به، بل اوليَّة بنفسه، كما انَّ فاعليته بنفس هويَّته .

قوله : «واما الفاعل الاول ...» .

قال الشيخ‌الرئيس : «ان‌كانت فاعليَّته لا بذاته بل بصفة فيه، ليس مبدؤها من‌ذاته، على ان‌يكون الصفة لازمة لذاته من‌ذاتها، وكان ما يلزم عن ذاته بسبب تلك‌الصفة يكون مبدؤها الأول ، فانَّه لا باعتبار تلك‌الصفة لكانت‌الصفة التى له‌الشىء بها يفعل ليست من ذاته، بل من غيره، فصارت فاعليَّته من غيره، فلم‌يكن فاعليَّة الاول .

ونقول : ان‌المبدأ الاول عزَّت قدرته، اما ان لا يكون له صفة البتَّة ، بل يكون ذاتاً مجرَّدة عن صفات ان امكن ذلك، واما ان‌يكون صفة معلولة لذاته تابعة له لازمة ، فان

کثیراً من‌الصفات یتبع‌الذوات ، مثل الأمر الذاتی للانسان الـذی‌من هویة ذاتـه یتبعه انّـه ممکن وانّـه کـذا من‌الخواص والاعراض اللازمة التی لیست مقـوّمة له ، بـل تابعة لوجوده متقومة بوجوده ، فانّـه جعل‌الاول صفة لیست حلوله لذاته علیها بالعلیة، وجوب الوجود وانما هولذاته فقال وان‌کانت له‌صفة فهی‌واجبة بوجوب‌ذاته وهذه هی‌المعلولیة واذا کان فیها النورانیـّةالمشرقة علی‌القوابل فان مبدؤها الاول یکون ذاته لا تلک‌الصفة ان کانت» انتهی .

اقول : هذا کـلام لا یخلو من سقم ولا تشویش، ولعلّ غرضه ان یبیـّن امتناع نفی الصفات ، بل یدعی انـّها لوازم‌ذاته (الف) بطریق‌المعلولیـّة ، کما صـرّح بذلک فی‌بعض کتبه حیث قال : ان کانت‌الصفات عارضة لذاته تعالی فوجود تلک‌الصفات اما عن سبب من خارج یکون واجب‌الوجود قابلاً لـه ، ولا یصح ان‌یکون واجب‌الوجود قابلاً لشیء ، فان‌القبول لما فیه معنی‌القوة ، واما ان‌یکون تلک‌العوارض یوجد فیه عن‌ذاته، فیکون اذن قابلاً لما هوفاعل، اللـّهم الا ان‌یکون الصفات والعوارض لوازم ذاته، فانّـه حینئذ لایکون ذاته موضوعة لتلک‌الصفات لانـّهاموجودة فیه، بل لانـّها عنه، وفرق بین ان‌یوصف جسم بانّـه ابیض لأن‌البیاض یوجد فیه من خارج ، وبین ان یوصف بانّـه ابیض ، لأن‌البیاض من لوازمه ، واذا اخذت حقیقةالأول علی هـذا الوجه، ولوازمه علی هذه‌الجهة ، استمرّ هذا المعنی فیه، وهو ان لا کثرة فیه، ولیس هناک قابل وفاعل ، بل من حیث هو قابل وفاعل ، وهذا الحکم مطـّرد فی جمیع‌البسائط، فان حقایقها هی انـّها یلزم عنها اللوازم، ومن ذواتها تلک‌اللوازم علـی انـّها من‌حیث هی قابلة فاعلة ، فان‌البسیط عنه وفیه شیء واحد . انتهی کلامه ملخـّصاً .

وقال بعض‌الاعلام المتأخـّرین رداً علیه : ان ایجاب‌الفاعل للشیء متقدم علی‌قبوله، فلو کان‌الواحد الحقیقی الذی لا تعـّدد فیه بوجه من‌الوجوه، فـاعلاً لشیء وقابلاً له ،

(الف) – واعلم ان‌الرئیس لا یقول بزیادة جمیع‌الصفات من‌النعوت الکلیةالاصلیة المسمّاة بامـّهات الأسماء ، لان جمیع‌الصفات الذاتیة متحدة مع الذات‌ومن جملتها العلم الذاتی . وما هو من لوازم ذاته عبارة عن صورالأشیاء التی تکون منشأ صدورالاشیاء من ذاته وقد اطلق علیه‌العلم العنائی وبرنامج‌الکثرة التی صدرت عنه تعالی بالترتیب علی سبیل‌الاشرف فالاشرف واما ما نقل فی هذه‌الصفحة والظاهر انّه لیس اثرالرئیس قطعاً .

لكان فيه للفعل والقبول جهتان ، جهة بها يوجبه ويفيضه، وجهة اخرى يستحقّه ويمكن حصوله فيه . انتهى

والعجب من بعض الأساتيد كيف اذ عن ذلك من الشيخ واستحسنه وفرّق بين القبول بمعنى الانفعال ، والقبول (الف) بمعنى الاتصاف وهل الاتصاف الا الخلو بذاته عن الشیء وان كان في بعض الملاحظات العقليّة المطابقة لنفس الأمر وكفى بذلك شناعة مع قطع النظر عن لزوم المحالات الآخر .

قوله : «فالحق الحقيق (ب) بالتصديق ...» .

الايمان والتوحيد الخالص عن شوب الكثرة مطلقا هو ان ليس للصفات الزائدة بایّ وجه من الوجوه او جهة من الجهات، سبيل الى حضرة الهويّة، والا لم يكن اولاً، اذ الاوليّة الحقيقيّة انّما يليق بالواحد الحقيقي كما هو المقرر في شرع الايمان المصطفوى والمصرح به في كلام هؤلاء الأفاضل الاقدمين، واذ عنه اهل المعرفة والولاية والكشف الصحيح وان كل ماهو من الصفات والكمالات فانّما هى (ج) بعد الذات ، ويسمّى عند بعضهم بالمرتبة

(الف) – قبول بمعنى اتصاف منشأ انفعال در حق نمی‌باشد كما فی لوازم الماهيات وان هذه الصور غير مجعولة بلا مجعولية ذاته كما هو الامر في الأعيان الثابتة على مشرب العرفاء .

كلّما قيل او يقال في الأعيان ، يقال فی الصور المرتسمة اللازمة للحق وچون حق اول غیر مجعول است ومستغنى از علت، این صور نیز که لازم ذاتی غیر منفك از ذات حق است غیر مجعول است بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية كما قيل في الاعيان والاستعدادات اللازمة لها. از ناحیه اجتماع قبول وفعل چون در بسیط قیام فیه وعنه واحد است اشکالی بهم نمیرسد ، اشکال فقط اینست که حق چون عین خارج وتحقق وبالجمله وجود صرف است صور ذهنی ندارد از باب نهایت تمامیت واین صور ناچار لوازم خارجی وجود حقند ومتعلق علم حق، حاق اشیاست نه صور کلی ذهنی عرضی اضعف وجودات فیلزم صدور الکثیر عن الواحد وعدم وجود الانکشاف التفصیلی وعلم عنائی درمشهد وموطن ذات .

(ب) – فالحق الحقيق بالتصديق يا كلام ملاصدراست ويا ازبعض الاساتید است كه ميرداماد باشد، چون میرمفصّل درصدد دفع اعتراضات متأخّران برقول بصور مرتسمه برآمده وبكلمات شیخ درتعلیقات استشهاد نموده است واثبات کرده است که شیخ خود کاملاً متوجه کليهٔ اشكالات كه شيخ اشراق وخواجه وديگران نموده‌اند بوده است .

(ج) – هذا من احدى الموارد التى زلّ قدم المحشى وبعد عن الحق وانكر صريحاً الصفات

←

الواحديّة . فما روى: «انّه علم كله وقدرة كلّه» مـا قيل : «انه لابـدّ فى‌الوجود من علم بالذات وقدرة بالذات وحياة بالذات» فلذلك لمـّا كانت ذاته مستجمع جميع‌الفضايل والخيرات بنفس ذاته‌البسيطة ، وهـو مبدأ كلّ خير وفضيلة ، فله بحسب كـل ذلك محمولات كثيرة وصفات الهيـّة متغايرة‌المعانى مع اتحادالذات ، فالذات‌المأخوذة مع‌كل منها اسم، ونفس‌المحمول‌العقلى صفة، وكلّـها ثابتة فى مرتبةالالوهية التى (الف) هى‌مقام جميع‌الوجود والحقايق ، فهى فى تلك‌المرتبة موجودة بالذات لا بوجود الذات ، كما انّ الكلّ موجود به لا بوجوده سبحانه، ولا يلـزم ثبوت‌المعدوم ، ولا القول بالأعيان الثابتة وليست موجودة بانفسها ولا معلولة ولا عارضة ولا قائمة به‌تعالى، فهى باعتبار نفسها لا شىء محض ازلاً وابداً ، فلذلك صار فـاعلاً اولاً ، اى لكـونه بمحض‌الهويـّة‌الذاتيـّة البسيطة من دون اعتبار جهة او خصوصيـّة اومناسبة، عبـّر عن ذلك كلّـه بقوله: «يفعل الشىء بغير صفة» وهـذا هوالذى يصطلح عليه بانّـه‌الفاعل بذاته وبالذات ، فمن هـذا الوجه اى كونه فاعلاً بالهويـّة‌المحضة ، صار فاعلاً اولاً ، فصار فاعل‌الحسن الذى هو العقل بالفعل الذى هو عقل دائماً ، وهوالجوهر الواحدالبسيط المقدس عن جهات‌القوة والنقص‌المنـزّه عن شوب‌الكثرة وعن‌مخالطة‌المادة، مع‌كونه بوحدته وبساطته‌كل‌الأشياء، ومجمع وجوه‌الحسن والجمال والبهاء والكمال، حتى كانّـه‌الحسن والجمال ، وانّ كلّ مادونه فهو اثر ورشح وفيض وانموذج من هذا الحسن، فمن كان فعله بجهة غير ذاته، فليس بفاعل اول، اذالتركيب باى وجه كان يشعر بالاثنينيـّة ، فلا يليق للاوليـّة . ولهذا المطلب بيانات اخرى ليس هناك محل ذكرها .

قوله : «ونحن[۱۵۴] ممتثـلون ...» .

ارادالتمثيل للحسن والجمال‌الصادر اولاً ، واعتذر بان‌التمثيل بالمحسوسات لايفى بحكاية‌الشىء الثابت‌المقدس عن‌الأكوان ، فينبغى ان يؤخذ التمثيل بالروحانيـّات التى

←

الكمالية فى موطن‌الذات . فـرق است بين آنكه بگوئيم ذات چون مطلقا تعيـّن نـدارد ، درآن اعتبار صفت وموصوف نميشود . واينكه بگوئيم ذات خالى ازصفات‌است درحالتى‌كه صفات‌كماليه نيز درعرصهٔ ذات تعيـّن ندارند . وقد ذكر ما قـرّره فى هذه‌التعليقة فى بعض مسفوراته .

(الف) –ولأحدان يقول : اذا كانت‌المرتبة‌الالوهة مقام جمع جميع‌الصفات الكماليه ، چرا مقام ذات ، مقام خلوّ ازصفات كماليه است .

هى اقرب الينا من وجه، وان كان ابعد من اكثرالعقول والافهام .

قوله[155] :«غير انّه ان القىالذهب ...» .

ألفى بالفاء ، على صيغةالمجهول ، وقوله: وشبحاً بالشينالمعجمة والموحدة، عطف تفسيرى للمثال ، وفى بعضالنسخ بالواو والسين والخاءالمعجمة ، بمعنى : الدنس .

وقوله[156] «مشوباً» علىالاول مفعول الفى،وعلىالثانى يكون وسخاً، مفعولهالثانى والمعنى واضح. يعنى: انالذهب الذى يُمَثِّل به لو وجد وسخاً مشوباً ببعضالأجسام الدنسةالكثيفة ، يمكن تنقيته بالفعل، بان يذاب ويسبك .

واما بان يقال : انالذهب الجيِّد هو الذى فى باطن هذا الجسم ، وانّما غشيته الكدوراتالخارجيّة من اختلاطالأجسام الكثيفة .

قوله : «وذلك[157] ،لانّا تأخذالمثال منالعقل النقى الصافى ...» .

جعلالروحانيات والحسن والجمال الذى فيها مثالاً وشبهاً لحسنالعقل والجمال والبهاء الذى فيه ، فينبغى انيكون هذه بعد مرتبةالعقل وفوقالطبيعة ، وليس ذلك الا مقامالنفس الذى هوالعالمالمتوسِّط وعالمالمثال، بل عالمالمثال الافلاطونيّة عندبعض. فالروحانيات، عبارة عنالنفوسالمجردة والأرواحالنوريّة التى هىالكلماتالفواعل باصطلاح صاحبالكتاب كماسيجىء، وهىالمدبرات بامرالله فىالارض والسماوات، وهى اصناف كما سيصرّح به فبعضها يتعلق بالجسم كما نبّه بذلك .

قوله : «يشتاق[158] النظر اليها ...» لا - لانّ لها اجساماً ، لكن بانّها انوار صافية نقيّة كما يشتاقالنظر الىالمرءالفاضل الشريف لا من اجل حسن جسمه بل من اجل عقله وما اكتسب منجواهرالمعقولات وارتاض حتى جعل نفسه كالمرآةالمجلوةالمحاذية شطرالحق والانوارالالهيّة .

وقوله[159] :«وهو ان ينظر فتصير اليها ... والناظر يشتاق[160] الخ» .

اشارة الىالشوق الى رؤيةالروحانيات هو ان يقصر نظر عقله اليها وما يفيض منها فىالعالم منالحسن والبهاء والنظامالمحكم فى تدبيرالأشياء فيصير اليها ، اى ادامة النظر والفكر فى حسنها وبهائها يوجب ان يصيرالناظر المشتاق الى عالمها كانّه يكون منها ومن جملتها، كما قالالمولوى فىالنظم المثنوى :

تو قيامت شو قيامت را به‌بين   ديدن هرچيز را شرطست اين

ثمّ بيّنكون حسنالروحانيين فائقاً حدّ انّهم دائمالتعقّل للأنوارالالهية لايفترون

عن ذلك لكونهم مستغرقين فی مشاهدة ما فوقهم من‌الأنوار ورفضوا عن ذواتهم‌الخواطر المانعة عن‌المشاهدة واجتهدوا علی ادامة‌النظر الی ماهناك واستفاضة‌الفيوضات‌الغيبية وافاضتها علی ما تحتها من‌الحقايق‌الكونيّة، فكانّهم ممتلئة نوراً وسروراً وحسناً وبهاءً من فيض نورالأنوار وفنوا عن نفوسهم حيث لا يشغلهم حال عن حال. وبذلك عرفوا الأنوارالشريفة‌الفائضة عن‌العالم‌الإلهی، والتذّوا بها اجلّ التذاذ. وهذه‌الانوارالعقليّة التی لا يعرفها ولا يبصرها الاالعقل‌الخالص، وهم قد جهدوا الی ان خاصوا عقولهم وقصّروا نظرهم الی تلك‌الأنوار، حيث عرفوا من ای موطن جاءت ومن ای مرتبة نزلت، فصاروا بعدالعقل مظاهر تلك‌الأنوار الالهيّة ومجالی لتلك‌الجواهر العقليّة، فمن قدر ان ينظر الی هؤلاءالروحانيّات والحسن والجمال الذی ظهر فيها بان يصير من جملتها بالرياضات الشرعيّة‌الناموسيّة والمجاهدات العقليّة، يمكن له ان ينظر الی‌الحسن والجمال‌العقلی الذی هو فوق كل حسن وجمال بل اصل كل ذلك وحقيقته وروحه.

قوله[۱۶۱]: «والروحانيّون اصناف ...».

قال الشيخ‌الرئيس: «ترك‌الصِّنف الذی عقلته وعرفته وهوالعقول والنفوس، وذكر الصنف الذی هو كالنفوس فی‌العقول والنفوس‌الزكيّة، فان‌العقل بالفعل منتقش بماهية كل موجود، وانّه ليس الأمر علی‌ما يقولونه انّه‌كثرة هناك، ولا ايضاً الكثرة هناك بحيث يكون اجزاءالذات، بل هی لوازم للذات وبعضها لوازم البعض فی‌عالم‌العقول علی مافصّل فی‌الحكمة المشرقيّة خاصّة، فاذا كان كذلك، فالعالم‌المحسوس منقوش فی‌العالم المعقول، كذا يصرف من‌روحانيات تلك‌النقوش‌المجردة عن‌المادة‌الجسمانيّات، والفرق بينها وبين نقوش‌العالم الجسمانی، ان نقوش‌العالم‌المحسوس زينة وفضيلة وشرف للذوات‌الماديّة التی نقوش لها هناك، فان نقوش‌المعانی التی للعالم‌المحسوس ليست بزينة للذات التی يلزمها تلك‌النقوش العقليّة التی يلزمها من حيث يعقل ذاتها، الا ان يكون‌النقش لماهيّة اعلی، فيكون زينة وجلالة لماهيّة‌السافلة، تجلی هويّة الحق‌الاول، وانّها ينالها ذات‌العقل، وكذا صورةالعقل اذا نالها النفس من‌حيث هی صورةالعقل، فهناك صورةالسماء والعالم وصورة ما فی‌السماء والعالم بنوع اعلی واشرف، فاذا انطبع مادةالعالم‌الجسمانی شرف بها، الا انّها لا ينالها كما هی بل كما يمكن لها وكما يصير به جزويّة ملابسة للغواشی وتلك‌الصورة التی فی عالم‌العقل ليست تتميّز وتتفرّد ويقوم كل منها بمعزل من‌الآخر، كما انّك تری‌الشمس فی‌العالم‌الجسمانی بمعزل عن‌القمر،

وزيداً عن عمرو، بل كلّها معاً ، وكل منها فى كل الآخر، ولو جازان يكون لكل واحد منها هناك قسمة ، فلايثبتونه الا بالمعنى فقط . واما هذه الأجسام ، فهى متباينة فى المعنى وفى غير المعنى اذا كانت اجساماً ، فاما اذا لم يكن اجساماً فربما كان الكثير منها معاً كاللون والرايحة فى التفاحة فهذا ربما اشار الى تفهيم شىء ممّا هناك ممّا لا تباين الا بالمعنى وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهى بعيدة عن منافرة تجرى بين تفيّر الاجسام من الصورة المضادة والمتنافية التى لايجوز اجتماعها فى ذات واحدة، بل صور المضادات والمتنافرات هناك متسالمة متساعدة لا كمال كل واحد بانّه مجامع للآخر وبحيث يصلح ان يجامع الآخر ويكون معه اروحانيّته» انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه .

ولا يخفى مافيه من عدم الوصول الى غرض المترجم ، فانّه حسب ان العالم العلوى منقوش فيه صور الجسمانيّات على ان الاصل فيه العالم الجسمانى، وانّما العالم العقلى انتقش وانطبع فيه من حيث كون العقل من شأنه ان يعقل كل شىء وتفريعه المراتب الآخر على ما حسبه، وليس ذلك الجسمانى ولا الصور ما تفرع عليه بحق ولا هو مقصود صاحب الكتاب ، وانّما الحق ان كل ما فى العالم العقلى فانّما هو الاصل والحقيقة ، وان الحسن والبهاء والجمال هو الذى هناك، وان ما فى الجسمانى فهو اثر وشبح ومثال لما هناك، وان تلك الجواهر العقليّة كلّما يتنزل فى مرتبة من المراتب ، قلّ حسنها وبهاؤها ، الى ان ينتهى الى المادة ، ففشيها الغواشى الماديّة بحيث لم يظهر ذلك الحسن والجمال الا للاقل من القليل ، ولذلك احال النظر الى الباطن والملكوت والتهيّؤ للانخراط فى سلك الروحانيين الذين ساكنوا العالم الأوسط، ليستعد السالك للنظر الى العالم العقلى والصقع الربوبى الى مافوق ذلك من الموطن الذى انبجست الأشياء منه وهو المنبع والمعدن لكل شىء كما قيل بالفارسى :

«صورتى درزير دارد هرچه دربالاستى»

(الف) – واعلم ان ما اورده على الرئيس بالمؤاخذة اللفظية اشبه، لأن الحقايق المادية لهـا صور علميّة ذهنيّة ادراكية وهى عبارة عن الوجود الظلى لها ، وباعتبار آخر ان الحقايق التى نزلت هذه الماديات عنها بمنزلة الأصل لهذه المايات .

اما فرعيّتها بلحاظ ان ما فى العالم العقلى ليس وجوداً للماديات ، لأن الوجود الخاص لكل حقيقة، مايترتب عليها آثارها، واما اصليّتها، باعتبار ان الوجود فى العقل اتمّ واعلى مما فى المادة.

فکل ما فی‌العالم الجسمانی فهو اثر ومثال لما هناك. وفی‌التنزیل‌الکریم «ما عندکم ینفد، وما (الف) عندالله باق» اذ ما عندالله هی‌الحقایق‌المتأصّلة التی‌لا یعتریها الفساد والتغیّر، وما عندنا هی‌القشور والأمثلة والأشباح. فلیتأمّل.

قوله: «وذلك، ان منهم من یسکن‌السماء التی فوق هذه‌السماءالنجومیّة ...».

لمّا بیّن انّ کل ما فی هذا العالم‌الجسمانی فهو مثال وشبح لما فی‌العالم‌الروحانی وهو عالم‌المثال عند بعض ومن‌البیّن ان فی هذا العالم الذی نحن فیه سماء ونجوم وملائکة مدبّرة وارواح مسخّرة باذن‌الله، ففی عالم‌الملکوت الروحانی سماء ونجوم وروحانیات مدبرات‌الکلیة ذلك‌العالم النوری الذی هو ملکوت‌العالم‌الجسمانی والحاکم علیه ومدبّر اموره والمتصرف فیه، وانما قیام‌هذا العالم‌الجسمانی بذلك‌العالم‌الروحانی.

والروحانیّون المدبّرون للعالم‌الفوقانی، کل منهم فی کلیة تلك‌السماء، مع ان لکل منهم مقاماً معلوماً، فلا یزاحم صاحبه، بل کل ما فی هذا العالم‌الروحانی یسالم‌الآخر ولا یمانعه، ولا یخفی واحد منهم علی‌الآخر، فهم کالمرایا المجلّوة شطرالحق، وان کان مختلف بالتابعیّة والمتبوعیّة والقرب من‌الفیض والبعد منه، لکن کلّهم کأنّه شیء واحد، فکل فی کل ولذلك حکم بان کلهم فی کلیة تلك‌السماء مع کون کل واحد فی مقام معلوم لا ینازع مقام‌الآخر ولا یزاحمه بخلاف ما فی‌السماءالنجومیّة التی عندنا، فان موضع کل کوکب غیرموضع‌الآخر، ولیس ولا واحد منها فی کلّیة سمائه، بل فی مقام لا یتجاوزه، کما ورد: «ما من موضع قدم الا وفیه ملك راکع او ساجد ...» فالراکع لا یسجد، والساجد لا یرکع، ولا یتبدل ما فیها مکانه.

واما السماءالروحانیّة، فلیس کذلك، بل‌الکل فی‌الکل، وکلّ واحد یعلم ویعمل ما بعلمه‌الآخر ویعلمه ویقوم مقامه، لان‌التفرقة والجواب انّما یکون للجسمیّة والمادیّة ولیس تلك‌السماءالفوقانی جسماً فلذلك صار کل واحد منهم ای من‌الروحانیین الذین هناك فی کلیة تلك‌السماء کما فی‌التنزیل: «اخواناً علی سرر (ب) متقابلین».

قوله[۱۶۳]: «ونقول‌وراء هذا العالم‌سماء وارض‌وبحر وحیوان ونبات واناس‌سماویون...»

کنّی عن‌الباطن والملکوت بالوراء، لان‌الظاهر والشهادة کالحجاب‌الواقع فی‌البین، وهذا مثل ماورد فی‌طریق اهل‌البیت، «علیهم السلام» بالفاظ‌مختلفة ففی بعض‌الروایات: انّ خلف هذا النطاق وانّ خلف مغربکم کذا مغرباً وانّ خلف مشرقکم کذا شمساً. وعن

(الف) — س ۱٦، ی ۹۸.   (ب) — س ۱۵، ی ٤۷.

الحكيم الغزنوى :

آسمانهاست درولايت جان　　　　كارفرمـاى آسمان جهان

وبالجملة ، لمـّا كان عوالم الوجود ومـواطن شروق شمس الشهود متحاذية المراتب متضاهية المقامـات ، فكل ما يوجد فـى عالم الشهادة من الأعيان والاجناس والجواهر والاعراض، فاصل ذلك وحقيقته فى عالم الملكوت الأسفل الذى خلف هذا العالم الجسمانى، وهكذا كل ما فى الملكوت الأدنى فاصله وحقيقته النوريـّة فى العالم الاعلى الذى هى الملكوت الأعلى، وهكذا الى العالم العقلى ، ثم العالم الالهى التى سبع مواطن هى اصول النشآت ، والا فلكل نشأة مراتب لا تحصى كما ورد فى الخبر : الف الف عالم، والف الف آدم انت فـى آخر تلك العوالم وهؤلاء الآدميين الخبر. قال الله تعالى سبحانه : «ولقد (الف) خلقنا فوقكم سبع طرائق، وما كنـّا عن الخلق غافلين» فـالسالك الى الله «جلّ مجده» لابـدّ لـه من سلوك هذه الطرائق كما قال عيسى، عليه السلام : «لن يلج ملكوت السماوات من لم يـولد مـرّتين» .

قوله[١٦٤] : «وليس هناك شىء ارضى ...» .

المراد بالارضى هنا الجسمانى ، والا فكما كان فى ذلك العالم الشريف سماء ، كان لا محالة ارض يسكن فيه الحيوان والاناس والنبات الملكوتيون. وفى اخبار اهل بيت النبوة والعصمة فى قوله تعالى : «خلق سبع سمـوات ومن الأرض (ب) مثلهنّ» وقال الرضا عليه السلام: هذه ارض الدنيا والسماء الدنيا عليها قبـّة، والارض الثانية فوق سماء الدنيا، والسماء الثانية فوقها قبـّة ، والارض الثالثة فوق السماء الثانية والسماء الثالث فوقها قبة والارض الرابعة فوق السماء الثالثة والسماء الرابعة فوقها قبـّة والارض الخامسة فـوق السماء الـرابعة والسماء الخامسة فـوقها قبـّة والارض السادسة فـوق السماء الخامسة والسماء السادسة فـوقها قبـّة والارض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبـّة وعرش الرحمة فوق السماء السابعة» .

وروى شيخنا محمد بن الحسن الصـّفار (رحمه الله) فى بصائر الدرجات باسناده عن الحسن بن على «عليهما السلام» قال : «انّ لله مدينتين: احدهما، بالمشرق ، والاخرى ، بالمغرب، عليهما سور، وعلى كل مدينة منها سبعون الف الف مصراع من ذهب ، وفيها سبعون الف الف لغة ، يتكلـّم كل امـّة بخلاف صاحبه، وانا اعرف جميع اللـّغات وما فيها

(الف) – س ٢٣، ى ١٧ .　　　(ب) – س ٦٥، ى ١١ .

وما بینها، وما علیها حجّة غیری ، وغیرالحسین اخی» .

وباسناده عن امیرالمؤمنین «علیه‌السلام» قال : «ان لله بلدة خلف‌المغرب، یقال لها «جابلقاء» وفی «جابلقاء» سبعون الف امّة، لیس منها امّة الا مثل هذه‌الامّة ...» .

وباسناده عن ابی عبدالله «علیه‌السلام» قال : «انّ من وراء ارضکم هذه ارضا بیضاء ضوءها منه» .

وباسناده عنه علیه‌السلام: «انّ من وراء عین شمسکم هذه اربعین عین شمس، فیها خلق کثیر ، وان من وراء قمرکم اربعین قمراً ، فیها خلق کثیر» .

وباسناده عنه علیه‌السلام قال : «ان لله مدینة خلف‌البحر ، سعتها مسیرة اربعین یوماً الشمس ...» الحدیث بطوله .

وباسناده عن ابی‌جعفر «علیه‌السلام» قال : «ان‌الله خلق جبلاً محیطا بالدنیا من زبرجدة خضراء ، وانّما خضرة‌السماء من‌خضرة ذلك‌الجبل، وخلق‌خلفه خلقاً لم‌یفترض علیهم شیئاً کما افترض الله علی خلقه ...» .

وروی صاحب‌الکافی – رضی‌الله عنه – باسناده عن ابی حمزة‌الثمالی عن ابی جعفر «علیه‌السلام» قال : «فی لیلة وانا عنده ، ونظر الی‌السماء ، فقال : یا ابا حمزة هذا قبّه ابینا آدم«علیه‌السلام» وان لله تعالی تسعة وثلاثین قبّة فیهاخلق ماعصوا الله طرفة‌عین».

قال بعض اهل‌المعرفة : فی‌کل نفس خلق‌الله تعالی عوالم، منهاخلق یسبّحون اللیل والنهار لا یفترون ، وخلق‌الله من جملة عوالمها عالماً علی صورنا وابصرها العارف یشاهد نفسه فیها .

وقد اشار الی ذلك عبدالله‌بن عباس فیما روی عنه فی حدیث «هذه‌الکعبة وانّها بیت واحد من اربعة عشر بیتاً ، وان فی کل ارض من‌الأرضین السبع خلقاً مثلنا، حتی انّ فیهم ابن‌عباس مثلی» قال : وصدقت هذه‌الروایة اهل‌الکشف وکل مافیها حی ناطق وهی باقیة لا تفنی ولا تتبدّل ، واذا دخلتها العارفون انّما یدخلون بأرواحهم لا باجسامهم ، فیترکون هیاکلهم فی‌هذه‌الأرض الدنیا ویتجرّدون، وفیها مدائن لا تحصی، تسمّی مدائن‌النور لاتدخلها من‌العارفین الا کل مصطفی مختار، وکل‌حدیث وآیة وردت عندنا، فصرفها العقل عن ظاهرها ، وجدناها فی هذه‌الأرض ، وکلّ جسد یتشکّل فیه الروحانی من ملك وجنّ وکل صورة یری‌الانسان فیها نفسه فی‌النوم، فمن اجساد هذه الأرض .

وقال‌الغزالی فی کتاب سرّالعالمین قال رسول‌الله «صلی‌الله‌علیه وآله» : ان بالمغرب

عنّا لأرضاً بيضاء من وراء قاف، لا يقطعها الشمس فى اربعين يوماً . الخبر .

والفرض من ذكر هذه الاخبار مع اشتراكها فــى امر واختلافها من جهة ، ان يظهر للعارف السالك تفاوت مابين علم العلماء من هذه الملّة المصطفويّة والولاية المرتضويّة ، وبين علم العلماء السابقين من الامم الماضية، وشتّان ما بين ظهور العلم بكلّيّته فى المدينة الطيّبة وبيت الحكمة، وظهور فى مدائن العالم واهل بيوتاته، حيث حكم فاضل اليونانيين بل افضلهم بـ: «ان من وراء هذا العالم عالماً آخر ...» .

وفى اخبار اهل بيت العصمة والحكمة ما يدلّ على انّ هناك عوالم كثيرة من اربعين الى الف الف، فانظر ماذا ترى وما الفرقان بينهما .

وايضاً : ليظهر ان العلم ليس الا ما فى تلك المدينة الفاضلة من اهل بيت العصمة، وان ما فى بيوتات الأنبياء السابقين والحكماء الفاضلين فهو ايضاً من شروق نور هذه المشكاة وضوءها ومن اشعّة تلك الشمس الحقيقة ، حيث اضاءت ما حولها قبل طلوعها .

ثم انّا قد ذكرنا بعضاً من اسرار تلك الاعداد ووجه اختلاف الروايات فى ذلك فــى شرح حديث الغمامة وفى كتاب الاربعين، بقى الأمر بتحقيق ان هذا العالم الذى وراء عالمنا هذا من المراتب الطوليّة من البدويّة والعوديّة ، او السلسلة العرضيّة . فبعض الناظرين فيه ذهبوا الى انّه العالم العلوى العقلى، وزعم جمع الى انّه عالم المثل النوريّة الافلاطونية وكلاهما ليس بحق لأن لكل من العوالم الالهيّة دلالات وعلامات واشارات ومقامات، ولكل سبيل الى معرفته وطريق الى كيفيّة وجوده، وقد اشار صاحب الكتاب فيما قبل الى العالم العلوى وكيفيّة الوصول اليه، وسنشير الى تحقيقه وكيفية الصدور من مبدئه .

واما المثل النوريّة (الف) فقد ذكرت بالبيانات المختلفة ، وليس يوجـد منها فيه ، وليس بعالم المثال والبرزخ فى سلسلة العود ، لانّ كل ما فيه فمن آثار النفس ، انّما هى اعمالكم ترد اليكم ،وهى فى الموجوديّة اقـوى واتم من موجودات هـذا العالم ، وهى درجات بعضها صور عقليّة هى، جنّة المقربين، وبعضها صور حسنة ملذّة، هى اصحاب

(الف) – واعلم ان كلّما يوجد فى الوجود اما ان يكون من اهالى عالم المادة والقرية الفانية او يكون من سكان عـالم العقل والمثال فى السلسلة النزول، او يكـون من سكنة العوالم المثاليّة والعقلية فى قوس الصعود وازهمين قسم اخيرند نفوس كامله كه ازدرجات ومنازل عقول عبور نموده وبمقام فناء فى الله رسيده‌اند وبعد ازطى كثرات اسمى بمقام جمع الجمع واحديّت پيوسته‌اند.

جنّة اصحاب‌الیمین، او مولمة هی، جحیم اصحاب‌الشمال .

ولیعلم : ان لیس محسوساتها ممّا تری بهذه‌الأبصار الفانیة والحواس الداثرة کما زعمه الجمهور ولا انّها امور خیالیّة لا وجود لها فی‌العین کما یراه بعض‌الرواقیین، ولا انّها امور عقلیّة وکمالات نفسانیة ولیست بصور واشکال جسمانیّة وهیآت مقداریّة، کما علیه جمهورالمتفلسفین بل، انما هی صور عینیة جوهریة موجودة لا فی هذا العالم الهیولانی محسوسة لا بهذه‌الحواس الطبیعیّة ، بل موجود فی عالم الآخرة محسوسة بحواس اخرویّة، وعالم‌الآخرة جنس لعوالم کثیرة، کل منها مع تفاصیلها اعظم واشرف من هذا العالم . وکذلك للانسان وحواسّه نشآت کثیرة غیر هذه‌النشآت الدنیویّة انمستحیلة ، قال الله تعالی : «وللآخرة اکبر درجات (الف) واکبر تفصیلاً» وعندی انّ ذلك من قبیل ما قاله‌الشیخ محیی‌الدین فی فتوحاته هکذا :

«اعلم ان‌الله تعالی امّا خلق آدم «علیه‌السلام» الذی اول جسم انسانی تکون وجعله اصلاً لوجودالاجسام الانسانیّة وفضلت من‌خمیرة طینه فضیلة خلق منها، النخلة وهی اخت لآدم «علیه‌السلام» وهی لنا عمّة ، وسمّاها الشرع عمّة ، اکرموا عمتکم النخلة ، فانّها من بقیّة طینة آدم، وشبّهها بالمؤمن ، ولها اسرار عجیبة دون سایرالنبات ، وفضل من‌الطبیعة بعد خلق‌النخلة قدرالشمسة فی‌الخفاء ، فمدّ الله من تلك‌الفضیلة ارضاً واسعةالفضاء ، اذ جعل‌العرش وما حواه‌الکرسی والسماوات والارض وما تحت الثری والجنّات کلّها، والنار فی هذه‌الأرض، کان‌الجمیع فیها کحلقة ملقاة فی فلاة من الارض ، وفیها من‌العجائب والغرائب مالا یقدر قدره ، ویبهرالعقول امره، وفی هذه الأرض ظهرت عظمةالله ، وعظمت عندالمشاهدة قدرته وکثیر من‌المحالات العقلیّة التی قام‌الدلیل الصحیح العقلی علی احالتها هی موجودة فی هذه‌الارض ، وهی مسرح عیون العارفین العلماء بالله تعالی وفیها یجولون ، وخلق‌الله من جملة عوالم لها صوراً علی صورنا ، اذا بصرهم العارف یشاهد نفسه فیها .

ثمّ قال : اخبر بعض‌العارفین بامر اعرفه شهوداً ، قال : دخلت فیها یوماً مجلساً یسمی مجلس‌الرحمة ، لم ارمجلساً قطّ اعجب منه، فبیننا انا فیه، اذ ظهر لی تجلٍ الهیّ ، ولم تأخذنی منی، وهذا من خاصیّة هذه‌الأرض ، فان‌التجلیات الواردة علی

(الف) – س ۱۷، ی ۸٦ .

العارفين فى هذه‌الدار و فى هذه‌الهياكل ، يأخذهم عنهم ويغنيهم عن شهودهم من‌الأنبياء والاولياء ، وكل من وقع له ذلك . وكذلك عالم‌السماوات العلى والكرسى الأذهى وعالم العرش المحيط الأعلى. اذا وقع لهم تجلى الهى اخذهم عنهم، فصعقوا . وهذه‌الارض اذا حصل فيها صاحب الكشف‌العارف ووقع له تجلّى لم يغنه عن شهوده، ولا اخطفه عن وجوده، وجمع له بين‌الرؤية والكلام، وفيها من‌البساتين والجنّات والحيوان والمعادن مالا يعلم قدر ذلك الاالله تعالى ، وكل ما فيها من هذا كلّه حى ناطق كحياة كل حىّ ناطق ماهو مثل هذه‌الاشياء فى‌الدنيا ، وهى باقية لا يفنى ولا يتبدل ولا يموت .

وبالجملة من وصف هذه‌الأرض اكثر ممّا ذكر صاحب‌الكتاب فى وصف ذلك‌العالم واشتراكها فى‌الاوصاف الآخر، فاحدها ، انّه قال : فى تلك‌الأرض صور عجيبة النشأة بديعة‌الخلق قائمون على افواه السكّك المشرفة على هذا العالم الذى نحن فيه من الأرض والسماء والجنّة والنار، فاذا اراد واحد دخول تلك‌الأرض من‌العارفين فيتبادر واحد منهم الى هذا الداخل ، فخلع عليه حلّته على قدر مقامه، واخذ بيده بحوله ...».

وقال صاحب (الف) الكتاب : «والروحانيون الذين هناك طالبون للانس الذى هناك، لا ينفر بعضهم عن بعض وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده بل تسريح اليه، وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وكل واحد منهم يبصر ذاته فى‌ذات صاحبه، لأن‌الأشياء التى هناك نيّرة مضيئة ، وليس هناك شىء مظلم البتة ، ولا شىء جاس، اى جامد يجور لا يطيع، بل كل واحد نيّر ظاهر اصاحبه . .» انتهى .

وقال (ب) الكاشف : «ورايت فيها ارضاً من‌الذهب الأحمر اللّين، فيها اشجار كلها ذهب ، وثمرها ذهب، فيأخذ التّفاحة من‌الشجر ، فتأكلها فتجد لذّة طعمها ، وحسن رائحتها مالايصفها واصف يقصر فاكهة‌الجنّة عنها، فكيف فاكهة‌الدنيا، والجسم والشكل والصورة ذهب، والصورة والشكل كصورة‌الثمرة وشكلها عندنا، وتختلف فى‌الطعم، وفى الثمرة من‌النقش البديع والزينة‌الحسية مالا يتوهّم ، ولو جعلت على‌الأرض لفضلت عليها اضافاً ، واذا قبض عليها الذى يريداً كلها بهذه‌المعهودة فى‌القدر عمّها، وهذا مما يحيله‌العقل هنا فى نظرها . ولمّا شاهدها ذوالنون‌المصرى نطق بها ايرادالكبير على الصفير ، من غيران يصفر الكبير ويكبر الصفير» انتهى .

(الف) — اى صاحب اثولوجيا . (ب) — اى صاحب‌الفتوحات .

هـذا کلّه فی مقابـل قوله ـ صاحب‌الکتاب ـ : اذ لیس نظرهم بالأعین الـدائرة الجسدانیـّة الواقعةعلـی سطوح‌الأجرام‌المکنوفة ، بـل انـّما نظرهم بـالأعین‌العقلیـّة الروحانیـّة التی اجتمع فی‌الحاسة‌الواحدة جمیع‌القوی التی للحواس الخمس مع قـّوة خاصـّة‌السادسة ، لکن‌الخامسة‌السادسة مکتفیة بنفسها مستغنیة عن‌الاغراق فی آلات اللحمیـّة» انتهی والله اعلم واحکم .

قوله : «اذ لیس[165] بین مرکز دائرة‌العقل وبین مرکز دائرة ابعاده ابعاد ولا خطوط خارجة عن‌المراکز الی‌الدائرة ...» .

یحتمل ان‌یکون تعلیلاً لإجتماع‌القوی فی قـّوة واحدة هی‌القـّوة‌السادسة ، ای‌القوة العقلیـّة ، وان لیس بعضها فی موضع وبعضها فی موضع، بل‌الکل فی‌الکل، لان‌النفس بما تحیط به من‌المعقولات والقوی التی کدائرة ، لکن لیس کالدوائر الجسمانیـّة حیث یکون بین‌المحیط والمرکزابعاد وفرض خطوط ، فان ذلک لا یصحّ فی‌العقلیات، حیث لا ابعاد لها ، بل‌المرکز هناك محیط بالـدائرة ، فلیس فـی‌الأنوار العالیة اختلاف قوی ولا فیه مواضع قوی . ویحتمل ان‌یکون تعلیلاً لکون‌السماوات التی فوق تلك‌الجسمانیـّة شأنها ذلك، وهو ظاهر .

الی هنا تمّ بیان‌المیمر الرابع

والحمد لله اولاً وآخراً

والصلاة والسلام علی محمد وآله واولاده اجمعین

الی (الف) هنا کتب المصنـّف ـ رحمه‌الله ـ

(الف) – ای الـی هنا جفّ قلمه‌الشریف وقد فرغت من تصحیح هـذه‌التعلیقة اواخر لیلة – ١٥ شهر شعبان‌المعظّم من‌شهور سنة – ١٣٩٦ – من‌الهجرة‌النبویـّة المصطفویـّة صلوات‌الله علیه وخلفائه من ذریـّته واهل بیته الطاهرین‌الطیـّبین. واناالعبد المفتخر بالانتساب الی‌الشّجرة‌العلویة سید جلال‌الـدین الموسوی الآشتیانی غفرالله ذنـوبه وستر عیوبه «شعبان ١٣٩٦ ه. ق. – اوت ١٩٧٦ م» .

زواهر الحکم

تالیف

حکیم فاضل آقا میرزا حسن لاهیجی

دانشمند محقق آقا میرزا حسن لاهیجی

(م – ١١٢١ هـ. ق.)

یکی ازمدرسان حکمت و کــلام در دوران صفویـّه «رضوان‌الله تعالی علیهم» حکیم‌دانا **آقا میرزاحسن** فرزند وتلمیذ برومند فیلسوف‌محقق آخوند **ملاعبدالرزاق لاهیجی** م – ١٠٧٢ هـ. ق. – است که درشهر قم دارای حوزه‌تدریس بود ودرهمانجا به‌سال – ١١٢١ هـ. ق. – درگذشت ودر قبرستان معروف قم که مدفن صدها فقیه و محدث عــالیقدراست بخاك سپرده شد. سنگ‌قبری ازاو درکنار نهر آب خیابان نزدیك ابن‌بابویه قمی وگذر خان نصب شده است که حاکی است ازآنکه محل دفن او درهمان حوالی است. حقیر درایام تحیل در حوزهٔ علمیـّه قم همیشه قبر او را زیارت مینمود.

آقا میرزا حسن ازافاضل دانشمندان عصر خود بشمار میرفت ودارای تألیفات متعددست ازجمله همین اثرنفیس بنام **زواهر الحکم** که دراین مجموعه منتشرمیشود، ازآثاراین‌دانشمنداست.

آئینهٔ حکمت به‌زبان فارسی **روایع‌الحکمة** در حکمت و شمع‌الیقین درامــامت بفارسی **اثبات‌الرجعة** وبرخی دیگر ازآثار نفیس کــه درکتابخانه‌ها موجود است.

آقا میرزا حسن لاهیجی درلسان افاضل، به صاحب شمع‌الیقین شهرت دارد.

آقامیرزاحسن درمباحث‌حکمی وفلسفی همسنگ پدرخود آخوند ملاعبدالرزاق نمیباشد، ملا عبدالرزاق ازاکابر حکمان ومحققان ازمتألـّهان دردوران اخیرست.

مرحوم حکیم دانا آقامیرزا طاهر بنا به‌نقل بعضی از معاصران فرمــوده‌اند: آقامیرزا حسن درحکمت اگر برپدر خود ترجیح نداشته باشد، ازاو کمتر نمیباشد.

اثر حاضر بنام زواهرالحکم از آثار خوب مؤلّف شمع‌الیقین محسوب میشود که درمنتخبات فلسفی بطبع وانتشار آن اقــدام نمودیم ، از این اثر مرتبه ومقام او در حکمت واحــاطهٔ او بمباحث الهی معلوم میشود . ایشان قائل باصالت و وحدت حقیقت وجوداست وبعضی دیگر ازمبانی ملاصدرا را پذیرفته است ولی بطورکلی در مباحث دارای مَشرب مشّائی ومانند پدر خود بحسب ظاهر ازاتباع شیخ رئیس و شارح افکار ابن‌سیناست ، درعلم کلام نیز مانند پدر بزرگوار خود احاطهٔ قابل‌توجه دارد ولی آن انظار دقیق وتحقیقی ملا عبدالرزاق و پختگی وورزیدگی و تسلّط بمشارب مختلف حکمت وعرفان ، ازمختصّات شخص آخوند ملاعبدالرزاق می‌باشد وهمسنگ او کمترکسی را می‌توان یافت بعد ازسید محقق داماد وملاصدرا شایــد صاحب شوارق برکلیهٔ متأخران ترجیح داشته باشد ، وگفتهٔ مرحوم آقامیرزا طاهر تنکابنی را باید حمل نمود برسبق لسان ویــا صریحاً گفت آقای میرزا دراین مقام کافی کرده است . باید دانست که مؤلف اثر حاضر، کمال تسلّط برتقریر وتحریر مشکلات وبیان معضلات را واجد است وبحق گمنام مانده است ولی پدر او آخوند ملا عبدالرزاق چیز دیگری است .

بسم‌الله الرحمن‌الرحيم

الحمد لله الذی انزل من سماء وجوبه وجوده ماء فیض فضل وجوده، فسلك ينابيع مسالك الإحسان فی ارض ماهيات الامکان ، حمداً يستدام به‌العاجل ، ويمرىء به‌الآجل.

والصلاة على من‌اوتی جوامع‌الكلم، واتی‌مجامع‌الحكم، محمد«صلى‌الله‌عليه وآله» خاتم النبيين ، وسيد المرسلين ، واهل بيته‌الطاهرين المنتجبين ، الذين اذهب‌الله عنهم رجس‌المعايب والمناقص ، وطهّرهم من دنس‌الخسايس والنواقص ، فآتاهم الحكمة وفصل‌الخطاب ، وجعل عندهم علم‌الكتاب ؛ صلاة لا ينتهی مداها، ولا يبلغ منتهاها، اللّهم فبهم فأهدنا سبيلك‌الأقوم، واحلل لنا عقد كلّ مبهم ، واجعلنا من خيارالعالم ، انّك انت الاعزّ الاكرم ،وصلى‌الله على محمد وآله وسلّم .

اما بعد فان هذه صحيفة فصيحة تفصح عن طلبة الناهضين فی تحصيل اجل‌العلوم وحصينة نصيحة تنصح لطلبة افضل علم بافضل معلوم ومرقاة يرتقی بها على اعراف سور باطنه فيه‌الرحمة ويشرف بها على مراتب استعداد تطلع رياض‌الحكمة ومراة ينجلی فيها طائفة من شوايق‌رغايب‌المسائل ويكون‌للمبتديين اليها من ايسرالوسائل ، عملتها للمتزعزعين من اذكياء اصحاب الكمال والمراهقين حد بلوغ مراتب الرجال لتكون لهم وسيلة الى‌استعداد ارتقاءالدرجات العوالی ومقدمة بين يدی اكتساب الفضائل والمعالی انشاءالله العزيز الحكيم انّه بعباده رؤف رحيم .

وسمّيتها زواهرالحكم، لزهور نجومها فی‌غياهب‌الظّلم، ورتّبتها على‌مقدمة وثلاثة ابواب، والله‌المستعان فی كل سرب وباب .

المقدمة

فی تعريف‌الحكمة وذكر موضوعها

ونبذ من تقسيمها ، والإشارة الى نذر من جلالة قدرها ، ففيها ثلاثة مقاصد .

المقصدالاول

فی تعریف‌الحکمة

الحکمة فی اصل‌اللّغة ، هـو انیکون الأفعال متقنة مـوافقة للمنفعة والمصلحة ، والحکیم من کـان فعاله کذلك. ولمّا کان‌العالم بجمیع اجزائـه من ارضه وسمائه ومـا یحْوِیهما ویحتشیهما واقعاً علی اتمّ‌المنافع واعم‌المصالح، نقل لفظ‌الحکمة بأدنی ملابسة الیٰ معرفـة صانعها العلیم، والعلم بفاعلها الحکیم – جلّ شأنه وبهر برهانه – ومعرفة حقـایقها المنیفة[1] ومصالحهـا اللطیفة التی‌تکلّ مقادرالعقول دون‌باوغ ایسر مراتبها، وتقلّ میاسرالافهام عند ادراك ادنـی مراقیها، والفظ‌الحکیم الی من کان له هذا العلم ، وبلغ هذه‌المعرفة .

فالحکمة بهذا المعنی هو معرفة حقایق‌الأشیاء وعللها واسبابها ومنافعها ومضارها، کلّیاتها وجزئیّاتها؛ اعم من انیکون لغیر مدخل فی وجودهـا[2] لقدرةالعباد ومشیّتهم، کالسماوات والارضین والملائکةالمقربین ، وکلما یتقدّم علیهم او یتأخر عنهم، او یمدخل لهما فیه، وتقدّم لهما علیه، کافعال‌العباد وما تکسبه جوارحهم وقواهم، واعم ایضاً من انیکون‌بالهام منه‌سبحانه کعلوم‌الملائکة وبعض‌علوم‌الأنبیاء والائمّة علیهم‌السلام، وغیرهم من‌الناس، او بوحی کسایر علومهم، علیهم‌السلام، او بنظر وفکر او بتقلید وسماع. فکل من‌کان له من معرفةالأشیاء قدر یعتدّ به من ایّ وجه‌کان، یطلق‌علیه لفظ‌الحکیم، وبهذا المعنی قولـه تعالی: «ومن یـؤت‌الحکمة[3] فقداوتی خیراً کثیراً» وورد فـی‌الحدیث «الحکمة ضالّةالمؤمن، اینما وجدها اخذها» وغیرهذا، من‌الآیات والاخبار من‌اهل‌البیت الأخیار، صلوات‌الله وسلامه علیهم .

ثمّ بعد ذلك اصطلح اهل‌العلوم الفکریّة وارباب‌الصنایع النظریّة علی ما یسموا مـا یحصل من معرفةالأشیاء بالاستدلال والنظر حکمة ، ومن حصل لـه هذا الطریق جملة

---

۱ –صنایعها المنیفة، صنایعها المتقنة – م د .

۲ – کقدرةالعباد – ش .

۳ –س ۲۳، ی ۲۷۲ .

یعتدّ بها حکیما، فالحکمة بهذا الاصطلاح اخصّ من‌الاول و فرد منه، وهو معرفة حقایق الأشیاء ومبادیها ولواحقها من‌المنافع والمصالح بالدلیل والفکر. وان‌شئت قلت: هوالعلم بالموجودات العینیّة علی ماهی علیه بالنظر، اوقلت: صناعة نظریّة یستعلم منها احوال اعیان‌الموجودات علی ماهی علیه، او غیر ذلك مما قیل، او اردت ان تقول، فان مرجع هذا کلّه هو معنی واحد بیّنّاه لك .

ثمّ انّه لما اعتبر قیدالعینیّة فی تعریف‌الحکمة ، اشکل علی قوم امرالمنطق ، وهو العلم بالمعلومات من حیث انّها موصلة الی‌المجهولات ، لأن موضوعه موجودات ذهنیّة، فمنهم من اخرجه من‌الحکمة ، ومنهم من اطلق‌الموجودات من قیدالعینیّة .

والحق ان‌شیئاً منهما لاحاجةالیه، ولا سیّما علی‌مذهبهم من کون‌العلم بوجودالمعلوم فی‌الذهن ، لأن وجودصورة الانسان مثلاً ، المرتسمة فی‌الذهن ، وان کان للانسان نفسه وجوداً ذهنیّاً، لانه لیس‌بهذا الوجود انساناً متأصّلاً یترتّب علیه آثاره واحواله من‌حیث هو انسان، لکنّه بعینه لنفس هذه‌الصورة من حیث انّها صورةالانسان ، لا من حیث انّها انسان وجود خارجی لترتب آثارالصورة والعلم واحکامهما علی هذا الموجود فی‌الذهن، لأنّه یصدق‌من‌غیر شك بسبب‌هذا الوجود انّ الذهن مرتسم بصورةالانسان، وان‌صاحبه عالم، وان له جمال‌العلم وشرفه، وان‌الانسان‌معلوم له من‌غیر فرض واعتبار، وانّما هذا هو معنی کون‌الشیء موجوداً فی‌الخارج بالاتفاق ، کحال صورة زیدالمنقوشة فی‌الکاغذ من غیر فرق. فالمعلومات من حیث هی موضوعة للمنطق ای معلومات وعلم، موجودات عینیّة ، وان‌کانت من‌حیث انّها انسان وفرس ذهنیة ، فان‌المنطقی لا بحث له عن ذوات‌الأشیاء بل عن‌العلوم بها .

المقصد الثانی

فی ذکر موضوعها ونبذ من تقسیمها

موضوع‌العلم ، هو ما یبحث فیه عن عوارضه الـذاتیة ، وهی الأحوال التی یعرض الشیء لذاته، ای بسبب اقتضاء ذاته لها، کالتعجب للناطق، او اقتضاء جزء متساوله ، کالتعجب للانسان ، او اقتضاء شیء خارج مستند، اما الی ذاته، کالضحك للناطق ، واما الی جزءٍ مساوٍ له ، کالضحك للانسان .

واما ما یعرض‌الشیء لا بأحد هذه‌الوجود، بل بسبب جزء اعم، کالحرکة للانسان، او بسبب خارج مباین له، کالحرارة للماء، فهی اعراض غریبة عن‌الذات، ولا یبحث له فی العلم عن شیء منها، لغرابتها وعدم اختصاصها بموضوعه، بل انّما یبحث عنها، ان‌بحث فی علم تکون هی ذاتیة لموضوعة . والمراد بکون‌الموضوع موضوعاً، والاحوال عارضة، انّما هو کونهما کذلك فی اول‌النظر .

وفی‌القضیّة المذکورة فی‌التجاوز اعم من ان‌یکون فی نفسه ایضاً کذلك، کالنار حارة والماء بارد، اولا یکون فی‌الواقع، الا شیء واحد بسیط من‌غیر شائبة ترکیب‌اصلاً، کقولنا : الله عالم وقادر .

اذا علمت هذا فلمّا کان‌الحکمة باحثة عن‌الموجودات الخارجیّة، فموضوعها هی الموجودات الخارجیّة لا محالة .

ثمّ اعلم : ان موضوع کل علم یجب ان‌یکون وجوده معلوماً بالضرورة مستغنیاً عن البیان والبرهان، اومبیّناً مدلولاً علیه فی علم آخر - لا فی ذلك‌العلم نفسه، لان‌العلم انّما شأنه ان یبحث عن احوال‌الشیء، والشیء‌مالم یعلم اولاً انّه موجود، لا یسئل عن حاله، فاثبات وجوده یخرج من ذلك‌العلم لا محالة .

ثمّ ان علم‌الحکمة یقسم من وجهین : احدهما - باعتبار موضوعه الذی هو بمنزلة ذات‌العام، وبیانه : ان‌الموجودات الخارجیّة التی هی موضوعه، انّما المعلوم منهما اولاً من غیر تأمل هوالموجود المطلق الذی یشمل کل شیء، فان کل احد حتی‌الصبیان والمجانین یعلمون ضرورة ان فی‌الخارج موجوداً مالا محالة ایّاماً کان فوضعوه لکونه اول‌المعلومات واعم‌الموجودات، فبحثوا عن احواله، ومعلوم انّ الاحوال التی یمکن ان یعرض‌الموجود بما هو مطلق عام، لیس الا محض تقسیمه الی اقسامه، مثل ان یقال : انّه واجب او ممکن، وجوهر او عرض، الی غیر ذلك. واما الاحوال التی یبحث عنها فی سایرالفنون، کالإلهی والطبیعی وغیرهما، فلا یمکن ان تعرض‌الموجود الا بعد تخصیصه بخصوصیّة موضوع کل علم، ککون الموجود عالماً وقادراً وشریفاً وفاضلاً، وکونه متحرکاً ومتغیراً وحاراً وبارداً، فان‌الاول لا یوصف بها الموجود الا بعد کونه مجرّداً، والثوانی الا بعد کونه مادیاً، ولو لا ذلك لکان کل موجود متصفاً بکل صفة . فاذن قد حصل للموجود المطلق وبیان احواله علم مشتمل علی تقسیم‌الموجود وذکر اقسامها

الاوليّة او مـا يتصل لها من التقسيمات الكليّة ، فكل موجود يكون وجوده مبيّناً غير محتاج الى الاثبات ، فانما يذكر ذكراً ، وما كان وجوده خفياً مجهولاً اثبت فيه بالدليل والحجّة ، كواجب الوجود تعالى والعقول وغيرهما .

وما توهّم انّه من اقسام الموجود وليس به نفى فيه عنه، كالجزء الذى لا يتجزّى وغيره .

فهذا العام هو اول فنون الحكمة ، ولهذا يسمى الفلسفة الاولى والعلم الكلّى، لكونه من حيث اشتماله على اثبات موضوعات ساير العلوم وتشعّبها منه، كالكلى بالنسبة الى جزئيّاته .

ثمّ بعد ذلك، ماكان من اقسام الموجود ليس له الا شرذمة قليلة من الأحوال ، ذكرت مع ذكره فى هذا العلم بالعرض ، وما كان له جملة يعتد بها، جعل موضوعاً لفن عليحدة، فمن ذلك ذات الله ، تعالى، الـذى موضوع للعلم الالهى،ويسمّى العـلم الأعلى[1] لـكون موضوعه اعلى الموضوعات ، وهوالعلم الذى يقال: انّه افضل علم بافضل معلوم ، وتتبعه مباحث النبوة والامامة والعقول المقدسة من حيث انّها افعالـه سبحانه، المختصّة به، واحوال النشأة الآخرة للنفوس الانسانيّة ايضاً ، لمشاركتها مع مباحث العقول فى تجرد الموضوع ، ومن ذلك الجسم الطبيعى الذى من حيث كونه جسماً، موضوع للعلم الطبيعى، ومن ذلك الكم الذى هو موضوع للعلم الرياضى، ومن ذلك الموجودات التى وجودها بفعل الانسان ، وهى موضوعة للحكمة العمليّة، فهذه الاقسام الاولية والفنون الاصليّة للحكمة.

ولمّا قدّم[2] المعلّم الاول الفن الطبيعى علـى ساير الفنون ، لكونه انسب بحال المبتدى واقرب الـى فهمه، وشاع تأخير علمى التقاسيم والالهى وجمعهما فـى التآليف والترتيب ، توهّم المتأخّرون انّهما معاً فنّ واحـد، وهو خطاء بيّناه فـى مصابيح الهدى ، ومن هـذه الجملة نذكر فى هذا الكتاب فـنّ تقـاسيم الوجود[3] والطبـيعيّات والالهيات فى ثلاثة ابواب ، ان شاءالله الكريم الوهّاب .

---

١ – لكونه موضوعه ، اعلى الموجودات – م ش .

٢ – ولما قدم العلم الاول ، ارسطوطاليس –م ش .

٣ – فى تقاسيم الوجود الخ – م ع .

ولكل هذه‌الفنون شعوب وفــروع ينبجس من موضوعه باعتبارات مختلفة لا يناسب غرض هذه‌الرسالة تفصيل‌القول فيها، ذكرناها هناك، فهذا احد وجهى تقسيم‌الحكمة .

واما ثانيهما – فهو باعتبار غايتها ومنفعتها ، وهو ان‌المقصود بالذات من‌الحكمة اما انّه نفس‌العلم فقط من غير اعتبار عمل بمقتضاه ، فهوالحكمة‌النظريّة ، والنظر فيها اما فى نفس وجودات‌الأشياء وهوالفاسفة الاولــى، او فى عوارضها، والنظر اما فــى اوايل الأشياء ، او اواسطها، او اواخرها، فالعلم‌الالهى والرياضى والطبيعى .

واما ان‌المقصود بالذات انّما هــو العمل بها، وهى‌الحكمة‌العمليّة ، والعمل اما انّه عمل‌الجوارح‌البدنيّة ، فهو اما متعلق بتدبير شخص واحد ، فعلم تهذيب‌الاخــلاق ، او جماعة مشتركين فى‌البيت، فتدبيرالمنزل، او مشتركين فى‌المدينة، فالسياسة‌المدنية، واما انّه عمل‌القوى‌الفكريّة فهوالمنطق بالذات هو من اقسام‌الحكمة‌العملية ، الا انّهم لكونه معيناً فى‌الحكمة‌النظريّة ، الحقوه بها وعدّوه منها .

المقصد الثالث

فى‌الاشارة الى شىء يسير من جلالة قدرها وقدر قليل من عظم شأنها

قــد علمت ان‌الحكمة التى هى من فنون‌العلم هى معرفــة حقايق‌الاشياء بالاستدلال والنظر ، ومعلوم قبل ان يبيّن بالبرهان ، ان‌شاءالله، تعالى، ان جمله‌العالم هى صنع‌الله وآثار قدرته وشرفه وجوده، وان معرفته سبحانه هى اشرف الفضائل وافضل‌الشرايف واجل‌النعم والذّ الهمم، كما ترى، ان كنت ترى : ان من رزق شيئاً منها واصاب نصيباً من جملتها ، كيف يولع به ويستهرّ لذته ، حتى لا يبالى بما له وولده وقرابته ونفسه، ولا شىء من تمام‌العالمين ومجموع‌النشأتين، بل يبغض كل شىء يمنعه منها ويعادى كل محبوب يشغله عنه، وحسبك فى فضلها انّها غاية ايجادالثقلين ، كما قال الله تعالى : «ما خلقت‌الجن والإنس الا ليعبدون» وورد فى‌الحديث : «اى، ليعرفون» وبيّن ان معرفة الله عز وجل لايمكن من طرق المعرفة الا بمعرفة صنايعه وآثار ذاتــه او بسماع نعوتــه وصفاته ، وان معرفة‌الصانع لشىء باكثر من صنايعه اكثر منها باقل ، وانّها بمشاهدة

صنعه، افضل کثیراً منها بسماع نعته، وانها بالمشاهدة علی بصیرة من صنعه وحذاقة من امره ومعرفة بمحاسنه، افضل واشرف منها علی الجهل بصنعته وعدم خبرة بکیفیته، فهذه کلها توجب لامحالة ان معرفة تعالی بالفکر فی خلق السماوات والارض واختلاف اللیل والنهار، ومابثّ فیهما من الدواب والأشجار والفواکه والثمار والجبال والانهار. وبالجملة هذا الخلق الذی ملأ السماوات والأرضین وما فوقهن من الملائکة المقربین علی تحقیق النظر فی بواطنها ومجادیها وتعمیق الفکر فی اواحقها ومجاریها ، کما قال الله تعالی فی غیر موضع من کتابه الکریم : «انّ فی خلق السموات والأرض ، وما بث[1] فیهما من دابّة» وغیر ذلک مما فصله فی القرآن العظیم لآیات لأولی الألباب لقوم یتفکرون ، لقوم یعقلون ، للمؤمنین ، الموقنین، الی غیر ذلک، ولیس معرفته سبحانه بمعرفة بعض هذه او بمشاهدة ظواهرها فقط ، ولا ما یجری منهما ایضاً مجری الوسط ، بل لا یقاس هذه بتلک ، ولا ینبغی ان تعدّ اصلاً فی عداد المعرفة ، لان مشاهدة الظاهر شیء لا اختصاص له بالانسان ، بل یشارکه فیها کل حیوان ، فلو کان هذه تعدّ معرفة ، لکان الحمار من افضل العرفاء . فقد اتضح اذن بحمدالله تعالی : ان التفکر فی معرفة الله تعالی وفی جملة الخلق والإمعان فی اعماقها واغوارها الذی هو الحکمة المعروفة ، هو افضل الأعمال واشرف الافعال ، کما قال ابو عبدالله الصادق علیه السلام : «افضل العبادة ادمان التفکّر فی الله وفی قدرته» .

وقال ابوجعفر الباقر علیه السلام : «باجالة الفکر یستدّر الرای المعشب» وفی هذا المعنی من الاخبار مالا یخفی، واذ قد بلغنا بحمدالله مقاصدنا فی مقدمة الکتاب فلنشرع بعون الله فی سلوک الابواب .

ونقول : ان المعلم الاول قدس سره وان کان قد قدّم الطبیعی علی الفلسفة الاولی لما ذکرنا ، الا انّه التقط منها جملة لم یرلنفسه بدّ منها فی تعلیم الطبیعی ، فقدمها بین یدیه، وجعلها فنّاً آخر، وسمّاه سماع الطبیعی، لانّه انما یسمع قباله سماعاً محضاً خالیاً عن البرهان. واما نحن ، فاذکان قصدنا فی جملة هذا الکتاب ان یکون قریباً من فهم المبتدی ، طائعاً لاخذه، استغنینا عن مسلکه وسلکنا علی الترتیب الطبیعی مبتدئین بالفلسفة الاولی ، مستعینین بالعلی الأعلی، فنقول :

---

۱ – س ۴۲، ی ۲۸ .

الباب الاول

فى تقاسيم الوجود وذكر اقسام الاوليّة للموجود

وهو يشتمل على خمسة مطالب :

المطلب الاول

فى العلّة والمعلول وفيه ستّة فصول :

الفصل الاول

فى التعريف والتقسيم

كل شيئين يحتاج احدهما الى الآخر من اى وجه كان، فالمحتاج اليه علة، والمحتاج معلول من ذلك الوجه بعينه .

والعلّة قسمان: الاول ــ العلل الذاتية، وسميت بها لحاجة عالم الطبيعة اليها بالذات، وهى اربعة :

الفاعل : وهو الذى يفيد وجود المعلول .

والغاية : وهى التى تبعث الفاعل على الفعل ، وتسمّيان بعلل الوجود .

والعلّة المادية : وهى التى جزء لماهية المعلول وهويته بالقوة .

والعلّة الصوريّة : وهى التى جزء لماهية وهوية بالفعل، وتسميان علل الماهيّة .

والثانى ــ العلل العرضيّة وسميت بها، لحاجة اليها بالعرض فى ان يتمّ بها عليّة العلل الذاتية ، ان كان فيها نقص وقصور ، وهى ايضاً اربعة :

العلّة المعدّة : وهى التى تعدّ المادية وتصلحها لقبول الآثار كالنار لصيرورة الماء هواء .

والآلة: وهی التی توصل اثرالفاعل الیالمفعول کالمنشار للنجار.

والشرط: وهوالـذی یعصم وجودالمعاول ویحفظه کالجسم للعرض. وهذهالثلاثة وجودیّةالمفهوم.

ورفعالمانع: وهو انتفاء مـا کان وجوده مانعاً کعدمالحرارة اوجودالبرودة وهـو عدمیالمفهوم.

ثم الفاعل ان استغنیالمفعول به وحده عن غیره مطلقا، تسمّی علةً مستقلة، وان احتاجمعه الیغیره، فکل مایحتاج الیه، انکان مجتمعاً، تسمّی علة تامّة، والا فناقصة، وکـل منالمستقلة والتامة تسمی موجبة - بکسرالجیم - وقد تسمّیان ایضاً تامّة من بابالتغلیب.

والفاعل قد یکون مختاراًوهوالذی یفعل بشعور ومشیّة، وقد یکون موجباً - بفتح الجیم - ویقال له بالطبع، وهو بخلافه اعم من ان لا یکون له شعور اصلاً، کالنار، اوکان ولا تأثیر له کالمرتعش، وقد یکون مضطـراً، وهوالمختار الذی الجأ وضیّق علیه، ولکن لم یسقط اختیاره راساً، کمن یفعل شیئاً خوفاً علی نفسه.

الفصل الثانی

فی ابطالالدور اوالتسلسل

وهو انیکون شیء علّة لنفسه اما بواسطة، ویسمی مصرحاً، کأن یکون علّة لآخر وهو للأول، او بوسائط، ویسمی مضمراً، کان یکون الثانی علـة لثالث وهو للاول.

فلان العلّة یجب انیکون متقدمةعلیالمعاول ضرورة، فلـو کانت علة لنفسها لـزم انتکون متقدمة علی نفسها، ای موجودة حین هی معدومة.

وایضاً: فان معنیالمحتاج منحیث هو محتاج غیر معنیالمحتاج الیه ومقابله، فلو کان شیء واحد علة لنفسه من جهة واحدة، لزم انیکونغیر نفسه ومقابلاً له.

واما التسلسل، وهو انیکون شیء معلولاً لشیء، وهو لثالث، وهو لرابع، وهکذا غیرالنهایة، فلانّه یکون حینئذٍ کل واحد منالآحاد معلولاً لسابقه، وعلة للاحقه، لول الأخیر، فانّه لیس علّة، فیحصل جملتان:

حما - مرکبّة منالعلیّات، والاخری منالمعاولیات متساویتان ومختلفتان معاً.

اما الاول : فلان کل معلول لمّا کان معلولاً لسابقه ، وکلّ علّة ، علة للاحقها ، لزم منه ان یکون کل معلولیة بازاء علیّة ، وبالعکس، وهو معنی‌التساوی .

واما الثانی – فلان کل واحد من‌الآحاد متـصف بعلیة ومعلولیة معاً – سوی‌المعلول الأخیر ، فانه معلول من غیر علیة ، وهو معنی الاختلاف ، ولو فرض‌السلسلة غیرمتناهیة من‌الجانبین قطعناها من‌البین واعتبرناها کل قطعة علیحدة .

وایضاً: فان‌السلسلة الغیرالمتناهیة اذا اخذنا منها واحداً، بقی‌الباقی اقل من‌الاول، فهو متناه ، لأن معنی‌القلّة ، هو ان‌یکون له حدٌ ومرتبة لا یجاوزه ، والاول لا یزید علی الباقی الا بواحد ، فهو ایضاً متناه .

الفصل‌الثالث

فی ابطال ترجّح‌المتساوی والمرجوح وترجیحهما ، واثبات ان احد طرفی‌المعلول مالم یجب لم‌یقع، وامتناع تخلف‌المعلول عن‌العلّة التامّة .

اما الأول – فلان معنی‌التساوی هـو ان‌یکون شیئان فی‌درجة‌واحدة بالنسبة الـی ثالث ، والرّجحان هو ان‌یکون احدهما اقرب من صاحبه ، فلو ترجّـح احدالمتساویین اوالمرجوح بنفسه ، لزم‌التناقض .

واما الثانی – فمن‌الفاعل الموجب فلما قلنا بعینه ولا خلاف فیهما ، واما من‌الفاعل المختار ، فتوهّم الاشاعرة واکثر المتکلمین ، ان‌الاختیار یکفی للترجیح من غیرحاجة الی مرجّح آخر، لانّه اذا سئل : لم فعلت هذا ؟ قال : لانی شئته . وغفلوا عن انّه وان کان لترجیح نفس‌الفعل کافیاً ، لکن تعلق‌الإختیار به لا مرجّح له، ولهذا، ان سئل : لـم شئته ؟ لم یحر جواباً ، ولا یستطیع ان یقول : لانـی شئته .

وتمسّکوا ایضاً برغیفی‌الجایع وطریقی‌الهارب ، وامثالهما .

والجواب : ان‌الرجحان لا یجب ان‌یکون فی نفس‌الأمر، ولا لغیرالفاعل ، ولا فی غیر وقت‌الفعل ، ولا من غیر جهة انّه فاعـل، ولا ان‌یکون معلوماً له، ولا ان‌یکون باقیاً فـی ذکره، فلعلّه کان له رجحان وقت‌الترجیح ، وان لم یشعر به، اولم یبق فی ذکره .

اما الثالث – فلأن وقوع احدالطرفین ان کان مع امتناع‌الطرف الآخر ، کان واجباً، وان‌کان مع امکانه ، فاما مع مساواتهما ، فوقوع‌الواقع ترجّح من غیر مرجّح ، واما مع

مرجوحيّة احدهما، فامكان وقوعه، امكان المرجوح .

واما الرابع ـ فلان العلّة اذا كانت تامّة، فتخلّف معلولها عنها، ترجّح للمرجوح.

الفصل الرابع

فی‌وجوب تناسب‌العلّة والمعلول، ووجوب موافاةالعدد بينهما، وامتناع بقاءالمعلول بعد علّته.

اما الاول ـ فليترجح كل[1] منهما لصاحبه، والا لجازان يفعل كل شیء، وان يصدر كل شیء عن كل شیء .

اما الثانی ـ فالمراد به، ان‌الواحد من حيث هو واحد، لا يجوز ان‌يكون علّة لكثير ولا معلولاً لكثير فی مرتبة واحدة، فلان هذا الواحد يجب ان‌يكون مناسباً لهولاء الكثير، والكثرة من‌حيث هی كثيرة مغايرة ومخالفة، فلو كان الواحد من‌حيث هو واحد مناسباً لها، من‌حيث هی كثرة، لكان مغايراً لنفسه ومخالفاً، فان كان‌الكثير معلولاً او علّة لواحد يجب ان‌يكون اما فی‌مرّات فی‌مراتب‌كثيرة، اويكون للواحد جهات بعددالكثير، اوللكثير اشتراك فی جهة واحدة، يكون التعلّق بينهما بهذه‌الاعتبار، ويجب من هذا ان‌يكون مابه‌الاشتراك العرضی تابعاً لما به‌الاشتراك الذاتی، ومابه‌الاختلاف العرضی تابعاً لما به‌الاختلاف الذاتی، فلا يجوز ان‌يكون‌اشياء مختلفة بتمام‌الحقيقة‌مشتركة فی‌معنی واحد عرضی، والا لبطل‌التناسب .

واما الثالث ـ فلان‌المعلول محتاج فی نفسه الی‌الغير، والا اوجد بنفسه، فلو بقی بعد علته، فاما لانّ حاجته زالت مع كونها ذاتية، فيلزم انفكاك اللازم عن‌الملزوم، او لان حاجته انتقلت الی علّة اخری من‌حيث هی مغايرة للاولی، فقد علمت استحالته، او من‌حيث هما مشتركتان فی معنی، فالعلة اذن باقية، لانّها هی‌المعنی المشترك فيه دون‌الخصوصيّة الفانية .

---

۱ ـ فلترجيح، فلترجّح ... ـ م ش .

الفصل الخامس

فی امتناع کون الفاعل فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، ووجوب ان یکون لکل فعل غایة.

اما الاول – فلان الفاعل انّما شأنه الافاضة، والقابل شأنه الاستفاضة وهما متقابلان، فلو کانا شیئاً واحداً، لکان ذلک الواحد مقابلاً لنفسه.

واما الثانی – فلان صدور کل فعل یتوقف لا محالة علی مرجح، اعم من ان یکون للفاعل شعور به، او لا یکون، واعم من ان یکون موجوداً قبل الفعل او بعده فهو غایته، لأن غایة الفعل کما علمت انّما هو الذی یبعث الفاعل الیه، ویحمله علیه، بحیث اذا سئل لم فعل ؟ قیل لفلان، ولیس معتبراً فی مفهومه خصوصیّة دون اخری، فکما ان غایة اکل آکل هو ان یشبع، فکذلک غایة اعطاء الجواد هو جوده الذاتی، لأنّه هو الذی دعاه الی الفعل، وان کان له منافع اخری ایضاً، الا انها لیست ماحوظة له، فلیست هی غایة بالذات، بل بالعرض، وغایة احراق النار، هی حرارتها الذاتیّة، لأن الجواب انما هو لأنّها حارة، لا – لان تصیر حارة، وهو ظاهر، ولا – لان الله خلقها للمصالح، لان هذه المصالح انّما هی غایة لخلقها الذی هو فعل خالقها، تعالی، لا للاحراق الذی هو فعلها، لأنّها جواب عن ذاک، لا عن هذا، والا لم یحرق قط الا لمصلحة، والذین غفلوا عن هذا التحقیق ذهبوا الی هذه الغایة فی فجٍ عمیق.

الفصل السادس

فی بعض احوال الفاعل خاصّة

فمنها – ان الفاعل یجب ان یکون اشرف من المفعول، واقوی وجوداً منه واتمّ، ولا یبعد ان یکون هذا بنفسه ابین من کل بیان، واغنی من البرهان، لأنّ المعلول لا شیء له من الوجود وتوابعه، الا ما ناله من علته، لانّ هذا هو معنی العلیة، فمن این یملک شیئاً من الخیر، مالم یعطه فاعله الذی هو مفیض وجوده المفاض، وخسایس یختصّه من هویة ماهیّته.

ومنها – ان الفاعل الموجود فی المادة الذی یفعل بالمادة، وهی واسطة فی ایصال اثره، یجب ان یکون معاوله موجوداً فی المادة، ویکون ذا وضع مثله. فلا یجوز ان یکون

نفس‌المادة ولامجرّداً عنها، لان‌الوجود القائم بالذات والمفارق عن‌الشیء المستغنی عنه، اتمّ لا محالة واقوی واقوم من‌الوجودالقائم بالغیر المحتاج الیه‌المنقاد له، وقد علمت استحالة هذا فی‌المعلول . نعم ان جاز لمثل هذا الفاعل ان‌یفعل شیئاً لا بواسطة المادة، لجاز ان‌یکون هذا الشیء قائماً بذاته، شریفاً فی صفاته .

ومنها ـ ان‌الفواعل المادیّة لا یجوز ان‌یکون شیء منها غیرمتناهی القوّة ، فلا یجوز ان‌یفعل افعالاً غیرمتناهیة، لأنّ هذه‌القوی یختلف ضرورة حسب اختلاف قابلیّات المادة ، ومراتب القابلیات ینتهی فی‌الضعف الی‌العدم وتستمرّ فی‌الشدة لا الی نهایة، فکلّ مرتبة منها محصورة بین طرفین .

وایضاً ـ فکلّ مرتبة اقل ممّا فوقها، ولا یجوز ان‌یوجد مرتبة یکون اعلی‌المراتب، وتکون فی درجتها غیرمتناهیة ، لأنّ هذه‌المرتبة اقل بالضرورة من نفسها مع بعض المراتب‌السابقة ، وکل اقلّ متناه، کما تقدم .

المطلب الثانی

فی‌الوجود والماهیّة وفیه فصلان

الفصل‌الأول

فی احوال‌الوجود

الوجود مصدر قولك وجد یوجد ، فهو موجود، وتفسیر هذا الاسم وحقیقته فی محاورات الطوایف جمیعاً ومقاولاتهم هو ان قولك : زید مثلاً موجود، معناه ومعنیك منه، هو انّه شیء وذات وحقیقة وکاین وثابت ، ویلزمه لا محالة ان تصح منه افعاله، وتترتّب علیه احواله .

والمعدوم یقابله فی مثل هذا کلّه، ویلزمه لا محالة ان لا یجوز منه فعل، ولا یصحّ له حال، فکل ماکان شیئاً وحقیقة صحیحةالأفعال والاحوال، فهو موجود، ولیس‌معتبراً فی مفهوم ، هذا .

ولا یخطر ببالك ولا ببال غیرك فی محاوراتکم، انّه هکذا بصفة له، اوبمحض نفسه، ولا بفاعل جعله کذلك، اوبخالص ذاته، بل ان سئلت‌عن‌ذلك فی‌عرض‌الموجودات، فلربما

تلبّثت فی‌الجواب ، حتی تعلم ایّها هو مع علمك یقیناً من غیر لبث انّه موجود، ولهذا لم یمنع فی شرع ولا غیره ان یقال الله تعالی موجود بصیغة‌المفعول ، فالموجود بما هو موجود اعمّ من هذه کلّها ، فالوجود هو التشیّؤ والتذوت والتحقق ، ای کون‌الشیء شیئاً وذاتاً وحقیقة مطلقاً .

ثم ان‌الوجود قسمان :

احدهما- الوجود فی‌الخارج وفی‌نفس‌الامر، ویسمی‌العینی والاصیل‌ایضاً، وهوکون الشیء شیئاً وحقیقة صحیح‌الآثار والاحکام بما هوهو، ای من‌غیر فرض فارض واعتبار معتبر،وقولنا فی‌الخارج‌وفی‌نفس‌الامر، لیس‌یعنی‌به، ان‌الخارج‌ونفس‌الامر، ظرف‌کالمکان والزمان یستقر فیه‌الشیء ، بل‌المراد انه موجود خارجاً عن‌الفرض والاعتبار . والأمر مظهر موضع‌المضمر ، ای فی نفسه، کما تقول : فی حد ذاته، فان حد ذات‌الشیء لایمکن ان‌یکون ظرفاً له، ولیس یجب للموجود فی‌الخارج ان‌یکون فی ظرف البة، اذ لوکان ذلك معدوماً ، استحال ان یستقرّ فیه‌الشیء ، ولو کان موجوداً فی خارج آخر، استمر الی غیرالنهایة ، فکلّما وجدالشیء بما هو، من غیر فرض بحث یصح له احکامه، فهوموجود فی‌الخارج وفی نفس‌الامر ، کان فی ظرف او لم‌یکن .

وثانیهما - الوجود فی‌الذهن، ویسمی الفرضی والظلی ایضاً ، وهو کون‌الشیء معلوماً ، فانّك اذا علمت شیئاً ، فله ثبوت فی علمك بخلاف مالا تعامه، فهذا الثبوت وجود له، لکنّه للیس بوجود یکون هو به حقیقة متأصلة یصحّ له افعاله واحواله، فانّك اذا تصوّرت زیداً مثلاً ، فهذا التصوّر ثبوت ووجود لزید، لکن هذه‌الصورة لیس زیداً یأکل ویسمع ولا یبصر شیئاً ولا یستطیع صرفاً ولا عدلاً، کالصورة‌المنقوشة فی‌الجدار، فکأنّه ظلّ للموجود الأصیل ، وهو اصل له. وقولنا فی‌الذهن ، نظیر قولنا فی‌الخارج ، فان‌المراد به انّه موجود فی‌اعتبارالذهن وبحسب فرضه، وهوکونه معلوماً، فالمعلومیة من‌حیث هی معلومیّة هوالوجود الذهنی، اعم من ان‌یکون بنحو ارتسامه فی‌الذهن ، او بنحو آخر، وهو اعمّ ایضاً من ان‌یکون مطابقاً للخارج، فیکون صادقاً، کاعتقادات‌الاربعة زوجاً ، ومخالفاً له، فیکون کاذباً کاعتقادك انها فرد .

ثم اعلم ان‌الوجود لیس کالالوان والاعراض صفة تقوم‌بالشیء وتحلّ فیه، فان حلول شیء فی شیء موقوف ضرورة علی ان‌یکون ذلك‌الشیء موجوداً فی نفسه حتی یصحّ ان یحلّ هو فیه، اذ لو یکن شیء ، ففیما یحل؟ فان‌کان موجوداً بهذا الوجود، دار، وبوجود

آخر ، تسلسل، بل من الموجود ماهو موجود بمحض نفسه من غير صفة وشیء من خارج اصلاً ، وسيأتى ذكره ان شاءالله، ومنه ماهو معلول لغيره، وهذا الموجود اذا فعله علته، صار بنفس ان فعلته بحيث اذا لاحظه العقل وحلّله انتزع منه الوجود ووصفه به ، فوجوده فی الخارج متحد معه، وانّما زيد عليه بعد اعتبار العقل .

واعلم ايضاً ان الوجود بما هو وجود والموجود بما هو موجود، خير محض لا شرية فيه اصلاً ، اذ لو كان فی نفس معنی الوجود والموجود ، لكان كلّ وجود شرّاً ، والعدم والمعدوم بخلاف ذلك، وانت تعلم ان تجسّست الامور التی تظنّ انّها شرور وتصفحتها عن كل مختف ومستور ، وجدت شرياتها انّها ترجع اما الی اعدام الذوات ، كالموت والفناء ، وفقدان لكمالات كالظلم والزنا ، فانّهما من حيث انهما اثرا قوّتی الغضب والشهوة ، خير اهما وكمال ، وليسا شرّاً الا من حيث فقد المال وهتك السّتر وامثالهما.

الفصل الثانی

فی احوال الماهيّة

الماهية مشتقّة من ما هوية ، وهی نسبة الی ماهو به هو، فماهية الشیء هوالذی هو به هو، وهی تطلق علی معنيين :

احدهما ــ تمام حقيقة الشیء كاينة ماكانت، كالحيوان الناطق للانسان، وهذا المعنی يعمّ الواجب والممكن حتی الوجود والعدم ايضاً .

والثانی ــ ما يقابل الوجود والعدم ويوصف بهما . بيانه ان جميع الأشياء تشترك فی انّها موجودة او معدومة ، ويختلف بان بعضها انسان، وبعضها حيوان، وبعضها سماء وبعضها ارض، الی غير هذا، فهذه المعانی التی مختلفة فی الأشياء مثل الانسان والحيوان غير الوجود والعدم اللذين مشتركان بينهما جميعاً ، وكون هذه الاشياء انّما هو لهذه لا بهذين، فهذه هی ماهيّاتها، وهذا المعنی اخص من الاول، لأنّه لايصدق الا علی الممكنات.

ثمّ ان كانت الماهية تصدق علی فردها فی حد ذاتها من غير اعتبار معنی من خارج، كالحيوان علی الانسان، والانسان علی زيد، فهی ذاتيّة له، وان لم يصدق الا باعتبار شیء من خارج ، كالابيض علی الجسم، فعرضيّة له .

واعلم : ان الفاعل اذا فعل الانسان مثلاً واوجده، لم يجعله ما يجعل المركّب ، ای لم

يجعل الانسان انساناً ، ولا وجوده وجوداً ، ولا اتصافه بالوجود اتصافاً ، اى موجوديته موجوديَّة ، لأن كون الانسان انساناً ، وكذا كون كل شىء نفسه لو كان بفعل فاعل، لكان قبل ان يفعله وبعد ان يعدمه غيرنفسه، وهو سلب الشىء عن نفسه، بل جعله موجوداً لا بان يكون الماهيَّة شيئاً ثابتاً فى نفسه، ثمَّ يصبغها بالوجود ، كما يفعل الصباغ بالثوب، فقد مضى فى الفصل السابق شناعته، بل انَّما جعله بالجعل البسيط، اى فعله، فاذا فعله صار بان فعله موجوداً ، كما انَّك اذا تحرَّكت ، لا تجعل الحركة ـ حركة ، بل انَّما تفعل الحركة ، وبفعلك هذا ، تصير الحركة موجودة .

المطلب الثالث

فى الواجب والممكن وفيه فصلان

الفصل الأول

فى تقسيم الموجود اليهما، وذكر الممتنع تبعاً لهما، وذكر بعض الاحوال العامة للممكن.

المفهوم بنفس مفهومه ان كان يجب له ان يكون موجوداً، فهو الواجب الوجود بالذات، وان امتنع ان يكون موجوداً ، فهو الممتنع الوجود بالذات، وان جاز له ان يكون موجوداً ، وان يكون معدوماً ، فهو الممكن الوجود بالذات ، فالموجود منحصر فى الواجب والممكن، وكما ان الواجب لكونه موجوداً بذاته، يمتنع ان يكون موجوداً من غيره، كذلك الممكن فى مقابله يمتنع ان يوجد الا بغيره، لأنَّه لو وجد بنفسه من غير علَّة، فاما ان الوجود وجب له بذاته مع عدم كونه واجباً بذاته، فهو متناقض لنفسه، واما انَّه باق على امكانه ، فاما انَّه مساو مع العدم من غير رجحان لأحدهما على صاحبه ، ومع هذا فقد وجد ، فهو ترجيح من غير مرجح، واما ان له رجحاناً واولويَّةً على العدم ، الا انَّه لم يبلغ حدّ الوجوب، فالعدم ان امتنع وقوعه، فقد كان الوجود واجباً ، وهو خلف، وان جاز وقوعه مع كونه مرجوحاً ، فهو امكان لترجُّح المرجوح ، وقد ثبت امتناعه من غير خلاف فيه، فقد ثبت ان الممكن بمحض انَّه ممكن من غير اعتبار شىء آخر من حدوث اوغيره، محتاج الى العلَّة ، فمادام ممكناً كان محتاجاً ازلاً وابداً ، والعلة ايضاً لا توقع احد طرفيه الا

بعدان توجبه لا علىالتساوى ولا على اولويّة لما قلنا فىالذاتيّة بعينه .

ثم انالممكن بماهو ممكن لمّا كان جايزالوجود والعدم جميعاً، فحقيقته معنى غير الوجود والعدم ، وهوالماهيّة بالمعنى الأخص ، اذ لوكان حقيقته عين احدهما ، لكان جواز الآخر عليه سالباً له عن نفسه، واما حقيقةالواجب والممتنع ، فيأتى انشاءالله ، فى محله .

الفصل الثانى

فى تقسيم الممكن الى اقسامه الأوليّة ، او التى تقرب[1] منها الماهيّة التى هى حقيقته .

الممكن ان كانت فى ذاتها بحيث اذا وجدت فىالخارج كانت لا فى موضوع ، فهو الجوهر ، وان كانت البتة فىالموضوع ، فهوالعرض، والموضوع هوالمحلّ المستغنى فى وجوده عن حالّه . والحلول هو انيكون وجودالشىء فى نفسه بعينه هو وجوده فى محله ، كلونالورد ، بخلافالماء فىالكوز .

ثم انالجوهر ، انكان منبسطاً فىالجهات الثلاث ، فالجسم ، وان كان محلاً لجوهر آخر، فالمادة، ويسمّى الهيولى، وانكان حالاً فيه، فالصورة، وان كان له قوام بذاته دونالجسم وحاجة فى افعاله اليه، فالنفس، وان كان مفارقاً له مطلقاً، فالعقل .

والعرض انكان مفهومه نسبة شىء الى شىء، فالنسبة، والا، فان كان بنفس مفهومه قابلاً للقسمة، فالكمّ ، والا فالكيف .

ثمالنسبة سبعة انواع :

احدها - المضاف وهىالنسبةالمتكررة اى التى تكون بنفس مفهومها مستلزمه لطرفين يكون كل منهما عدلاً وكفواً لصاحبه، متشابهين كانا، كالأخوّة ، اومختلفين ، كالابوّة والبنوة ، وهو حقيقى، انكان الانتساب بنفس مفهومها كما ذكرنا ، ومشهورى ان كان بسبب عروض مضاف حقيقى لهما ، كالأب والإبن .

والثانى - الأين، وهىالنسبة الىالمكان .

والثالث - متى، وهىالنسبة الىالزمان .

---

۱ - او التى تقرب انها الماهيّة ... - م ش .

والرابع – الوضع، وهو النسبة الى الجهة، كالتقدّم والتأخّر والقيام والعقود.

والخامس – ان يَفعل، وهو نسبة الفاعلية مطلقاً، كـايجاد صورة الماء فى مادته، وكاسخان النار الماء.

والسادس – ان ينفعل، وهو النسبة المنفعليّة مطلقاً، كتسخّن الماء من النار، وكتصور المادة بصورة الماء.

والسابع – ان يكون لـه، ويقال له الملك والجدة، ولـه ايضاً بحذف ان يكون وهو الاختصاص الذى يكون فيما بين الأشياء بعضها لبعض، كالكتاب للانسان، والنعل للرِّجل والعمامه للرأس.

والكمّ ان اشتمل على حدود مشتركة، فمتصل، ويسمى المقدار، وهو ان كان قاراً، فان انقسم فى جهة واحدة، فالخطّ، او فـى جهتين، فالسطح، او فى الثلاث جميعاً، فالجسم، ويقيّد بالتعليمى.

والذى قسّم من الجوهر بالطبيعى تمييزاً لكل واحد من صاحبه. وتوضيح ماهياتها ان الجسم الطبيعى كما قلنا جوهر منبسط الذات ممتد فى الجهات، فاذا اعتبر انبساطه هذا وامتداده فى الجهات، فهو الجسم التعليمى، واذا اعتبر امتداده فى جهتين فقط، وهو وجه الجسم وظاهره وقطع النظر عن الجهة الثالثة، فهو السطح، واذا اعتبر امتداده فى جهة واحدة، وقطع النظر عن الجهة الثانية ايضاً، فهو الخط، وهو حدّ السطح وشقته، واذا قطع الخط، فمقطعه من حيث هو مقطعه هو النقطة، وبهذا المعنى يقال: ان النقطة طرف الخط، وهو طرف السطح، وهو طرف الجسم.

وان لم يكن قاراً، فالزمان، وان لم يشتمل على حدود مشتركة، فمنفصل، وهـو العدد. ثم الكمّ بجميع انواعه له ثلاث خواص لذاته لا يوصف بها غيره الا بالعرض.

احدها – قبول القسمة،

والثانى – قبول التفاوت،

والثالث – قبول العاد،

والكيف اربعة اقسام: الكيفيات النفسانيّة: وهى المختصة بذوات الأنفس، كالعلم والشجاعة.

والمحسوسات – وهى التى تحسّ باحدى الحواسّ الظاهرة، كالألوان والأصوات.

والمختصّة بالكميّات – كالإستقامة والانحناء .

والاستعداديّة – وهى التى تعدّ موضوعها لدفع التصادم وبطؤ التأثر، كالمصحاحية ويسمّى القوة ، او للانفعال منه وسرعة التأثّر كالمراضيّة ، ويسمّى الضعف .

ثم اعلم : ان الجوهر وتسعة انواع العرض و، هى الكم والكيف والسبع النسبيّة تسمى المقولات العشرة ، لزعمهم انّها اجناس عالية مختلفة فى تمام الماهيّة ، وتسميتهم الجنس العالى مقوله، لكونه اول مقول على ماتحته فى ترتيب الماهيات ، وقالوا : انّ معنى الجوهر وهو الماهيّة التى من شأنها الوجود لا فى الموضوع، كماعلمت جنس لأنواعه، لصدقه عليها جميعاً فى حواق ماهياتها ، وهو معنى الجنس، بخلاف معنى العرض ، فانّه عرض عامّ لأنواعه التسعة .

والحق ان الجنس العالى واحد فقط ، وهوالماهيّة المطلقة[1] لصدقها واشتمالها على جميع الماهيات الجوهريّة والعرضيّة كذلك، وهو متنوع اولاً الى الجوهر والعرض كما مضى ، وان معنى العرض وهوالماهيّة التى من شأنها الوجود فى الموضوع ، جنس لأنواعه ، لصدقه عليها كذلك، كالجوهر بعينه من غير فرق. وهو ينقسم اولاً الى الكمّ والكيف والنسبة، كما قلنا، والنسبة جنس لأنواعها السبعة، لصدقها عليها، كاخواتها من غير تفاوت .

ثم كل واحد من هذه ينقسم الى انواعه التى ذكرناها .

وايضاً: فان اشتراك الجوهر والعرض فى الامكان، واشتراك التسع العرضيّة فى معنى العرض والوجود فى الموضوع ، واشتراك السبع النسبيّة فى معنى الانتساب ، يدل على عدم كونها اجناساً عالية ، بل داخلة فى اجناس اعلى منها لما مضى سابقاً من وجوب كون الإشتراك واختلاف فى العرضيّات تابعين لمثلهما فى الذاتيّات .

واعلم : انّ وجود اكثر هذه الاقسام من الموجود بيّن بنفسه او، يتبيّن بقليل تنبيه

---

١ – وليعلم ان المهية المطلقة الشاملة للانواع العرضية والجوهرية لصدقها على الاكثر من مقولة واحدة تكون من الأعراض العامة ولا تكون معناً جنسياً ولا فرق بينها وبين الامور الخارجة عن المقولات . سرّ كلام در اينستكه اگر مفهومى دراكثر از يك مقوله تحقق داشت خارج از مقولاتست وگرنه لازم آيد آنكه آندو مقولهئى كه مصداق اين مفهوم است ازمقولات خارج باشد.

من غير حاجة الى تجشّم برهان او تفحّم بيان .

واما اثبات واجب‌الوجود بذاته وان‌كان فطريّاً باعتبار، واثبات اكثر انواع الجوهر ونفي‌الجزء الذى لا يتجزّى وامثاله ، فهو وان‌كان بالذات على عهدة هذا المقام وفي‌هذا الباب من اجل‌المرام، الا انّه اذ قد تعارف بين‌القوم تصدير‌الفنون التى هى موضوعات لها بذكرها، ليستغنى كلّ فن فى اثبات موضوعه من‌غيره، مشينا نحن ايضاً ممشاهم واجرينا سياقة كتابنا هذا مجراهم، لدعائنا اليه الذى دعاهم .

المطلب‌الرابع

في‌الواحد والكثير وفي‌التقابل وفيه فصلان

الفصل‌الاول

في‌الواحد والكثير

الواحد، مالا ينقسم في‌الجهة التى يقال له واحد، كالانسان الواحد، فانّه لا ينقسم الى اناسى، وان انقسم الى‌اعضاء واجزاء ، والكثير ما ينقسم في‌الجهة التى يقال له كثير، اوالمجتمع من‌الواحدات ومالها واحد .

ثمّ الواحد قسمان :

احدهما ـ الواحدالحقيقى ـ ويقال له: الواحد بالعدد وبالشخص ايضاً، وهوالذى يقال للشىء باعتبار ذاته فقط، كالماء الواحد والكتاب الواحد .

فان لم ينقسم في‌الخارج اصلاً الى اجزاء متباينة ، وكان معناه محض مفهوم ان لا ينقسم مجرّداً عن‌الموصوف مطلقاً ، كما هو محمول قولك شىء واحد، فهوالواحد الذى مبدأ العدد، وان لم‌يكن مجرّداً عن‌الموصوف، بل اخذ معه شىء يوصف به، فان كان ذا وضع، فنقطة، والا فمفارق، وان انقسم الى اجزاء متباينة بالقوة، فيقال له، الواحد بالاتصال ، اى انّه متصل واحد كالماء والنار، او بالفعل، فواحد بالتركيب، اى هو مركّب واحد، كالبيت والجدار، وكل واحد منهما ، ان كان كل مايمكن له من‌الاجزاء مجتمعة فيه‌بالفعل، فواحد بالتمام، اى تامّ ، والا ـ فكسر، والتماميّة قديكون بحسب

الوضع الدرهم الواحد، والصناعة كالبيت والطبيعة كالانسان والدايرة والكرة بخلاف الخط المستقيم والشكل المضلّع المتناهيين ، فانّهما كسر مطلقا من حيث هو خط وشكل او مضلّع ، لاحتمال الزيادة على ما هما عليه، ولو جازان يكونا غيرمتناهيين كانا تأمين، ولا ينافى هذا ان يكونا من حيث هما ذراع اوامر آخر تامّاً .

وثانيهما – الواحد الغير الحقيقى – وهو الذى يقال للشىء مع غيره بالقياس الى ثالث يشترك بينهما، كالانسان والفرس، يقال انّهما واحد اى فى الحيوان، وهذا الشىء الثالث ان كان نسبة لها الى شىء واحد اواكثر ، فواحد بالمناسبة كالوزير والدبير بالنسبة الى الأمير ، والسفينة والمدينة بالنسبة الى الزمان والسلطان ، وان كان غير نسبيّة، فان كان داخلاً فى ذاتهما جنساً او نوعاً او فصلاً ، فواحد بالجنس او بالنوع او بالفصل ، كزيد وعمرو بالقياس الى الحيوان والانسان والناطق ، وان كان خارجاً عنهما موضوعاً لهما او محمولاً عليهما ، فواحد بالموضوع اوبالمحمول ، كالبياض والبرودة بالقياس الى الثلج، والثلج والعاج بالقياس الى البياض، والكثير ايضاً ينقسم على هذا التفسير .

الفصل الثانى

فى التقابل

التقابل هو ان يمتنع يجتمع شيئان فى محل واحد، ويتصادقا، وهو قسمان :

احدهما – ان يمتنع التصادق على شبيل الاشتقاق كالسّواد والبياض، فانّهما يمتنع ان يجتمعاً فى محلٍ واحد، فيكون هو ابيض واسود معاً .

وثانيهما – ان يمتنع التصادق على سبيل التواطؤ ، كالانسان والفرس ، فانّه يمتنع ان يصدق احدهما على الآخر ، فيكون شىء واحد انساناً وفرساً معاً

وفى هذا القسم ذات كلّ من المتقابلين بمنزلة المحلّ الآخر من غير افتقار الى شىء ثالث . وهو اعم من الاول مطلقاً، لافتراقه فى مثل اللّون والطعم ، وكل منهما اربعة اقسام :

الاول – المتضادان، وهما وجوديان متنافران كما ذكر .

والثانى – المتضايفان، وهما وجوديان متكافئان، كالابّوة والبنوة والاب والابن .

والثالث – المتناقضان ، وهما الوجود وسلبه مطلقاً ، كوجود الانسان وعدمه ،

والانسان واللانسان .

والرابع ـ الملكة والعدم، وهما الوجود وسلبه، بشرط ان‌یکون‌المحل قابلاً له مطلقاً، ای‌اعم من ان‌یکون بحسب شخصه فی وقته، کالکو سجیّة ، او فی غیر وقته کالمرودة، او بحسب نوعه، کعدم‌البصر للانسان، اوجنسه‌القریب، کماللعقرب، اوالبعید کما الحجر.

واعلم : ان‌الملكة والعدم فی‌الموضوع‌المطلق ملكة وعدم، واما فی‌الموضوع القابل بعینه، فهما متناقضان ، لان‌القابلیّة اذا شرطت فی جانب‌الموضوع راخذت معه، خلص العدم منها، وصار سلباً مطلقاً ، ولهذا یمتنع خلوّه منهما جمیعاً ، بخلاف الموضوع المطلق . وقد اعتبر اکراه‌القوم فی‌التضادّ خصوص‌الموضوع ، فیخرج صورالجوهریّة من انواع‌التقابل‌مطلقاً، والصواب‌الاکتفاء بالمحل، لعدم‌اختصاص‌التضاد بهذا التخصیص مع انتفاء‌الفائدة فیه، ولا فی اخراج‌الصوّر من‌التقابل مع کمال‌التنافر فیها .

ثمّ : ان‌المتضادین قد یکون احدهما بعینه لازماً لمحلّه ، فلایکون ورودالآخر الا بحسب‌الفرض ، کبیاض‌الثلج وسوادالقار ، وقد لا یکون لازماً ، بل یجوز خلوّه منهما جمیعاً وان لم یتّفق ، کالبرد والحرّ للماء ؛ او یتّفق، فاما الی‌الأوساط ، او الی‌العدم، کالسواد والبیاض ، فان‌الجسم قد یکون احمر ، او اصفر، وقد یخلو عن‌اللّون مطلقاً ، کالهواء .

واعلم انّه یجوز ارتفاع طرفی‌التقابل جمیعاً فی جمیع‌الأقسام ، لاحتمال وسط ینوب منابهما سوی‌التناقض، لان سلب‌الشیء لیس الا نفس ارتفاعه، فاذا ارتفع‌الوجود، فنفس ارتفاعه هو عین سلبه ، ولا فصل .

المطلب الخامس

فی‌المتقدّم والمتأخّر وفی‌القدیم والحادثات

وفیه ثلاثة فصول :

الفصل الأول

فی‌المتقدّم والمتأخّر

اذا کان شیء متقدماً علی‌آخر، فلامحالة یکون بالقیاس الی ثالث کالجالس فی‌الصدر

على من صفّ النعال، فان التقدم والتأخّر بينهما هو بالقياس الى المكان واجزائه، فذلك الثالث يقال له ملاك التقدم، وباعتباره ينقسم خمسة اقسام:

الاول – التقدم المكانى كما ذكر، وملاكه صدر المكان.

والثانى – التقدم الزمانى، وملاكه صدر الزمان، وهو الأزل، وهو فيما بين اجزاء الزمان بالذات، وفيما بين الموجودات فيه بالعرض، وهو تقدّم واحد يتقدّم به اولئك بالذات، وهؤلاء بالعرض، كالتقدّم بحسب الأمكنة وحركة جالس السفينة بعينها، والمتكلّمون غفلوا عن هذا، فجعلوهما قسمين: فسمّوا الاول بالذات، والثانى بالزمان، ولا يخفى انّه تكلّف لا فايدة فيه.

والثالث – التقدم بالشرف، وهو الذى يكون بين الأشياء باعتبار صفاتها، شريفة كانت او خسيسة، وسمّوه بالشرف تغليباً للأشرف، وملاكه الصفة نفسها.

والرابع – التقدّم بالطبع، وهو الذى للعلّة الناقصة على معلولها، وملاكه الوجود.

والخامس – التقدم بالذات وبالعلّية، وهو الذى للعلّة التامّة، وملاكه الوجوب، لان بوجوبها يجب عنها المعلول من غير تخلف، بخلاف الناقصة، فان بوجوبها فقط لا يجب المعلول مالم يجتمع جميع مايحتاج اليه، فتصير تامّة.

وقد يقال للاخيرين جميعاً بالذات وبالطبع ايضاً باطلاق اعم، وينقسم التأخّر والمعيّة ايضاً بازاء التقدم انقسامه.

واعلم: ان التقدم بالطبع وبالعلّية خصوصاً الثانى، اهمّ اقسام التقدم واعظمها واشدها واقدمها، لأنّها بحسب الذات ومحض الوجود، والثلاثة الاول انّما هى باعتبار اشياء خارجة عن الذات عارضة لها، وما بين الأمور الذاتيّة والعرضيّة من التفاوت مالا يشتبه الا على من ركن عقله الى التهافت.

الفصل الثانى

فى تعريف القديم والحادث وتقسيمهما

القديم فى اللغة ماكان الماضى من عمره مدّة طويلة، والحادث ماكان قريب العهد من الوجود، ثمّ نقل القديم الى مالم يتقدّم وجوده زمان عدم، والحادث الى ماتقدّمه زمان كان فيه معدوماً ثمّ وجد، وسمّيا بالزمانيين، ثم الى مالم يتقدمه عدم اصلاً لا بالذات

ولا بالزمان ، وما تقدمه عدم ولو بالذات فقط، وسمّيا بالذاتيين .

والمتكلّمون فسّروا الزمانيّين بمالم يتقدّم وجوده عدم غيرمجامع ، وما تقدمه ذلك اعم من ان‌يكون العدم تقدّمه تبعاً لزمان يكون فيه كتقدّم زيد على عمرو، اوبمحض ذاته، كتقدّم امس على‌اليوم، وانت ترى ان‌العدم انّما هو محض‌السلب، ليس له ماهيّة وذات وهوية يصلح لأن‌يتقدّم ويتأخّر ويستطيع ان يجيء ويذهب . وهذا القول انّما هو وهم ، نشأ من قياس محض اللاشيء الى‌الشيء ، وصرف‌السلب الى‌الثبات ، فالقديم الذاتى لا يسبقه عدم اصلاً ، لأنّه اذا تنزّه من ان‌يسبقه العدم بالذات، فهو من سبق العدم بسبب‌الأمر‌الخارج أنزه . والقديم بالزمان ، لا يسبقه‌القديم بحسب‌الزمان ، لكنّه لابدّ له من‌تقدّم‌العدم الذاتى، لانّ معنى انتسابه الى‌الزمان وكونه فيه انّما هو تأخّره عنه بالطبع ودخوله فى سلسلة علله، والمعلول لا يخلو من عدم ما سابق على وجوده ، والحادث بالذات يتقدّمه العدم بالذات ، لتوقّف كون‌الشيء موجوداً بغيره على عدم كونه موجوداً بذاته، والحادث بالزمان يسبقه كلا العدمين .

الفصل الثالث

فى ذكر بعض احوالهما

اعلم : ان‌القديم والحادث بحسب‌الزمان ليسا متناقضين ، بل عدم وملكة لما قلنا : ان‌الوجود فى‌الزمان انّما هوالذى يكون للزمان مدخل فى علته، فالزمان نفسه وكل ما يتقدّم على‌الزمان لا يوصف به، ولا يصحّ ان يقال انّه قديم بحسبه او حادث فيه ، كما انّ ماليس فى‌البيت لا يجوز ان يقال، هو فى كلّه او فى‌بعضه، بل مثل هذا الموجود ان كان واجب‌الوجود بذاته، فهو قديم بالذات ولا يوصف بزمان ولا مكان ولا شىء زائد على محض ذاته‌المقدسة ، كما يجيء ان‌شاءالله فى محله، وان‌كان غيره، فهو مبدع عن‌الله عزّ وجل ، لا فى زمان ، كما ان‌المكان موجود لا فى مكان ، كيف ولو وجب ان‌يكون‌الزمان والمكان البتّة فى زمان ومكان، لتسلسل‌الأمر اذن الى غير‌النهاية ، فاذ ليس للزمان زمان ولم يسبقه‌العدم بمحوضة صرف عدميّته كما علمت، فلا محيص له الا ان‌يكون مبدعاً لا قديماً ولا حادثاً ، بحسب‌الزمان سوى‌الحدوث الذاتى اللازم للامكان .

ثمّ اعلم : ان‌الحادث الزمانى لابدّ له من مدّة ومادة تسبقان وجوده بالزمان ، اما

المـدة ، والمراد بهالزمان ، فلما مضى من امتناع تقدمالعـدم الذاهب الا بحسبه .

واما المادة ، والمراد بها اعم من انيكون حـاملة لوجوده مطلقاً اومحلاً لتصرفاته ، فلكون وجودمثل هذا الحادث منوطاً بالزمان مربوطاً بتأثيره، والا كان مفارقاً عنهمبدعاً، والمؤثّرات الزمانية لكونها فواعل مادية ، فلا بدّ لها من قوابل وضعيّة ، يكون بينهما اوضاع خاصّة ونسب مخصوصة ، لا يتأتى الا بالمادة ، وقد مضى .

ألباب الثانى

فى‌الطبيعيّات، وهو يشتمل على تسعة مطالب

المطلب‌الاول

فى تحقيق ماهيّة‌الجسم الذى هو موضوع هذا الفنّ وفيه ثلاثة فصول

الفصل‌الاول

فى اقتصاص‌المذاهب التى قيلت فيه، الجسم‌المفرد وهوالذى لم يتألّف من عدّة اجسام هو موضوع‌الخلاف ، وكثر فى ماهيته الاختلاف، فقوم من‌الاوائل ذهبوا الى انّه مركّب من اجزاء لا يتجزّى فى شىء من‌الجهات لا خارجاً ولا فرضاً بعدد غير متناه، وتبعهم قوم آخرون، الا انّهم قالوا بعدد متناه .

والنظام من‌المعتزلة ذهب الى انّه جوهر واحد متصل الذات فى‌الجهات ، كما هو عندالحسّ الا انّه قابل للقسمة الى اجزاء غير متناهية يمكن خروج جميعها الى‌الفعل، فهو وان خالف القول‌الاول اولاً ، لكنّه يرجع اليه آخراً .

والشهرستانى ذهب مذهب‌النظام وخالفه فى‌العدد ، فهو يرجع الى‌القول الثانى .

وذيمقراطيس من‌الأقدمين ذهب الى انّه مركّب من اجزاء قابلة للقسمة فى‌الجهات بحسب‌الفرض ، لكنّها لغاية صغرها وصلابتها يمتنع عن‌الانقسام فى‌الخارج .

واتباع‌المشّائين الى انّه جوهر متصل‌الذات فى‌الجهات، لكنّه من هو جسم مطلقاً مركّب من جوهرين : احدهما، هذا الجوهر المتصل الذات، والثانى، جوهر آخر محل للاول وهو حالّ فيه، وليس فى حد ذاته متصلاً ولا منفصلاً ولا واحداً ولا كثيراً ، بل

هو فی هذه کانّها تابع للاول ، ویسمّون الاول الصورةالجسمیّة ، والثانی الهیولی ، وله من‌حیث هو نوع ماء او نار اوغیرهما جزء آخر، یسمّونه‌الصورة النوعیّة ، ویأتی‌القول فیها فیما بعد، ان‌شاءالله تعالی .

وشیخ‌الاشراق ذهب الی انّ هذا الجوهرالمتصل هو وحدة حقیقةالجسم المطلق ، من غیر حاجة الی شیء آخر یکون محلاً له، بل هو قائم بذاته، فهذا فهرس‌المذاهب فی حقیقةالجسم المفردالمطلق .

الفصل‌الثانی

فی اقتناص‌الرأی الذی نصف‌الحق یقتضیه

فاما الجزء الذی لایتجزّی اصلاً ، فهو مما لا یصح له‌الوجود الا فرضاً، فان‌البدیهة تحکم بان‌الموجود المتحیّز المشاراليه، فوقه غیر تحته، ویمینه غیر شماله ، وبالجملة له جهة غیر اخری، وان امتنع انقسامه فی‌الخارج لمانع، ومع هذا فعلی امتناع وجوده ادلّة لا تعدّ وبراهین لا تحصی، وانذکر من‌لطائف تلك‌الطرائف عدّة حجج، تکون اقرب الی افهام من عمل لهم هذا الکتاب ، وتخلو من اطالةالکلام واطناب‌الخطاب .

فمنها ـ انّها اذا وضعنا جزءاً علی طرف خطٍّ واثبتنا هذا الطرف وادرنا الخط حول نفسه، فهذا الجزء الثابت اما ان یدور حول نفسه، وهو لا یتأتی الا بان ینتقل‌الجزء الشمالی منه الی‌الجنوب والشرقی الی‌الغربی الی غیرذلك، فیفرض فی‌الجزء هذه‌الجهات فینقسم . او لا یدور، فهو ثابت وطرف‌الخط الآخر یدور حوله، ففی تمام زمان حرکته یکون هو فی کل آن یفرض فی طرف من‌الجزء فینقسم .

ومنها ـ انّ صفحة مرکّبة من‌الأجزاء ، اذا قابلنا بها الشمس، فالوجه الذی منها یلی‌الشمس غیرالوجه الذی یلینا، فینقسم .

ومنها ـ انّا اذا فرضنا حرکتین متلازمتین ، احدیهما ، اسرع والاخری ابطأ ، فاذا تحرّك‌السریع جزء واحداً فالبطیء ان وقف ، لزم انفکاك اللازم ، وان قطع جزء واحداً ، لزم انتفاءالتفاوت بین‌السریع والبطیء ، او اکثر من جزء ، کان اشنع، او اقل منه، لزم انقسامه .

ویمکن فرض هذا فی صور متعددة ، کالجزء الذی عند قطب‌الرحی ، والذی علی محیطها ، وکانسان یثبت عقبه فی‌الأرض ماداً باعه یدور علی عقبه، فانّه یرسم بکل جزء

من رؤس اصابع یده الی محور قامته فی جمیع ادوار مختلفة فی‌السرعة والبطؤ ، وفی هذه الصورة یلزم‌ایضاً ان‌وقف‌البطیء ان‌ینقطع‌هذا الانسان‌جزءً جزءً ، فیتألّم غایةالألم.

وکظلّ الشاخص مع‌الشمس ، فان الظلّ یقطع من اول‌النهار الی آخره قوس دائرة صغیرة ربما یکون ذراعاً واقل ، والشمس تقطع فی هذه‌المدّة تقریباً نصف مدارها مع کون حرکتهما متلازمتین ، ضرورة وجود حرکةالظلّ انّما هو بحرکة الشمس ، ولولاها لم‌یکن لها عین ولا اثر .

ومنها ــ انّ ظلّ کلّ شیء یصیر مثله فی وقت ما بالضرورة ، وحینئذ فنصف ظلّه ظل نصفه، فالجسم الذی طوله اجزاء وتر ینتصف بنصف ظلّه ، وینقسم الجزء الوسط ، الی غیرذلک من‌الحجج ، وببطلان‌الجزء الذی لا یتجزّی یبطل‌الخط والسطح الجوهریان ایضاً ، لکونهما فی‌الجهات الغیرالمتجزّیة مثل‌الجزء ، واذ قد استبان امتناع وجودالجزء الذی لایتجزّی وامثاله، فقد بطل‌المذاهب الاربعةالمبنیّة علیه والآئلة الیه.

واما مذهب ذیمقراطیس، فان اراد انّه یمتنع‌القسمة علی‌تلک‌الاجزاء امتناعاً ذاتیّاً، فهو بنفسه تناقض ، لأن‌الطبیعةالجسمیّة والمقداریّة لو امتنع علیها الإنفصال بالذات لأمتنع علیه فیما بینها ایضاً ، وان اراد الامتناع بسبب شیء خارج کصفر او صلابة او طریان اوغیره، فلا مشاحة فیه، وغیره ایضاً قائلون بمثله، لکن قوله یرجع الی ان‌الجسم المفرد لیس هذه‌الأجسام المحسوسةالنار والماء وامثالهما، بل تلک‌الأجزاء ، وهو دعوی من غیر بیّنة علیها ولا داع الیها، واذ قد انفسخ هذه‌المذاهب‌کلّها فقد ثبت: ان‌الجسم جوهر متّصل فی حدّ ذاته، منبسط فی‌الجهات، قابل للقسمة الی غیرالنهایة، لا بمعنی انّه یمکن خروج جمیع‌الإنقسامات الی‌الفعل ، لیرجع الی‌الجزء ، بل بمعنی انّه کلّما قسّم وبولغ فی تقسیمه، فمادام منه شیء موجود واو کان اصغر کل مایمکن ان یفرض، فان‌العقل یحکم ان فیه شیئاً دون شیء وجهة دون اخری، وان امتنع انفکاکه فی‌الخارج بسبب مانع ، ولو بلغت‌القسمة حداً لوجاوزته تأدت الی‌الجزء ، لأنعدم الجسم عنده، لأن انعدام‌الممکن ایسر من وجودالممتنع .

واما انّ هذا الجوهرالمتصل فی‌الجهات ، هل هو حالّ فی جوهر آخر، هوالمادة والهیولی والجسم‌مرکّب منهما، کما هو مذهب‌المشّائین، ام هو قائم بنفسه وهو نفسه الجسم والهیولی ، کما ذهب الیه صاحب‌الاشراق ؟

فالمشّاؤن احتجوا علی اثبات هیولاهم . بحجج اشهرها عندهم واقواها ، هو انّ

الانفصال يقابل‌الاتصال ، والاتصال لازم لماهيّة‌الجسم ، والا لزم‌الجزء او مثله، فاذا طرء عليه‌الانفصال بطل‌الاتصال ، فانعدم لزومه الذى هو هذا الجوهر المتصل ، فلو كان هو تمام حقيقة‌الجسم، لزم انعدامه بالكلّية ، وهو باطل بالضرورة، والا لزم منه اعظم‌الهرج والمرج فى‌العالم ، فيجب ان‌يكون للجسم جزء آخر، يكون‌الاتصال والانفصال جميعاً مفارقين له، غير لازمين، حتى يكون باقياً فى‌الحالين وهوالهيولى .

وصاحب‌الإشراق يقول : ان‌الاتصال ليس لازماً لهذا الجوهر ، بل هو والانفصال عرضان متعاقبان عليه بسبب‌الجسم التعليمى ، ونسبته اليه كنسبة‌الهيولى الى هذا الجوهر عندكم ، فلا يلزم انعدام‌الجسم راساً .

واما الحق فى‌نفسه، فهو ان‌الاتصال لازم لماهيّة هذا الجوهر فى‌حاق مرتبة هويته وصرف وجوده وانّيته ، ومع هذا فهو بنفسه تمام حقيقة‌الجسم من غير مسّ حاجة الى جوهر آخر يكون محلاً له حاملاً لوجوده ، وذلك لأن كل جوهر ذى وضع متحيز الذات لا يخلو من ثلاثة ، لأنّه اما ان‌يكون فى حدّ مرتبة ذاته ووجوده متحصل القوام بان تصل فى‌الجهات ، كما هو رأى المشائيّين فى‌الصورة ، او هو متحصل‌القوام بسبب الاتصال فيها ، كما هو رأى اصحاب‌الجزء وامثاله، او هو موجود متحصل‌القوام بالفعل وهو خال عن‌الإنبساط وسلبه جميعاً حتى يحصل له ايّهما كان بسبب من خارج ، كما هو رأى‌المشائين فى‌الهيولى، وصاحب‌الاشراق فى‌الجسم، وهوارتفاع‌النقيضين، والثانى قد مضى بطلانه ، فقد بقى‌الاول ، وهو ان الاتصال فى جميع‌الجهات لازم لهذا الجوهر فى حاق ذاته وصرف محض وجوده ، وهو متصل الذات منبسط فى‌الجهات بنفس وجوده ، وهوو حده تمام حقيقة‌الجسم ، ولا يلزم من طريان الانفصال انعدامه راساً ليحتاج الى‌محل يحمله وهيولى يحلّها، وذلك لأن‌الاتصال اللازم من‌انتفاء‌الجزء وامثاله، انّما هو معنى توسّع الذات والإنبساط فى‌الجهات ، وهو مشتمل بمحض مفهومه على حدود مشتركة بين اجزائه كالنصف والثلث وغير ذلك. والانفصال فى كلّ حدّ انما يقابل‌الاتصال فى ذلك‌الحد بعينه دون سائرالحدود ، فاذا انفصل فى حدالنصف مثلاً فانّما يبطل اتصاله فيه فقط، وهو باعتبار سائرالحدود باق متصلاً كما كان. نعم لوكان الاتصال معنى وجدانيّاً غير ذى حدود، او كان‌الانفصال يعرضه فى جميع حدودالممكنة فيه، لأدى ذلك الى انعدامه بالكلّية ، واحتيج الى جزء آخر مشترك بين‌الحالين ، واذ

ليس فليس ، وهو واضح بحمدالله تعالى .

الفصل الثالث

فى المادة والصورة وما يتعلق بهما

اذ قد بيّنا حقيقة الجسم المفرد من حيث هو مطلق ، انّه جوهر واحد بسيط متصل الذات فى الجهات بحمدالله ، فلنبيّنها من حيث هو نوع بمشية الله، فانظر ان هذه الأجسام النوعيّة كالنار والماء والأرض والهواء والعنصر والسماء تشترك جميعاً فى معنى الجسميّة والجوهر المنبسط الذات ، وانّهما جميعاً قابلة للتصرفات كما يرى من امورها انّها قد ينقلب بعضها الى بعض، ويتغيّر من حال الى حال، فمعنى الجسميّة والنوعيّة لا يمتنع عليهما الانقلاب والتغير بالذات، والا امتنع على جميع الانواع ، فان امتنع على بعض الاجسام كالافلاك ، فذلك بمعنى زائد لا محالة . ولا شك ان الجوهر القابل ليس هو غير الجوهر المتصل، والا كان اما الجزء الذى لا يتجزّى او مثله، واما رافعاً للنقيضين، وقد سبق امتناعهما ، بل انّما هو جوهر واحد متصل الذات فى الجهات، وبهذا الاعتبار يسمى الجسم ، لأن الجسامة فى اللغة هو الفخامة والحجم وهو بعينه حامل للواردات قابل للتصرفات ، وبهذا الاعتبار يسمى الهيولى، لان الهيولى فى اللغة القطن، فشبّه به لكونهما جميعاً محلّين للتصرفات ، وبالاعتبارين جميعاً يسمى المادة ، لأنّها فى اللغة هى الزيادة المتصلة من المدّ والتمدّد ، ويقال ايضاً لكل اصل متصرف فيه يصنع منه شىء كالطين للكوز والعجين للخبز والحديد للسنان، والنطفة للانسان، فسمى بها الجسم لكونه متصل الذات ممتداً فى الجهات ومحلاً للتصرفات .

فقد ثبت وجود مادة مشتركة فى الأجسام كلها، واتّضح ايضاً ماهيتها وحقيقتها، وانّها والجسم المطلق جوهر واحد بالذات، مختلف بالاعتبار، والى هذا المعنى يشير حدّه الموروث من القدماء ، وهو الجوهر القابل للابعاد ، فان الجوهر جنس له، كما مرّ سابقاً، والقابلية اشارة الى فصله باعتبار كونه مادة، لأنها مطلقاً خاصة المادة، وذكر الابعاد من جملة المقبولات، اشارة الى فصله باعتبار كونه جسماً، وهو انبساط ذاته فى الجهات، لكون قبول الأبعاد لذاته متوقفاً على ذلك لا محالة ، ولو كان الجوهر القابل غير الجوهر المتصل بالذات، لوجب ان يذكر الجوهر، مرّتين ، كان يقال هو الجوهر القابل، والجوهر المتصل، او هو المولف منهما، او نحو ذلك .

ثمّ نقول : ان انواع الاجسام تختلف فی اشیاء کثیرة من الأمکنة والاشکال وسایر الاحوال ، وتختصّ کل نوع منهما فی محض ذاته[1] بجملة منها بحیث لو فرض مخلّی بذاته لم یکن خالیاً منها، الا ان یخرجه منها قاسر ، ثم آن خلّی وطبعه ، لعاد الیها کالبرودة والتحت للماء ، والحرارة والفوق للنار، فیجب ان یکون له فی داخل ذاته شیء یقتضیها ، ولا یجوز ان یکون ذلك هو الجسمیّة المشترك فیها، والا لاشتراك هذه ایضاً مثلها، فاذن لکل نوع من الأجسام من حیث هو هذا النوع جزء آخر مختص به هو قوام نوعیّته ومبدأ خواصه، یسمّی الصورة .

واتباع المشائین لمّا زعموا ان الهیولی غیر الجوهر المتصل وسموه ایضاً الصورة لزعمهم انّها صورة الجسم المطلق، قیّدوها بالجسمیّة، وهذه الصورة بالنوعیّة، تمییزاً بینهما . واما من لا یقول بصورتین ، فلا یحتاج الی شیء من القیدین .

المطلب الثانی

فی احوال الحرکة والسکون ، وفیه خمسة فصول :

الفصل الأول

فی ابانة ماهیّة الحرکة والزمان

ربما یکون الشیء یمکن ان یکون له شیء آخر هو فاقد له بالفعل، فهو فی نفسه بالقوة بالقیاس الیه، واذا حصل له ذلك الشیء خرج من قوّته الی فعله، وهذا الخروج من القوة الی الفعل، قد یکون دفعة ، وذلك اذا لم یکن بین الشیئین فاصله وبعد بل کان کل منهما متصلاً بصاحبه، کالإنتقال من منتهی احد نصفی الذراع الی اول الآخر، ومن الخمسة الی الستّة، ومثل هذا الانتقال یسمی الکون ان کان من اعدام الأشیاء الی وجوداتها، والفساد، ان کان من وجوداتها الی اعدامها، کماذکر وعکسه، وقد یکون قلیلاً قلیلاً ، وذلك اذا کان بینهما فاصلة ممتّدة کالانتقال من بلد الی آخر، فان مَن کان فی الأول فالثانی له بالقوة، وکلّما قطع شیئاً من المسافة التی بینهما خرج بقدرها من تلك القوّة وقرب من الفعل ،

---

۱ — وتختصّ کل نوع منها فی محض ذاته ... م ش .

حتى اذا انتهت‌المسافة كلّها ووصل الى‌البلد الثانى خرج من‌القوة كلها الى نفس‌الفعل ، وهذا الإنتقال والخروج من‌القوّة الى‌الفعل شيئاً فشيئاً، هوالحركة ، وهو متقدر ذو كمٍّ لكونه مشتملاً على اجزاء تحصيل قليلاً قليلاً ، ولكونه منقسماً بانقسام‌المسافة ، ولا يجوز ان يفرض متحركان يأخذان فى قطع مسافة معينة ويصل احدهما الى‌المنتهى وصاحبه بعد فى‌المسافة او قدجاوز المنتهى . فكل واحدة من‌الحركتين قابلة للزيادة والنقصان، وهذا الكم ليس هومقدارالمسافة، لأنّه قد يكون‌المسافة واحدة وهومختلف – كما قلنا – وقد يكون هى مختلفة ، وهو واحد ، ولا مقدار[1] جسمى‌المتحركين لهذا بعينه[2] ولانه منقسم حسب انقسام المسافة دونهما، بل هو مقدار نفس هذا الخروج، لأنّه هو الذى يوصف به دون غيره، وهو كم واحد متصل من اول‌المسافة الى آخرها، لاشتماله على حدود مشتركة بين اجزاء فرضيّة ، لأنّه لوكان ملتئماً من اجزاء بالفعل غير منقسمة ، كان حال تلك‌الأجزاء حال‌الاجزاء التى لا يتجزّى – وقد علمتها فى ما سلف – ولأنّه لوكان كمّاً منفصلاً مجتمعاً من وحدات، اوكان الانتقال من‌المبدأ الى المنتهى ملتئماً من انتقالات متعددة ، لكان مقدارالحركة على‌المسافة الواحدة واحداً دائماً ، وانتفت‌السرعة والبطؤ منهما لكونه حينئذ بحسب عدد اجزاء تلك‌المسافة ، بل هو انتقال واحد من‌المبدأ الى‌المنتهى ممتدٌّ امتدادالمسافة منطبق عليها منقسم الى انتقالات فرضيّة انقسام سائرالمقادير الى اجزائها ، وكذا مقداره مقدار واحد متصل منقسم فرضاً الى اجزاء انقسامهما . فاذن لكل حركة من مبدأ الى منتهى كمٌّ واحد متصلاً ، وهو غير قار، لكونه متقضياً جزء فجزء ، وهوالزمان ، فماهيّةالحركة هو الانتقال من‌القوة الى‌الفعل يسيراً يسيراً .

وبالجملة ما يفيد معنى‌الانتقال كالخروج والتنقل وما يفيد معنى‌التدريج كقليلاً قليلاً وشيئاً فشيئاً وامثال هذه، وهذه حدها التام ، لأن معنى‌الانتقال جنسها المشترك بينها وبين‌الانتقال الدفعى ، والزمان فصلها المميز لها بالذات ، كما ان‌الكم القار فصل الجسم ، وماهيّة الزمان هوالكم المتصل الغيرالقار اوالمقتضى اوالمتدرج . وبالجملة مايفيد معنى‌التدرج وهو حده المنطبق على ماهيّته يكون‌الكم جنسه ، ومعنى‌الاتّصال

---

١ – وكذا مقدار جسمى ... م.   ٢ – كهذا بعينه – م.

التدریجی فصله . وغیرالقار وان‌کان لفظه عدمیاً غیر صالح لان یکون فصلاً ، لکن معناه وجودی وهوالتدرج ، ولیس فی هذین‌الحدین دور اصلاً ، اذ لم یؤخذ شیء لأحدهما فی الآخر کما تری .

واما تعریفه بانّه مقدارالحرکة ، فانّما هو رسم لـه لیس بحد ، لأن‌الحرکة محل لوجوده خارج من ماهیته، وکذا تعریف‌الحرکة بانّهما کمال اول اما بالقوة ، لأن‌المراد بالکمال کما قالوا هوالموجود بالفعل، وهو خارج عن ماهیّةالحرکة وماهیة کل ممکن باعترافهم ، والاولیّة مفهوم اضافی لا یدخل فی ماهیة غیرالمضاف ، والقوّة سلبیّة لا یدخل فی ماهیة شیء من‌المقولات ، وهو بیّن بحمدالله تعالی .

الفصل‌الثانی

فی ذکر متعلّقات‌الحرکة ومحرکها وتقسیمها

الحرکة اذا کان ماهیّتها هی‌الخروج من‌القوة الی‌الفعل تدریجاً، فهی بنفس مفهومها متعلّقة لستّة امور :

الاول ــ فاعل یوجدها ، لانّها فعل ممکن‌الوجود .

والثانی ــ محل یحلّها، لأنّها عرض ضعیف .

والثالث ــ مبدأ لم‌یکن قبله .

والرابع ــ منتهی لا یکون بعده، لانها خروج شیء الی شیء ، فهی محصورة بینهما .

والخامس ــ مقولة یکون مسافتها فیها، لان‌التدریج یکون محالة فی شیء

والسادس ــ یکون مقدارها ، لان‌التدریج یکون فی کمیة بالضرورة . فهذه اشیاء لا یجوز ان یکون حرکة خالیة من شیء منها .

واما محرکها ــ فاعلم : اولاً ان‌کل جسم قابل للحرکة لأنّه لا یخلو من‌احوال خارجة من ذاته، فان کانت غریبة ، فمن شأنه الخروج منها، وان کانت طبیعیّة ، فالرجوع الیها بعدالخروج .

ثم ان‌الجسم لا یتحرك بمحض ماهو جسم ، لانّه بماهو لا یقتضی‌شیئاً ، ولا یأبی من شیء ، حتی یکون طالباً او هارباً، فلکل جسم محرّك غیر جسمیّته .

واما تقسیمها فمن وجهین : احدها ــ ان‌القوةالمحرکة ان کانت داخلة فی ذات

المتحرك من حيث هو متحرك ، وكانت محركة بالارادة، فالحركة اراديّة، والا فطبيعيّة، وان كانت خارجة من ذاته لا من حيث هو متحرك ، فقسريّة .

وثانيهما – ان القوّة المحركة ان كانت موجودة فى المتحرك من حيث هو متحرك، فالحركة ذاتية ، كالارتقاء على المرقاة وسقوط الحجر، واندفاع السهم– وان كانت موجودة فى غيره ، فعرضيّة، كحركة الراكب . والفرق بينهما وبين القسرية، ان المقسور يستفيد من القاسر قوة يتحرك بها بنفسه وان سكن قاسره، والمتحرك بالعرض انّما يتحرك بالقوة التى فى المتحرك بالذات حتى اذا سكن هو لم يبق فيه حركة اصلاً .

الفصل الثالث

فى بعض احوال طرفى الحركة والمسافة

كل من المبدأ والمنتهى يمتنع ان ينقسم من حيث هو مبدأ ومنتهى، اى فى جهة الحركة، والا كان الجزء الثانى من الاول والاول من الثانى داخلاً فى المسافة .

واما المسافة ، وهى المقولة التى يقع الحركة فيها كما قلنا . فمعنى وقوعها فيها، هو ان لا يكون المتحرك ثابتاً مستقراً فى فرد واحد منها بعينه، اذ هو معنى السكون فيها، بل ان تكون منتقلاً فى افرادها بحيث يكون فى كل آن يفرض فى زمان حركته، له فرد من تلك المقولة غير الفرد الذى كان فى الآن السابق، والذى يكون فى الان اللاحق .

واعلم : ان هذه الأفراد ، ليست افراداً متعددة بالفعل منفصلة كل واحد منها من صاحبه فى الوجود متشافعة ولاء على المسافة ، والا كان الحركة والزمان المنطبقان عليها ايضاً مثلها، وقد علمت بطلان ذلك، بل هو فرد واحد من اول الحركة الى آخرها ممتدّ بحسبها منقسم انقسامها الى اجزاء فرضيّة هى ايضاً افراد لتلك المقولة لو انفصلت كحال الماء واجزاء العينية .

ثم اعلم : ان الحركة تقع فى ستّ مقولات من المقولات العشر ، دون الاربع الباقية . وبيان ذلك : ان الحركة لكونها خروجاً على التدريج، يجب فى صحّة وقوعها فى المقولات، اربعة شروط :

الاول – ان يكون المتحرك الذى هو موضوع الحركة باقياً بشخصه من اول الحركة الى آخرها ، والا لم يكن المدرك للواحق من افراد المقولة ومن الغاية هو بعينه التارك

للسوابق من الافراد ومن المبدأ .

الثانی - ان یکون المتحرك فی قوام وجوده مستغنیاً عن فرد معین من افراد المقولة التی یتحرك فیها، والا لیبدّل بتبدّله ، فلم یکن باقیاً بعینه .

الثالث - ان یکون المقولة مشتملة علی افراد مرتبة ولاء لیصحّ التنقل فیها تدریجاً .

الرابع - ان تعرض الموضوع بالذات لیکون التنقل فیها بالذات، واما ان کان عروضها له بتوسط شیء آخر، کان التنقل فیها تبعاً لذلك الشیء ، فان کان فیه حرکة کانت فی تابعه ایضاً بالعرض ، والا فلا حرکة فیه .

اذا علمت هذا فنقول : ان مقولات الأعراض کلّها تشترك فی استغناء موضوعاتها عنها وبقائها باشخاصها من دونها، لکنّها مختلفة فی الشرطین الاخیرین . فاما الکمّ والکیف والوضع والأین، فکلها مشتملة علی افراد مترتبة متشابهة ومختلفة وتعرض الموضوعات بالذات ، وهو بیّن ، فلا مانع فیها من الحرکة الا ان او منعت من خارج .

واما «ان یفعل ، وان ینفعل» فهما ایضاً قریبان من تلك فی الوضوح ، اذ لاخفاء فی اختلاف کل من التأثیر والتأثر ، شدة وضعفاً، وتشابهه فی افراده ، ولا فی عروضهما الأشیاء بالذات، فلامانع من صحة الحرکة فیهما بالذات فلا یقع الحرکة فی غیر هذه الستّة.

اما المضاف فلان منه مالا افراد له کالأبوّة والبنوّة، فلا یمکن التنقل فیه، ومنه مالا یعرض الموضوع الا بالعرض کالاسخن والابرد، فانهما انّما یعرضان بتوسّط السخونة والبرودة اللتین من الکیف، فلا یقع الحرکة فیهما الا بالعرض .

واما «الملك» وهو الاختصاص الذی یکون بین بعض الأشیاء ، فلانّه ایضاً معنی بسیط لیس له افراد ولا اجزاء یمکن التدرج فیها .

واما متی فلانّه غیر قار کالحرکة والزمان ، فلا یتأتی من شیء منها فرد محصل بالفعل یمکن التنقل منه الی غیره الا دفعة .

[*بیان جواز وقوع الحرکة فی الجوهر الجسمانیّة*]

واما الجوهر ، ومعنی وقوع الحرکة فیه، لیس ان ینتقل انواع الجوهر من معنی الجوهریّة التی هی جنسها ، اذ ذلك محال فی مقولات الأعراض ایضاً ، لاستحالة قوام النوع بدون جنسه، بل معناه : ان ینتقل المادة فی الصورة ، فلا مانع منه؛ لاستجماعه

جمیع‌الشروط، الا ان اشتمال‌الصورة علی‌افراد مترتبة یصحّ التنقّل فیها ، لاجزم[۱] به یقیناً ، فان ثبت ذلك صحت‌الحركة فی‌الجوهر ، والا فهذا هوالمانع منه لاغیر . ثمّ ان فی‌وقوع‌الحركة فی‌بعض هذه شكوكاً ستعلمها وحلها فی‌سایركتبنا، ان شاءالله تعالی.

الفصل‌الرابع

فی نبذ من بقیّة اقسام‌الحركة

اعلم: انّه اوكان كل حركة حادثة او منتهیة الی حركة قدیمة بالزمان ، لدار او تسلسل ، لما بیّنا فیما مضی من ان‌الحدوث والقدم الزمانیین لا یتحققان الا بحركة وزمان ، فیجب ان‌ینتهی سلسلة‌الحركات الی حركة مبدعة لا حركة ولا فی‌زمان متقدمة علی جمیع‌الحركات بالطبع ، لا یتقدمها حركة اصلاً ، وهذه‌الحركة الاولی علی‌الاطلاق، لا یجوز ان‌یكون قسریة، لان‌المتحرك بهذه‌الحركة یجب ان‌یكون‌حینئذٍ مبدعاً قبل‌القسر علی حاله ، ثمّ اخرج منها بالقسر ، فهذا القسر شیء قد حدث بعد مالم یكن قبل هذه الحركة، ثم حدثت منه هذه‌الحركة، وقد علمت انّها متقدمة علی‌كل حادث، هذا خلف.

ولا یجوز ایضاً ان‌یكون طبیعیّة ، لان‌الطبیعة مادامت واجدة لمقتضاها كانت ثابتة فیه، ولا یكون محركة الا بعد ان‌یكون مقسورة علی حال غیر طبیعی، ثم زال عنها القسر وخلّیت ونفسها وزوال هذا القسر ایضاً شیء قد حدث بعد وجوده قبل هذه الحركة ، فهذا ایضاً خلف .

فیبقی ان‌یكون الحركة الاولی المبدعة صادرة عن ارادة ، واما ان هذه‌الحركة ایّ الحركات هی، فستعلمه، ان‌شاءالله تعالی فی محله .

---

۱ – لم لاجزم به یقیناً بعدما اثبتنا التشكیك فی‌الوجود وجزمنا بحسب ما اقمناالبراهین الحكمیة علی جواز انتزاع المعانی المتعددة من‌وجود واحد، اما من‌جهة انطواءالحدود المتكثرة فی‌امر واحد وان هذا الأمرالواحد فی‌قوة الامورالمتكثرة واما من‌جهة بقاءالفعلیّات فی‌الحركات الصعودیّة ورفع‌النقایص فی‌الاستكمالات‌الجوهریة وتحقق‌اللّبس بعداللبس –، لا الخلع واللبس، ولازمه تحقق‌التشكیك فی‌الماهیة ولانسلّم بطلانها وان سلمنا بطلانها ، یرجع‌التشكیك فی‌الوجود لاصالته واعتباریّتها . وان شئت تفصیل‌الكلام فارجع الی مقدمتنا علی رسالة الاصول‌المعارف – جلال‌الدین الآشتیانی – .

[بيان التقابل بين الحركة والسّكون وكيفيّة التقابل]

ثمّ اعلم: انّهم اختلفوا فی ان السکون هل هو ضدّ للحركة اوعدم ملكة لها، ومنشأوه ان الجسم اذا قرّ فی المقولة كالأين مثلاً ، يلزمه شيآن :

احدهما - ان له ايناً موجوداً فی زمان. والثانی- انه فاقد للحركة، مع انها من شأنه، فعلى الاول يكون ضداً لها، وعلى الثانی عدماً لملكتها، والاول الأقرب الى الصواب ، لأن المتبادر الى الافهام قبل اعتيادها بقلايد الانام ، هو الثبات واللبث والمكث والقرار . وبالجملة المعنى الوجودی الذی يعبَّر عنه بامثال هذه الألفاظ وان كان يلزمه ايضاً عدم الحركة - كما فی السواد والبياض بعينه - ولأنّ السكون لوكان عدماً للحركة ، لكان كل موضوع لشیء قابل الحركة اذا خلا منه ساكناً فيه، كالأعمی والأصمّ. وغيرهما، لامتناع ارتفاع الملكة وعدمها معاً عن الموضوع القابل، كما مرّ سابقاً، وهو من اشنع كل ما قيل.

الفصل الخامس

فی الجهات ومحدّدها

الجهة ، ما يتوجه اليه المتحرك وينتهی اليه الاشارة ، فهی طرف الامتداد الذی يكونان عليه، لكن لا يسمّى بها من حيث هو طرف الامتداد ، بل من حيث ان الحركة والاشارة متوجهان اليه . ولا تنقسم فی جهتيها والا كان الجزء الاول منها داخلاً فی المسافة كما مرّ فی منتهی الحركة ، لكنّها ربما تنقسم فی سائر الجهات ، فی اما نقطة او خطّ او سطح .

والمعتبرة من الجهات ستّ مشهورات ، والممكنة بعددها يمكن فرضه من الحركات والاشارات ، وسبب هذا الاعتبار امران:

احدهما - ما اعتبره عامّة الناس وهو اشتمال الانسان على ستّة اطراف ممتازة .

والثانی - ما اعتبره اهل الخصوص من العلماء ، وهو امكان فرض ثلاثة ابعاد متقاطعة على زوايا قوائم فی كل جسم .

ثمّ ان العلماء قد شاع بينهم ان يقولوا : ان الفوق والتحت من هذه الجملة متعينان بالطبع مختلفان بالذات على غاية البُعد ، لأن الاجسام مختلفة فی طلبها بالذات ومتقابلتان

لأن ما يطلب احديهما يهرب عن‌الاخرى ، ولان احديهما تلى رأس الانسان ، والاخرى تلى قدمه بالطبع ، ولهذا اذا نكس الانسان لا يصير فوقه تحتاً ولا تحته فوقاً ، بل يصير منكوساً ، بخلاف سائر الجهات ، فانّها تتبدّل بتحوّله ، فيصير القدّام خلفاً واليمين شمالاً وبالعكس .

ثمّ ان‌الجهة لمّا كانت غيرجسم لعدم انقسامها فى‌جميع‌الجهات وذات‌وضع لقبولها الاشارة والتوجه ، فهى من الأعراض‌الجسمانيّة ، فتحتاج الى جسم يحماها ويحدّدها، وذلك لايجوز ان‌يكون‌جسماً واحداًمتشابه‌الأجزاء، لعدم‌اختصاص بعض‌الأجزاءالمتشابهة باحدى‌الجهتين المتقابلتين ولا جسمين متباينين ، لان غاية‌البعد لا يتحدّد بهما، ولا جسمين احدهما محيط بالآخر ، لانّ تحديدالمحاط ان‌كان بجزء منه منطبق على مركز المحيط ، صارالمحاط لغواً - لانّ المركز ينوب منابه - وان‌كان بجزء آخر، كان كاحد الاولين ، ولا جسماً واحداً غير كرى، لانّه كالثانى، ولا واحداً كرياً من جهة واحدة ، لامتناع النسبة بين‌واحد واثنين، فبقى ان‌يكون محددالجهات جسماً واحداً كريّاً يحدّد مجموع‌الجهتين باعتبارين مختلفين غاية‌البعد ، وما يمكن ان‌يكون فيه بهذه‌الصفة انّما هوالمحيط والمركز ، فيحدّد احدى‌الجهتين ، وهوالفوق بغاية قربه ، وهو سطحه المحدب ، والاخرى وهوالتحت بغاية بعده وهو مركزه. وهذا الجسم يجب ان‌يكون فوق جميع‌الاقسام محيطاً بتمام‌العالم الجسمانى ، حيث لا يجوز بعده‌الحركة والاشارة ولا يكون وراءه ملأ ولا خلأ .

المطلب‌الثالث

فى‌المكان والخلاء ، وفيه ثلاثة فصول :

الفصل‌الأول

فى ماهيّة‌المكان

قد اختلف فى ذلك، فعن افلاطن : انّه‌البعد الموجود بين نهايات المحيط ، وعن ارسطوطاليس انّه السطح‌الباطن للجسم‌الحاوى ، وعن‌المتكلمين انه‌البعد الموهوم .

والحق‌الحقيق ان الثلاثة ترجع الى‌معنى واحد ، ولا خلاف حقيقة الا فى‌الالفاظ ،

وذلك انّ لفظالبعد يطلق على معنيين :

احدهما – حقيقة وهو مباعدة شيء عن شيء ، كما يقال بعد هذا الجدار عن هـذا الجدار ، والبعد بينهما ذراع او اكثر او اقل . ويعبّر عنه بالفاصلة والفرجة ايضاً ، ان كان بين شيئين ، وبالجوف والسعة والبطن وامثالها، انكان فیثخن شيء واحد، كالحب والكوز.

وثانيهما – مجاز مأخوذ من الاول وهوالخطّ الموصول والمقدار الممتد، كما يقال: الجسم قابل للأبعاد، ومنالبين الذى لا ينبغى ان يشكّ فيه، ان مراد افلاطن ليسالمعنى الثانی، لانالبعدالممتد بين نهاياتالكوز انكان عرضاً، فكيف قامبنفسه من غيرموضوع، وكيف ينسب هذا الى اسخفالناس فضلاً عن رفعة قدر افلاطن، وانكان جوهراً فهو نفسه جسم، سيّما على مـذهبه فیالجسم ، من انّه هوالجوهر الممتد الذات ، وانّه هوالهيولى ايضاً ، فكيف صار مكاناً له، بلالظاهر ان هذا المعنى انّما هوشيء شاع فى هذهالازمنة ، وليس يعلم انّه كان فى زمنالحكماء غيرالمعنى الاول، بل مراده انّما هـو الجوف والفرجة ، لانالجسم والجسمين ، انكـانت متباعدة الأجزاء والاطراف مشتملة علىالسعة والفرجة ، امكن دخول الاجسام، فيها وخروجها منها، واما الجسم المصمت والاجسامالمتماسة ، فاذ ليس لها سعة وجوف، لا يجوز ذلك فيها .

ويدلّ صريحاً على انّ مراده ومراد غيره منالقدماء القائلين بالبُعد ، هوالمعنى ما وقع فى كلامهم كثيراً – م – منالتعبير بلفظ الفضاء والخلاء عنالمكان ، فانّه نصّ فیالفرجة والسعة دونالمقادير والسطح ايضاً انّما يجوز دخولالماء فيه بهذا الاعتبار، لانالجسم لا يستطيع ان يدخل فیذات السطح بما هو سطح، مالم يكن على هيئةالاحاطة، وبحيث يكون له جوف وفرجة، والا لميكن فـرق بينه وبينالسطح ايضاً ، وحينئذ ايضاً فلا يدخل فى ذاته، بل يدخل فى جوفه .

فقولك : دخلالماء فیالكوز او فى سطحه او فیجوفه او نحو هذا كلّه واحد، وهو انّه ، دخل فرجته وصار معه، كأنّهما جسم واحد مصمت، ولو لميكن الكوز بهذه الصفة لميكن فيه هذا . فقد استبان بياناً واضحاً ، ان مناط صحةّ كـونالكوز وسطحه مكاناً ودخولالماء فيه وخروجه منه انّما هـو حيثيّةالجوف واعتبارالفضاء ، لا ذاتالسطح او شى غيره .

واما معنى كونه موجوداً ، فهو انّه ثابت حاصل للجسمالمحيط كوجودالعمى وساير

العدمیّات لموضوعاتها ، ولمّا کان حقیقة هذا الجوف معنی عدمیّاً ، یدل علیه بالفاظ عدمیّةالمفهوم کما ذکرنا، فلا یبعد انیکون مرادالمتکلمین ایضاً منالبعد الموهوم واللا شیءالمحض هو هذا المعنی ، وانّه لیس شیئاً وذاتاً موجوداً، جوهراً او عرضاً ، کما یتوهّم من ظاهر لفظ السطح والموجود والبعد بعد شیوع معناهالثانی بینالمتأخرین ، والا فالسابالمحض لا یصلح ان یدخل فیه ویخرج منه ویشار الیه ویقترنالجهات ، والمکان لابدّ له من هذهالاربع بالاتفاق . ولا ان یقول له بها اضعف الضعفاء فضلاً عن قوم اقویاء .

الفصل الثانی

فیالأمکنة الطبیعیّة

کل جسم اذا خلّی وطبعه ولم یقسره قاسر، فلا بدّ له لا محالة من فضاء ووسعة یحتشیه ویتّسع فیه .

وایضاً: فان جزئیّات العناصر یتحرك فوقاً وسفلاً ویختلف فیالجهات طلباً وهرباً، واذ لیس ذلك من قاسر اذ فرض عدمالقواسر ، فهو لا محالة من طبایعها .

ثمّ ان هذا المطلوب یحتمل فی بادیالامر انیکون نفسالمکان والجهة والترتیب، ویزید فیطلب العناصر انیکون الیکلّیاتها وان تحویها کلیاتهاالیانفسها، لکنّ التفتیش یدل علی انّه لیس نفسالمکان والا لوقفالماء فیالهواء والحجر فیالماء حیث اتّفقا، ولا نفسالجهة والا لدفعالماء الارض منالمرکز ولم یقف عند وقوفها، لکونه اقوی واکبر ، ولاحسّ بمیلالماء الیالسفل ومیلالهواء الی فوق اذا وضعتالید فیهما کما یحس منالماء المرفوع فیالهواء والهواء المحسوس تحتالماء ، ولا الاتصال بالکل والا لذهب الحجر المرسل من شفیرالبئر عرضاً ولم یبرحالموضوع الی شفیرها اصلاً ولم یذهبا فیها غوراً ، ولا لانجذابها الیالکلیات لما قلنا فیالاتصال بعینه، وللزوم مساواة حرکتی الحجر الصغیر والکبیر ایضاً ، فتعیّن من هذهالجملة انیکون هذا التحضیض والطلب لترکیب ما بین بعض هذه مع بعض، وهوالترتیب والوضع بان یکونالارض مثلاً طالبة لجوفالماء بشرط انیکونالماء علی ما فطر منه منالمقدار والوضع ، والماء طالباً لجوف الهواء کذلك، وهکذا الی ان تتمّ الکراتالمقصودة ، فاذا کانالمطلوب هو مجموعالمکان

والجهة معاً من‌حيث مجموع، فاذا فقد احدهما وقع‌الهرب ضـرورة ، ولهذا ينزل‌الماء المنضوح فی‌الهواء ، والحجر المرمی فی‌الماء . وهذا المعنی‌المركّب يسمّی بالحيز ، فلكلّ جسم حيز طبيعی يستقرّ فيه اذا وجـده، ويطابه اذا فقده، ولا يخرج منه الا بقسر يخرجه . فالأحياز‌الطبيعيّة للاجسام البسيطة هی‌المفطورة هی فيها لاختصاصها بحسب‌الفطرة ، وفی‌العناصر المطلب المشاهد منها ايضاً . واما المركّبات، فان‌كان فيها جزء غالب مطلقاً فحيث ما اقتضاء ذلك‌الجزء والا فحيث ما انقطع‌التجاذب .

ثمّ اعلم انّه لا يجوز ان‌يكون لجسم‌واحد بالطبع‌حيّزان، ولا ان‌يطلب حيّزاً واحداً جسمان ، لامتناع ذلك الا بمناسبة بين‌الطرفين ، وامتناعها بين واحد واثنين .

الفصل الثالث

فی ابطال‌الخلأ وذكر بعض ما ينوط به من‌الأشياء

اختلفوا فی ان‌المكان هل يجوز ان‌يكون خالياً من‌الشاغل مطلقاً ، لا مالی فيه اصلاً، ام لا يجوز ذلك ؟ فقوم من‌الأقدمين لمّا لم‌يروا باعينهم بين‌السماء والأرض شيئاً يملأ ابصارهم، توهّموا انّه خال لا شیء فيه، فوقعوا فی‌القول بتجويز‌الخلاء ، ثم تبعهم عليه من‌المتكلمين قوم‌ضعفاء ، فنزاح‌المعلم‌الاول شبهتهم اولاً بالتنبيه علی‌وجود‌الهواء، بانّك اذا حرّكت يـدك او عوداً او حبلاً او نحو ذلك حركـة بسرعة وشدة ، لا حسست بشیء يقاومها، فذلك بالضرورة جسم يصادمها .

وثانياً ، بان هذه‌الأجواف والفرج توصف بالتناهی وعدمه وتمسح بالمقادير والأذرع وتقاس بالتساوی والتفاوت، وهذه كلّها من خواص‌الكميات، لا يجوز ان تعرض اللا شیء المحض والعدم‌البحت، بل يجب كلّما تخلو من مالی ان‌يعقّبه شاغل، وكلّما يخرج منها خارج ان يدخل فيها داخل حتی يكون‌المتّصف بهذه‌الاوصاف شواغل تلك‌الأجواف .

ثمّ اعلم ان من اختصاص الاجسام بالاحياز والاقدار ومراتب‌القوام وامتناع الخلاء وترجيح‌المساوی والمرجوح، يظهر فی‌الوجود غرائب من‌الامور، كصعود‌الماء فی‌القارورة الممصوصة المكبوبة عيله، وذلك انّها كلّما يمصّ ويخـرج من‌الهواء المحصور فيها ، يتخلخل ما بقی منه ويرقّ قوامه عما يجب له بطبعه حتی يملأها، لامتناع خاو مكان مـا خرج من‌الهواء حتی اذا وجـد‌الماء رجع‌الهواء الی‌القدر والقوام الـذين يقتضيهما طبعه

ویخلفه الماء متصعّداً لئلا یلزم الخلاء .

وکانصداع تلك القارورة فی انتشاء المصّ دفعة ان بولغ والحّ علی مصّها ، ولو کانت من اصلب مایوجد من الاجسام وکانتشاف الماء فی مسامّ الأبنیة القریبة منه المرتفعة فی الهواء لشدة هرب الهواء من المسام ، لکون محیطه غریباً ؛ وان کان نسبته من القرب والبعد ووضعه بالقیاس الی الجهات قریباً ؛ فمادام صعود الماء اهون من احتباس الهواء صعد ، فاذا تساویاً او صار الاحتباس اهون، وقف، لامتناع ترجیح المساوی والمرجوح، ومن هذا القبیل تصفیة الماء وغیره بالعلاقة وکارتفاع الأحجار العظیمة بالخیط والخنزیرة التی یلعب بها الصبیان، لاستحالة تخلصها من بعض الاطراف، حذراً من ترجیح المساوی ومن جمیع الأطراف حذراً من الخلاء فی الوسط قبل بلوغ الهواء الیه من الاطراف، فانّه یکون بحرکة وزمان، ففی هذا الزمان یلزم الخلاء ، الی غیر ذلك من الغرائب .

المطلب الرابع

فی تناهی الأکمام وفی الأشکال وفیه فصلان

الفصل الأول

فی تناهی الاکمام

هذا الفصل وان کان الاولی به ان یذکر فی الفلسفة الاولی لکون مأخذه اعم من الاجسام، الا انّه لمّا ذکر المعلم الاول اکثره فی هذا المقام وشایعه فیه سایر الاقوام، ماشیناهم نحن ایضاً علیه، واضفنا بقیته الیه، لئلا ینقطع مسألة تناهی الکمیات فی عدة فصول ، فبمشیّة الله تعالی وفضله، فنقول :

ان الکمیّات کلّها متناهیة بالفعل، ولا یجوز ان یکون شیء منها غیرمتناه الا بالقوّة، اما العدد فلما تقدم فی مباحث العلل؛ من ان الجملة المفروضة انّها غیرمتناهیة ، کل من جزئیها متناه، ومجموع المتناهیین متناه، نعم کلّما زید یمکن ان یزاد الی غیر النهایة، ولا یبلغ حداً لا یمکن الزیادة علیه، وهذا معنی عدم التناهی بالقوّة ، واما کل ما یحصل بالفعل فمتناه لا محالة .

واما الکمیات القارة ، فعلی وجوب تناهیها حجج کثیرة لا یتناهی یکتفی هیهنا بذکر

ثلاث منها :

الاولی – ما قلنا فی تناهی العدد، وبیانه هیهنا ان المقدار الغیر المتناهی یمکن امکاناً ذاتیاً ان یعدّ بالاذرع والأشبار وغیرهما، فاما ان یحتمل منه عدداً متناهیاً ، فالمقدار متناه، او عدداً غیرمتناه، فقد تبین امتناعه .

الثانیة – وهی اشهر براهین هذا المطلب ، وهو برهان التطبیق، وتقریره انّه، لو فرض خطّان غیرمتناهیین فی جانب ومتفاضلین فی الآخر بقدر متناه، ثمّ طبق بینهما بحیث ان یقع التفاضل فی الجانب الغیرالمتناهی ، والا لزم تساوی المتفاضلین فالاقل متناه، والزائد زائد بالقدرالمتناهی ، فهو ایضاً متناه، ویجری هذا البرهان علی الخطّ الواحد بتطبیقه علی نفسه مع ذراع اوالأذراع مثلاً وعلی غیر متناهی الطرفین بقطعه من البین .

الثالثة – البرهان السلّمی ، وتقریره الصحیح ، ان یفرض خطان کساقی المثلّث، ومن البین انّهما کلّما کانا اطول ، کان البعد بینهما اطول، فلو کانا غیرمتناهیین ، کان البعد غیرمتناه مع کونه محصوراً بین حاصرین ، ویجری فی الخط الواحد بضمّ متناه الیه، ولزوم الفساد فی جانب الخط الغیرالمتناهی .

واما الزمان ، فالحجج علی تناهیه من الجانبین اکثروا بین من الاولین ، فمنها نفس مفهوم الحرکة التی هی محل الزمان، فانّها کما تقدم یقتضی بنفس مفهومها ستّة اشیاء :

منها – المبدأ والمنتهی ، فکل حرکة بنفس ما هی حرکة یجب ان یکون محصورة بین طرفین ، ومنها، ان الزمان مشتمل علی قطع مترتبة من الدورات والایام وغیرها موصوفة بالسابقیّات والمسبوقیّات ، فلو کان غیرمتناه حصل جملتان منهما متساویتان لکون کل واحدة من کل واحدة بازاء واحدة من صاحبها ومختلفان لاتصاف کل قطعة بواحدة من واحدة سوی القطعة الآخرة ، فانّها مسبوقة غیر سابقة .

فان قیل : کما انّه مسبوقة عن التی قبلها، کذلك هی سابقة علی التی بعدها .

قلنا : نعم، لکن هذه السابقیّة بازاء هذه المسبوقیّة لا بازاء المسبوقیات المفروضة، فکما ان هذه خارجة من تلك کذلك السابقیّة التی بازائها خارجة من السابقیات المفروضة.

ومنها – ان الزمان مقسوم علی الاعوام بعدد اقل ماهو مقسوم به علی الایام ، والعدد الاقل متناه، ، کما تقدم مراراً ، فکذلك المقسوم .

ومنها – غیر هذه من البراهین التی ذکرناها فی سایر کتبنا ، وفی القرآن المجید اما

متناهیة فی الماضی فقوله تعالی : «ولا اللیل سابق‌النهار[1]» ای قد سبقه النهار کما قال سیدنا ابوالحسن‌الرضا علیه‌السلام، فی جواب من سأله : النهار خلق قبل ام‌اللیل. واما علی تناهیه من‌المستقبل: فقوله سبحانه: «ما خلق‌الله السموات والارض وما بینهما الا بالحق واجل مسمی[2]» .

الفصل‌الثانی

فی‌الشکل

تعریفه‌الموروث من قدماء الحکماء هو انّه هیئة حاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار ، وتفسیره ان‌المراد بالهیئة فیه کما فی سائرالتعریفات هوالعرض ، وبالحدو الحدود هوالأطراف ماسوی‌النقطة والآن ، وبالمقدار ماسوی‌الخطّ والعدد والزمان ، اذ لا یحصل بین هذه‌الحدود والأکمام احاطة او لا یحصل من احاطتها هیئة یقال لها الشکل، وبالاحاطة هی‌التامّة ، وبالتردید بین‌الحد والحدود ، ان یشمل امثال الدائرة والکرة وامثال‌المربّع والمکعب جمیعاً ، وبحصول الهیئة اعم من ان‌یکون للطرف‌المحیط او للقدرالمحاط ، فاذا احاط خطّ او سطح واحد او اکثر بسطح او بجسم، وحصل من هذه‌الاحاطة للمحیط اوالمحاط ، فهذه هوالشکل ، فدخل فی‌التعریف اشکال‌المضلّعات والکرة والدائرة والبیض والعدس وغیرها ، ومحیطاتها ایضاً جمیعاً ، واشکال الزاویة والمخروط والاسطوانة ایضاً ، وان‌کان الاخیر من‌الجانبین والا ولأن من جانب القاعدة غیر متناهیة ، لان احاطة‌الخطین مثلاً بالزاویة، من حیث انّها زاویة تامّة، وان کانت من‌حیث انّها مثلث‌ناقصة، وکذا شکل‌القوس وبعض‌الکرة واشباهها، لان‌الخط المستدیر الواحد یصدق علیه من انّه محیطة‌احاطة تامة من‌حیث هو قوس‌مثلاً ، بخلاف‌المستقیم الواحد . فخرج هو ،والزمان، لعدم احاطتهما بشیءوعدم‌حصول الهیئة من‌احاطة‌النقطة والآن بهما .

واما ما قالوا ، هذه‌الهیآت الأربع وامثالها، لیست اشکالاً ، فدعوی من غیر بیّنة، لان تعریف‌الشکل یشملها کما عرفت، ولم یعهد فی لغة ولا عرف خروجها من اطلاق هذا اللفظ الا دعوی هؤلاء المدّعین .

---

۱ – س ۳٦، ی ٤۰.   ۲ – س ۳۰، ی ۷.

اذا علمت هذا فاعلم : انّه اذ قد ثبت ان كل جسم متناه الاقطار ، فكل جسم محاط بحد اواكثر، ولو فرض مخلّى عن القواسر، فكل جسم له شكل طبيعى، فالجسم البسيط من حيث هو بسيط شكله الطبيعى هو الكرة ، لأن غيره من الاشكال مشتمل بفعل على اشياء مختلفة من الأضلاع والزوايا وغيرها، فيكون تخصيص اجزائه المتشابهة بهذه المختلفات، من غير مخصِّص، وان فرض فى جانب الفاعل كثرة اختلاف، لان اختلاف الفاعل لا ينفع فى تشابه القابل .

واما المركّبات ، كأنواع الحيوان والنبات، فيختلف حسب اختلاف التركيبات ، ولا يكاد يحيط بها حدّ ولا يحصيها عدّ .

المطلب الخامس

فى احوال الاجرام الفلكيّة وفيه اربعة فصول :

الفصل الأول

فى التنبيه على وجود الافلاك وحركتها

اعلم : ان الافلاك اذ لم يكن لنا سبيل على الاطلاع عليها من طريق الاحساس بها ولا من جهة عللها الموجودة لها، تشبثّنا ضرورة لمعرفة احوالها لما نشاهده من حركات، فنقول:

ان هذه الأفلاك محسوسة انّها تحوم حول الارض، فمرّة تعلو فوقها، واخرى تسفل تحتها، وهذه الحركة تكون فى ملأ لاستحالة الخلاء . فاما انّ هذه الكوالب اجسام متفردة يتحرّك بالذات فى ذلك الملأ كالحيتان فى الماء[1] كما يحكى من قوم ماضين ، فذلك قول غير رصين ، لان هذه الحركات تطلب دائماً اوضاعاً وايوناً لا تمكث فيها، فلا يجوز ان يكون طبيعيّة لوجوب وقوف الطبيعة عند مطلوبها ولا اراديّة، لأن المريد انّما يتحرك بالارادة الى شىء يحبّه او عن شىء يمقته، وعلى الاول، ان كان شيئاً يطلبه لنفسه فان

---

۱ – بلى يتحرك ولكن قدر لكل كرة منازل ولــه محور يتحرك وله محيط لا يتجاوز عنها وانّه معلّق فى الفضاء ومنشأ بقائها وسيرها فى فضاء معين، هو القوة الجاذبة التى بها مدار نظام عالم المادة واهلها وسكّانها .

وجده هناك، وجب ان يلزمه دائماً، وان لم يجده وقد جرّ به فی‌مثل هذه‌المدة‌المديدة، وجب ان ييأس منه ولا يعود اليه ابداً، وان‌كـان شيئاً يطلبه لمنفعة غيره، وجب ان لا يتحرّك‌الكواكب الى‌الأمكنة التی‌تتعسّر فيها، بل‌يتعذّر تعيّش انواع‌الحيوان والانسان، بل يستحيل‌الحدثان فيها فی اكثرالأزمان لشدة‌الحر اوالبرد، كعامّة جانب‌الجنوب وفی اقاصی‌الشمال ، وعلی‌الثانی اذا كان كلّما ورد مكاناً اصاب فيه شيئاً ممقوتاً ، وجب ان يشمئزّ منه ولا يرجع اليه ابداً حتی يضطرّ ان يهرب منه مرّة اخری. ولا يجوز ايضاً ان‌يكون حركات‌الكواكب قسرية ، لان‌القاسر لها لا محالـة، تقسيرها، اما بطبع او ارادة، فيمتنع حيث يمتنعان، فبقی ان‌يكون هذه‌الحركات‌عرضيّة تابعة لحركات‌اجسام منطبعة بالارض طابعة عليها، يسمّی بالافـلاك ، فاما ان حركـات‌الافلاك من ای الاقسام هی، فسيأتی ان‌شاءالله تعالی فی موضعه .

الفصل‌الثانی

فی عدد الافلاك وترتيبها

وجد بالرصد للكواكب تسع حركات مختلفة بالسرعة والبطؤ والجهة :

الاولی، الحركة‌السريعة التی يتم تقريباً فی يوم وليلة دورة من‌المشرق الی‌المغرب، ويتحرّك بها جميع‌الكواكب ويتحقق بهـا الطلوع والغروب والـايل والنهار ، وتسمّی بالحركة الاولی واليوميّة .

والثانية، حركة غريبة بطيئة جداً لجميع‌الكواكب الثابتة ، تتمّ من نحو من خمس وعشرين الف ومأتی سنة دورة واحدة، والسبع‌البواقی للكواكب‌السبعة السيارة. فوجب لهذه‌الحركات ، تسعة افلاك محيطة بعضها ببعض تسمی الافلاك الكليّة :

فالاول، الفلك‌المتحرك بالحركة‌اليوميّة ، وهو خال عن‌الكواكب ممحی عنه نقوشها، ولهذا يسمی بالفلك‌الأطلس ، ويقال له‌الفلك الاعلی، وفلك‌الافلاك ايضاً ، لاحاطته بالكل.

والثانی، فلك‌الثوابت .

والثالث، فلك زحل .

والرابع، المشتری .

والخامس، للمرّيخ .

والسادس، للشمس .

والسابع، للزهرة .

والثامن، للعطارد .

والتاسع، للقمر، وان عدّ من الأسفل فالاول للقمر ، والتاسع للأطلس، وهو اشهر ، ثمّ وجدوا لكل واحدة من الحركات السيارات، اختلافات بحسب السرعة والبطؤ والقرب من الأرض والبعد وغير ذلك مالا تتأتّى من جسم واحد، فاثبتوا لكل واحد من افلاكها اجزاء بحسب مااقتضته الضرورة ، تسمّى الافلاك الجزئيّة ، ويبقى من كل فلك كلى بعدا فرازالافلاك الجزئيّة منه قطع اخر تسمّى المتمّمات .

واما تفاصيل هذه الافلاك واحوالها وتقادير حركاتها ، فموكول الى غير هذا الكتاب، واكثرها الى غير هذا الباب .

واما انحصارها فى هذا العدد، فشىء ليس لنا اليه سبيل ولم يقم عندنا عليه دليل، بل ربما يكون من الامكان ان يكون اكثر من هذا اضعافاً مضاعفة ، لكن لابدّ ان يكون عدداً متناهياً واقطارها منتهياً الى حد لايكون بعده ملأ ولا خلأ، بل لايكون شىء اصلاً، لامتناع عدم تناهى الكميات مطلقاً كما مرّ .

الفصل الثالث

في ذكر طائفة من احوالها

معلوم بالتجارب والمشاهدات ، فضلاً عن اقتضاء الدلالات، ان سلسلة الحوادث والمكوّنات تستند الى حركات الكواكب والافلاك، وان هذه الحركات هى رباط المتغيرات. وقد تقدّم ان كل حادث زمانى بل وكل قديم ايضاً بالزمان يحتاج فى وجوده الى الزمان، فيجب من هذا ان يكون هذه الحركات والمتحركات ايضاً مبدعة لا فى زمان، والا دارت او تسلسلت .

ثمّ ان هذه الاجسام العاويّة يجب ان يكون كلها بسيطة ، لأنها ان كانت مركّبة فلا يخلو انّ طباع هذا الترتيب والمركب يتوقف على تفاعل بين اجزائه وتكاسر فى كيفياتها، كما فى مركبات العناصر، فيكون حينئذٍ حادثاً بعد مضى زمان ذلك التفاعل لا مبدعاً، او لا يحتاج طباعها الى ذلك، بل يكون كلّ جزء صالحاً لأن يتصور بصورة هذا المركّب، فيكون فرض التركيب شيئاً باطلاً لا صحّة له، الا فى التوهم فقط .

فان قيل : ان لم يتوقّف حصول التركيب على تفاعل الأجزاء ، لكن صورة المركّب

انّما تقوم بمجموعها من‌حيث‌المجموع علـى سبيل‌الطريان لا السريان، فلا يلزم ان‌يكون كل جزء وحده قابلاً لتلك‌الصورة .

قلنا : اذا لم‌يكن بين‌الأجزاء تفاعل ولا لشيء منها فى صاحبه اثر، كان اعتباره معه واشتراط كونه محلاً بالآخر امراً باطلاً لا فائدة فيه، وهى كلّها كرية الاشكال ومتوازية السطوح لبساطتها ماعدا المتممات ، فان سطوحها قد اخرجت عن‌التوازى بالعرض بعد انفرازالأفلاك الجزئيّة، وهى‌كلها محفوظة عن‌التغيرات التى‌يكون للحادثات من‌الاستحالة والانقلاب والكون‌والفساد والتغذية والتنمية والذبول‌والسمن والتحول‌والفصل والوصل والتخلخل والتكاثف وامثالها، ولا توصف ايضاً بالـرطوبة واليبوسة، لاستلزامها امكان الانفصال بعسر او يسر . وهذه كـلّها تنافى‌الابداع ، لامتناع طباع‌المبدع مـن‌التغيّر والزوال .

واما الحرارة والبرودة والكيفيات‌المزاجيّة مثل‌الطعوم والروايح، فانها وان‌اشتهرت ايضاً بالامتناع، لكن لم‌يقم عليها دليل يفيدالاشباع، وهى ايضاً شفّافة‌كلّها لعدم حجبها رؤية ماورائها من‌الكواكب ، ولانّها لوكانت كثيفة كانت مستضئية بالنجوم، وكانت قـد ترى متحركة وخصوصاً بالرصد ، وهذا اللون‌المرئى‌انّما هو شىء يحدث من امتزاج اشعّة الكواكب بعدانعكاسها من‌الارض ، والظلمة التى تبقى فوقها بعد انقطاع‌الشعاع .

الفصل‌الرابع

فى اثبات‌الأنفس العاقلة للأفلاك

قد تقدّم ان حركات هذه مبدعة عن بارئها قبل‌الحركات، متقدّمة على‌المتغيّرات، وانّ كل حركة بهذه‌الصفة يستحيل ان‌يكون صادرة عن طبع، ولا عن‌قسر، فبقى ان‌تكون صادرة عن انفس شاعرة ذوات ارادات، اما بقصد منها للحركة ، كحركاتنا الصادرة منّا بالارادة ، فيكون اراديّة واما بالعرض كحركات نفسانيّة وانتقالات روحانيّة ــ كحركة المنزعج عن مكانه اذا نقبه على حين غفلة من اهلها صوت مهيل او خير منيل ، فيكون عرضيّة ، وعلى‌التقديرين، فيجب ان يكون هـذه‌الأنفس ، كلية عاقلة ذوات ادراكـات عقلانيّة، لاستحالة صدور مثل هـذه‌الحركات المستمرة‌المنسقة فـى مثل هذه‌المدّة المنفقة عن‌الأنفس الجزئيّة الحيوانيّة، لكون هممها قاصرة مقصورة على ماهو مثلها من

الأشياءالجزئيّةالجسمانيّة ، فلو كانت تلك نفوساً جزئية منطبعة فى موادها ، لكانت حركاتها لغايات جزئيّة شهويّة او غضبيّة، او عن اسباب ضعيفة سريعة الانقطاع عن السببيّة ، فكانت قليلة مراها عند بلوغ مناها ووصول منتهيها .

المطلب السادس

فى احوال البسائط العنصريّة وفيه فصلان

الفصل الأول

فى انّ العناصر ينقلب بعضها الى بعض

وهو ان تسلب المادة صورتها وتلبس صورة اخرى، ويدلّ عليه اشياء شتّى، اما انقلاب الهواء الى الماء ، فمما يشهد له ان الاناء المعمول من الاجسام الصلبة كالنحاس وغيره، اذا كبّ على الجمد وبرد واشتد برده، يحدث على سطحه الندى ويتواتر ، حتى انّه كلّما نشف ونحى يعقبه ندى آخر، وكذامادام الإناء باقياً على شدةالبرد، ولايمكن ان يكون ذلك بصعود قطرات الماء من مسامّ الإناء ، والا لكانت الاوانى المتخلخلة الخزفيّة والاناءالمكبوب على الماء ولا سيّما اذا كان حاراً اكثر رشحاً ، وهو واضح ، ولا بان يكون فى الأهويةالقريبة حول الاناء اجزاء مائيةلطيفة مرتفعة بحرارةالهواء، لكنّها لغاية صغرها لا يقدر على خرق الهواء ، فاذا تبردت بالجملة ثقلت ونزلت، كما زعمه قوم، لامتناع كون الهواء الذى حول الاناء متشملاً على مثل هذه الكثرة من الماء وخصوصاً فى الايام الصايفة الشديدةالحرّ وخصوصاً لو فرض ذلك فى الشمس، لضرورة تلطّفه وتفرقه وصعوده بسبب الحرارة وعدم بقائه هناك ، اذ لوكان باقياً وكان ذلك الندى من نزوله من الهواء ، فاذا نشف الاناء مراتب[1] يسيرة ، لزم اما نقاء الماء وانقطاع الندى ، واما نقصان كل مرّة عن الاولى، واما تراخى ازمنتها حيث تباعد امكنتها، وهذا كلّه مخالف لما يرى من تواترها وتتاليها على نهج واحد من غير فترة، انكان بردالاناء باقياً على ماكان عليه اول مرّة، وايضاً فهذا الماء على كثرته انكان مجتمعاً متقارب الأجزاء فى الاهويةالقريبة من

---

۱ – مرّات كثيرة ... م .

الاناء التی تصل الیها برده ، لأحسّ به قبل البرد والجمد، واحسّ ذلك الهواء رطباً، وان کان متفرقاً متباعد الأجزاء ، حيث لا يصل اليه اثرالبرد ، بقی علی حیاله ولم ينزل على الاناء ، فلا مجال اذن الا ان يكون ذلك الماء متكوّناً من الهواء وهوالمطلوب .

اما انقلاب الماء على الهواء ، فمشاهد من الماء الـذی يغلی فيتخلخل ويبحز حتى لا يبقى منه شیء .

واما على انقلاب النار الى الهواء ، فیدل علیه اضمحلال الشعل والجمار، وانتفاء النار الى ان لا یبقی فیها الا فحم او رماد، ومع هذا لا تحرق ما يقاربها ويحاذيها .

واما انقلاب الهواء الى النار، فاشتمال زقاق الحدادين اذا سدّت منافذ الهواء، والحّ فی نفخها ، فان ذلك ليس بانجذاب النار اليها من داخل الكوز، والا كان بين النفختين دون حالة النفخ .

واما على انقلاب الماء الى الأرض ، فانعقاد المياه الجارية والعيون السائلة احجاراً فی غاية الصلابة قريبة للأحجام من تلك المياه فـی ازمنة يسيرة ، وليس ذلـك بانغيار الماء وبقاء اجزاء ارضيّة كانت فيه منعقدة ، والا كانت فی ازمنة طويلة ومخالفة بين الحجمين كثيرة .

واما على انقلاب الارض الى الماء فبما يشاهد من الاجسام الصلابة كالحديد والنحاس وغيرهما انّها تحل مياها سيّالة بالقرع والانبيق وغيرهما .

واعلم: ان انقلاب كما يكون فی مابين البسائط وحدها، كذلك يكون فيما بين البسائط والمركّبات، كتكوّن انواع المعادن والنبات والحيوان من الارض والماء وانحلالها وفيما بين المركبات ايضاً ، كصيرورة النطفة انساناً والبذر زرعاً .

الفصل الثانی

فی بقيّة احوالها

فمنها – انّها جميعاً شفّافة اما الماء والهواء والنار، فلعدم حجبها ماورائها، وكثافة هذا النيران التی عندنا، هی لإمتزاجها بالأدخنة وغيرها من الاجسام الغريبة .

واما الارض فبالاستحسان، وقد وجد ايضاً عند حفر الآبار والقنوات اجساماً صلبة ثقيلة لا تحسّ بالبصر .

ومنها ـ انّ اشكالها الطبيعيّة كرويّة لما مضى فيما مضى الا ما تغيّر بحسب القواسر .

ومنها ـ انالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مقسومة بينها بالنسبة . والمراد بالرطوبة هو سهولة قبولالتشكيل وباليبوسة عسره، وهما غيرالبلّة والجفاف، فالنار حارّ يابسة ، اما حرارتها فمحسوسة مستغنية عنالبيان ، واما يبوستها ، فلأنّها تفنى الرطوبة وتجفّفها ، وهو لا يجوز انيكون من حرارتها ، لان المنافاة انّما تكون فىالأشياء لمضادة بينها ومعاندة، وضدالرطوبة انّما هىاليبوسة لا الحرارة. واماكون هذه النيران سهلةالتشكيل، فهو لاختلاطها بالهواء ، والهواءحارّ رطب، اما رطوبته فمحسوسة، واما حرارته، فلانالماء اذا سخّن يصير هواءاً ، فذلك يدل على مقاربة ما بينهما ومجانسة.

واما البرد الذى قد يحس منه ، فهو[1] مكسوب منالارض والماء ، والماء بارد رطب، وهو بيّن، والارض باردة يابسة . اما يبوستها فظاهرة ، واما برودتها ، فلانّها اذا سخّنت ، ثمّ خلّيت فى طبعها، تفتر حرارتها قليلاً قليلاً ، حتى تستقر علىالبرد، ثمّ انالهواء له اربع طبقات :

الاولى ـ طبقةالمجاورة للنارالمختلطة بها .

والثانية ـ الهواءالصّرف اوالقريب منالصرافة ، لبعده منالطرفين من شىء غريب يخالطه .

والثالثة ـ الطبقةالزمهريرية الشديدة البرودة بحسبالأبخرة المرتفعة اليها .

والرابعة ـ الكثيفةالمجاورة للارض والماء .

والارض لها ثلاث طبقات كما قالوا :

الاولى، الأرضالصرفةالمحيطة بالمركز .

والثانية، الطبقة الطينيّة المجاورة للماء .

والثالثة، الطبقةالمكشوفة المجاورة للهواء .

والماء طبقة واحدة ، اذ لم يقم دليل على غيرها، وكذلكالنار، لبعدها عن شىء غريب يخالطها وشدة قوتها على سرعة احاطة مالو فرض ان يقاربها .

---

۱ ـ فهو مسكوب ... خ م.

المطلب السابع

فی کیفیّة ترکیب العناصر، وذکر المرکّبات الناقصة، وفیه اربعة فصول :

الفصل الاول

فی کیفیّة الترکیب

اعلم : ان المرکبات علی قسمین :

احدهما ـ المرکّبات الناقصة التی لیست لها صورة ما حقیقیّة ، ولا بین اجزائها ترکیب حقیقی، بل انّما هو امتزاج ما، واختلاط بین اجسام مختلفة الطبایع ، وهذا کمقدّمة لوجود القسم الثانی .

وثانیهما ـ المرکبات التامّة الترکیبات التی لها وحده وصورة حقیقیّتان .

ثمّ اعلم : ان الله تعالی بحکمة الکاملة ورحمته الشاملة ، جعل هذه العناصر الأربعة مع کیفیاتها الاربع مادة اولاً لتکوّن هذه المرکبات الناقصة من السّحب وغیرها، ثم بوساطة هذه مادة المرکبات التامة التی لا یحصیها غیره، ولا یحیط بحصرها الا هو نفسه : من انواع المعادن والجمادات والوان الفواکه والنباتات، واصناف الانسان، واجناس الحیوانات، ودبّر لهذا حرکات الافلاك واضواء الکواکب، فجعلها یقتضی اولاً بحسب اختلاف اوضاعها واختلاط انوارها التی لا یعلم کنهها وتفاصیل خاصیاتها غیره، ان تتفتّت العناصر وتنکسر وتتصاغر وتختلط بعضها ببعض اختلاطاً شدیداً ، حتی کأنّها صارت جمیعاً واحداً ، فتفاعل فیما بینها، بأن یکسر کل واحد منها بکیفیّة ما یضادّها من کیفیّة صاحبه ، وینکسر ایضاً منها، فصارت کیفیاتها جمیعاً کانّها کیفیّة واحدة متوسطة بین ماکانت قبل هذا، فحینئذ تصیر صالحة ان یستبدل بصورها التی اکتسیها صورة اخری واحدة تناسب الکیفیّة التی اعدّت المادة لفیضانها فیها، ثمّ اذ تمّ استعداد المادة یقتضی اضواء الکواکب بحسب اختلاف مراتبها ونسبتها فیما بینها، والترکیبات المختلفة بین اوضاعها، ان تفیض تلك الصورة علی ذلك المادة ، وحینئذٍ یصیر نوعاً آخر غیر الذی کانت اولاً ذا احکام وخاصیات غیر ماکانت لتلك .

اذا علمت کیفیّة الترکیب وتکوین المرکب علی الاجمال، فلنذکر لذلك شیئاً من تفصیل کیفیات الترکیب وانواع المرکبات، ولنبدء بالناقصات لما قلنا: انّها اسباب مقدمات لوجود التامّات. فاسمع.

الفصل الثانی

فی السحاب والمطر والثلج وما یتعلق بها او یشبهها من کائنات الجوّ

فاعلم: ان اول مایحدث فی الجوّ، ای فیما بین السماء والارض، هوالبخار والدخان، وذلك، ان الکواکب اذا هیّجت باضوائها الحرارة، وسخّنت وجه الارض وما یجاورها من الماء والهواء، حدث من الحرارة کما هو شأنها من لوازم طبیعتها فی هذه الاجسام المتسخّنة لطافة وخفّة، ومیل الی العلو، ونفار من السفل، فتنزعج من امکنتها المألوفة متصعّدة، وتتجافی عن مضاجعها المأنوسة مترقیّة، ولا محالة تتلاقی فی صعودها وتتصادم وتختلط بعضها ببعض، فربما یختلط اجزاء مائیّة وهوائیّة وتأتلف، وهوالمسمی بالبخار، کما تشاهد من القدور الغالیة، وربما یتّفق هذا الاختلاط بین اجزاء ارضیّة وناریّة، وهوالمسمی بالدخان، کما تشاهد من النیران الموقدة، ثمّ یحدث بتوسّطها سائر مایحدث فی الهواء، فمن ذلك السحاب والمطر واشباهه. وبیانه ان البخار اذا ارتقی ووصل الی الطبقة الزمهریریّة من الهواء، یصیبه البرد هناك، فیکثفه ویثقل الأجزاء المائیة، ویدفعه الی السفل، کما هو شأن البرودة، فیقارب الأجزاء المتباعدة، ویجتمع، فتفارق الاجزاء المائیة الاجزاء الهوائیّة، وتتقاطر، فهذا المجتمع المتکاثف هوالسّحاب، والماء المتقاطر هوالمطر، هذا ان لم یکن البرد شدیداً مجمداً، وان کان شدیداً جدّاً، فان ضرب الاجزاء المائیّة قبل اجتماعها وتلاحقها، انجمدت ونزلت ثلجاً، وان ضربها بعد ذلك، فبرداً - بفتح الراء -، وان لم یصل البخار الی الطبقة الزمهریریّة، لقلّة الحرارة المصعّدة له؛ فان کان کثیراً واصابه برد شدید، وان کان قریباً من الارض ینعقد سحاباً ممطراً، کما حکی الشیخ انّه قد شاهد فی بعض الجبال البارد، ان البخار صعد یسیراً من اسافل الجبل کأنّه، مکبّة علی وهدة، فانعقد ماطراً، وهو فوق الجبل فی الشمس. وقد یکون البرد فی غایة الشدة، فینعقد الهواء نفسه من غیر بخار، ویمطره وان لم یصبه برد یجمده، یسمی ضباباً، ویضمحلّ بادنی حرارة اصابته لشدة لطافته. وان کان قلیلاً

واصابه برد فی‌اللیل، فـان اجمده، نـزل صقیعاً[1]، وان لـم یجمده، فـلا، والنسبة بینهما، هی التی بین‌الثلج والمطر، ومـن ذلک‌الرعد والبرق والصاعقة. وذلک انّـه قـد یرتفع ابخرة وادخنة کثیرة مختلطة، فاذا وصلت الی‌الطبقة الزمهریریّة وانعقدالابخرة سحباً، احتسبت الادخنة فیما بینها، فربماتصاعد لبقاء حرارتهاالموجبة للصعود، وربما تهابط لتکاثفها بالبرد الشدید، فتمزق‌السحب لشدة میلها وسرعة حرکتها تمزیقاً عنیفاً، فیحدث منه صوت شدید وهوالرعد، ومما یشهد لهـذا الصوت الذی یسمع من‌انخراق الهواء بشدة اذا حـّرکت سوطاً او حبلاً، او غیرهما حرکة شدیدة بسرعة، وقد یکون لذلک‌البخار دهنیـّة وزیادة لطافة، فیشتعل بسبب ذلک‌التمزیق وسرعة‌الحرکة، وقـد یشتعل‌الدخان بـل‌الهواء نفسه، ایضاً، وان لم‌یکن دهنیـّة اشـّدة قوة‌الحرکة وانضغاط الهواء، کما فی‌المقدحة، فان کان ذلک لطیفاً وینطفی سریعاً، فهوالبرق، وهو یری قبل ان یسمع‌الرعد لتوقّـف‌السماع علی حرکة وزمان یصل فیه‌الصوت الی‌الصماخ، بخلاف الابصار، ولهذا یری حرکة یدالقصـّار قبل سماع دقّـه، وان‌کان کثیفاً غلیظاً، لا ینطفی سریعاً، بل یصل الی‌الارض او یضربها فهوالصاعقة، ثمّ بعد طول‌الحرکة وعندالوصول الی‌الارض قد یتطلّـف بحیث ینفذ فی‌الاجسام المتخلخلة، فلا یحرقها ویذیب‌الاجسام المندمجة ویسجرها، کما حکی انّـه قد شوهد ذلک فی کیسة‌الذهب، فلم یحترق الا مـا احترق منها بالذهب الذائب، وقد یکون باقیاً علی کثافة بحیث یدک‌الجبال وکاد یحرق کل شیء ریحاً، وربما ینجمد من ثقله وکثافته بعد اشتعال لطبقة اجسام صلبة شدیدة الصلابة تشبه‌الحدید وهی اصلب منه بکثیر، کما حکی‌الشیخ انّـه: شاهد ذلک فی بعض دهره. ومن ذلک‌الریح، وهی‌الهواء المتحرک، ومن اسبابها ان‌البخار اذا اندفع الی‌الارض لبرده وثقله، دفع‌الهواء المعترض له فی طریقه، فیتحرک‌الهواء فیصیر ریحاً، ومنها، ان ذلک‌البخار ربما یتسخّـن بهذه‌الحرکة، فینقلب نفسه هواءاً، وهو باق علی حرکته.

ومنها ـ ان‌السحاب اذا تکاثف وصغر حجمه، انجذب الیه مـا یجاوره من‌الهـواء، لامتناع الخلاء وهکذا ینجذب الاهویة‌المتجاورة بعضها الی بعض، فیصیر ریحاً.

ومنها ـ اندفاع الادخنة الصاعدة الی‌الزمهریر منه بعد تبـّردها به، ولمـّا کان اکثر

---

۱ ـ صقیعاً: جلیداً.

اسباب‌الرياح من فوق، كانت اكثرالرياح مبتداة منه. ثمّ ان من‌الرياح ما يسمّى سَموماً - بالفتح - وهي‌الريح الحارة التى تورث‌الامراض والاسقام، وتذيب‌الابدان، وربما يقتل الانسان حتف انفه، اما لاحتراقها فى نفسها بالاشعّة السماويّة ، كما قد تكون فى الصيوف‌الصايفة والبلادالقايظة ، واما لحدوثها من مادة بقيّة مادةالشهب اوالصواعق، اما لمرورها بالاراضى الكبريتيّة اوالزرنيخيّة واشباهها .

ومنها - ما يسمّى اعصاراً، وهى رياح متعددة قويّة مختلفةالجهات تتقابل فتتقادم فتستدير كانّه عمود، فتنضغط بينها اغبرة واجزاء ارضيّة ، فترتفع كانّها تلتوى على نفسها، وربما يشتمل عظامها على قطعة سحاب اوبخار مشتعل، فترى ناراً دائرة ، وربما يقطع ابنية راسية من‌اصولها، واشجاراً عالية من عروقها .

الفصل‌الثالث

فى بقيّة كاينات‌الجوّ

فمن ذلك ، القوس التى تحدث حذاءالشمس ، وتسمّى «قوس وقزح» لتلوّنها من القزحة للطريقة من صفرة ، وحمرة وخضرة، او لارتفاعها من قزح ارتفع، او قزح اسم ملك موكّل بالسحاب ، او اسم ملك من ملوك‌العجم ، اضيف قوس الى احدهما كما فى القاموس، وفى‌الحديث عن اهل بيت العلم ومعدن‌الحكمة ، صلوات‌الله عليهم : لا تقولوا قوس وقزح ، فان قزح اسم‌الشيطان ، ولكن قولوا قوس‌الله .

واما سبب حدوثها، فهو انّه اذا اتّفق بحذاءالشمس اجزاء بخاريّة رشيّة صيقلية متفتّتة متلاصقة فى‌جوف غمام، اويكون خلفها غمام‌يرتسم فيها ضوءالشمس، فيحدث هذا الشكل بهذه‌الالوان ، اما صقالةالأجزاء ، فلتقبل الارتسام كالمرآة ، واما صغرها وتفتّتها فلئلا يحاكى‌الشكل ، واما تلاصقها وتقاربها، فليتصل الارتسامات، فترى جميعاً كانّه شىء واحد، ويشهد للاخيرين المرآة المكسورة والزجاجة المدقوقة، حيث يحاكى اون محاذيها دون شكل . واما مقارنةالغمام، فلينعكس شعاع‌البصر منها، ولا ينفذ فيها كحال‌المرآة حيث لاينعكس مالم يظلم‌خلفها، واما سبب‌كونها على‌هيئةالاستدارة، فاتفاق ان‌يكون الأجزاء على اختلاف من‌الاوضاع ، يكون بحسبها نسب‌الأجزاءالى‌البصر والى الشمس متساوية ، او اختلاف نسب‌الاجزاء الى‌الشمس وحدها، فيكون الاجزاء التى لها نسبة مخصوصة الى‌الشمس ، مناسبة لحكاية شكلها تحاكيه وسايرالاجزاء التى ليس لها

تلك‌النسب لا يحاكيه،كحال اجزاءالمرآة بالنسبة الى‌وجه‌الرائى، اواختلاف نسب‌الاجزاء الى‌البصر وحدها، فيكون يبصر من‌الاجزاء التى لها تلك‌النسب المناسبة دون غيرها، كانسانين يريان شاخصاً واحداً بعينه فى مرآة واحدة كل منهما فى جزء منها غير جزء صاحبه. واما سبب الوانها، فذلك بعد مقدمة، هى ان اصل‌الألوان انّما هوالسواد والبياض، واما سايرالألوان فيحدث من اختلاطات مختلفة وامتزاجات متفرقة بين‌الضوء وبين هذين اللونين، ويشهد لذلك حاجبك اذا بللته بالماء ورشّشته، ثم نظرت منه الى الشمس، انّك ترى الواناً عجيبة واصباعاً غريبة، فان كان‌الضوء غالباً كانت حمرة او صفرة على اختلاف السواد والبياض، وان كان اضعف كان ـ كراثيّاً ـ واضعف[1] منه ـ ارجوانيّاً ـ وهكذا، ويحسن علم هذا من‌البصر فى صناعة‌الصباغة.

وبعد هذه‌المقدمة نقول: هذا القوس اكثر مايكون مشتملة على‌ثلاثة اقواس، فالقوس الاعلى لكونها احذى للشمس وابعد من ظالمة الارض يكون احمر، والأسفل لكونها اظلم وابعد من‌النور ـ ارجوانى ـ والثالثة التى بينهما كمرائى‌لتوسطها بينهما فى ذلك، وربما تكون اقواس اخر ادق على‌الوان اخرى تلتئم من‌الوان اطرافها وربما يكون قوسان اواكثر كل واحدة يشتمل على تلك‌الالوان، ولا يبعد ان‌يكون بعضها عكس بعض اويكون كل قوساً على‌حدة.

ومنها ـ الهالة: وهى ايضاً قريبة من‌القوس وذلك انّها تحدث من‌ارتسام ضوءالقمر اوالشمس فى‌اجزاء بخاريّة صقلية متوسطة فى‌الكثافة والاشفاف، اما الكثافة فلئلا ينفذ البصر فيه على‌الاستقامة وان كان مثل‌الهواء، واما الاشفاف فلان يرى ما ترتسم فى وجهها، والا كان كخلف‌المرآة. واما كون وسطها خالياً فلكونه اشدّ نوراً واقوى اضاءة، لكونه اقرب من‌النيّر، واماكونها تحت‌الشمس اقل حدوثاً من‌القمر، فلكون‌الشمس اشدّ تسخيناً واقوى‌تحليلاً للرطوبات البخاريّة، فقلّما تكون مادة‌غليظة تقاومها وترتسم بها.

ومنها ـ الشهاب: وسببه ان‌الدخان اذا ارتفع وبلغ طبقة‌الاعلى من‌الهواء المجاورة للنار لكون مادته ارضيّة واحفظ للحرارة‌الموجبة لصعوده بالنسبة الى‌البخار، وكان له تمدّد واستطالة، وكان احد طرفيه اقرب من‌النار، وخصوصاً ان‌كان له دهنيّة وزيادة

---

١ ـ معرب ارغوان وهو لون خاص مركب من‌الألوان ...

لطافة، يشتعل الاقرب فالاقرب ،ويتلطّف الاول فالاول، وينطفى ويصير ناراً صرفة غير مرئيّة ، فترى كان ناراً تحرّكت ، او كوكباً انقضّ ، لان انطفاءالنار يكون بعد انفصال الاجزاء الناريّة من‌الاجزاءالارضيّة ، اما بانقلابها الى‌الهواء ، كالنيران التى قبلنا ، واما بتلطّفها وصيرورتها صرفــه كما هناك ، يحترق الهواء ويصير ناراً كما مضى ، فكيف للنار ان تصير هواء ونظيره السراج‌المنطفى الموضوع تحت سراج مشتعل بحيث يصل دخانه اليه‌كيف يلتهب منه الدخان الى ان‌يبلغ‌الشعلة الى‌السراج الاول، فيشتعل والنقطة المدودة التى يلتهب احد طرفيها، فيلتهب الى طرف‌الآخر .

ومنها ـ سايرالآيات التى تظهر فى‌السماء على صورة ذوابة او ذنب او رمح او غير ذلك فتسمى باسمه، وسببها جميعاً مادة دخانيّة غليظ تلتهب من‌النار كالشهاب ، وربما يمكث اياماً وشهوراً على حسب غلظ مادته، فيرى فى‌الليل دون‌النهار لغلبة ضوءالشمس كالنجوم ، وربما يتّفق تحت كوكب وتلازمه فيتحرك بحركةالاثير فيطلع ويغرب وربما يرى فى‌الليل رماد ينتشر منها، وربما تمتدّ من كرة النار الى الارض نار مشتعلة متصلة كان شيئاً ينزل من‌السماء ، يسمّى‌الحريق، اذا امتدت مادته فتحرق ما يقع عليه ومــا يقاربه ، وربما يكون له مــادة فى‌الارض،تمدها على الاتصال ، فــاذا وصلت النار اليها احرقتها بالكلّية ، وسبيل هذه جميعاً سبيل‌السراج الذى ذكرنا .

الفصل‌الرابع

فى‌الزلزلة وانفجارالعيون

اذا احتبس فــى بواطن الارض ومسامّها بخاريّة وتبردت بهــا ينقلب ماء ، وربما يخالطة من‌البخار ايضاً اشياء ، فان اتّسع له‌المكان ولم يضيّق عليه، او لم‌يكن له تلك القوّة وقف هناك ، حتى‌اذا حفر بئر، او قناة ، او حدث له بسبب من‌الاسباب سبيل، خرج وسال، وان تضيّق مكانه ولم يسعه او غلظ‌البخار اوصلب‌المكان، فلم يمكنه‌النفوذ والخروج بسهولة حرّك الارضين وقلقلها وزلزلها زلزالاً يشقّها ويجد منها مخرجــاً ، فتسيل عين جارية ان كثرت مادته، اواستحدث على‌سبيل‌التوالى، والاكانت عيناً واقفة قليلةالماء راكدة فــى موضعهاكــالبئر ، ولا شك ان‌المياه الارضيّةالباطنة يمدها المياه السماويّة الظاهرة ايضاً ، ولهذا يكثر ويقلّ حسب كثرتها وقلّتها ، وربما يكون بسبب حدوث‌العيون والمياه الباطنة نفوذالمياه‌الخارجة فى‌مسامّ الأرض واجتماعها واحتقانها

فی باطنها، وان لم یکن هناك بخار ومادة اصلاً، وربما اشتدت الزلزلة اوتواترت، فتحدث من شدةالحركة ولا سیّما اذا كانت للمادة دهنیة والارض كبریتیّة نار لاظیة واصوات هائلة ، وربما دكّت الارض دكّاً ، وخسف بها خسفاً ، فتقع قریة مكان قریة وضعیة مكان اولی ، وقد سمعنا انّه وقع فی بعض البلاد فی زماننا هذا .

المطلب الثامن

فی المركّبات النامیّة، وفیه ثلاثة فصول :

الفصل الاول

فی المعادن

بسائط العناصر والمركبات الناقصة اذا امتزجت امتزاجاً قریباً من الاعتدال الحقیقی، استعدّت لفیضان صورة حقیقیّة علی موادها مستقلة ممتازة بخواص واحكام غیر ما كانت قبلها بحیث یصحّ لها ان یقال: هذا شیء آخر مغایر بالنوع للاشیاء التی كانت من قبل ، دون ان یكون مجتمعاً منها فقط ، وحینئذ یقال له المركب الحقیقی ، وكلّما كان مزاجه اقرب الی الاعتدال، كان وجوده اشرف وخواصّه اكثر ، فادناها درجة وابعدها منزلة من الاعتدال الحقیقی، الصورة المعدنیّة . وانّما شأنها حفظ تركیبها والخواص التی اختصّت بها، ثم اشرف منها درجة واقربها الصورة النباتیّة وشأنها مع الصورة المعدنیّة التغذیة والتنمیة والتولید، ثم اشرف منهما جمیعاً واقرب من الاعتدال الصورة الحیوانیّة وشأنها مع ما للأولین جمیعاً الادراك والحركة الارادیّة ، ولكل واحد من الاجناس الثلاثة عرض للمزاج یشتمل علی انواع كثیرة غیر محصورة مختلفة الامزجة بحسب القرب والبعد من الاعتدال، وكلّما كان اقرب كان اشرف وانفع .

اذا علمت هذا فلنذكر احوال المعدنیّات فی هذا الفصل واحوال صاحبها فی فصلین یتلوانه ، ان شاءالله تعالی .

فاعلم : ان الصورة المعدنیّة ، جوهر مادی، شأنه حفظ تركیب مادته، والخواص المختصّة به، واما كیفیّة حدوثها ، فاعلم ان الابخرة والادخنة، اذا احتبست فی بواطن الارض واجوافها، وربما كان ذلك فی بعض ظواهرها فان لم یكن كثیرة صالحة لان یتكون منها العیون وغیرها مما سبق واختلطت ضرباً من الاختلاط ، مختلفة فی الكمّ والكیف

والأمكنة والأزمنة ، يتكوّن منها بحسب ذلك انواع المعادن، فان كان البخار غالباً على الدّخان يتولّد منها الاجسام المشفّة اوالقريبة من الشفيف ، مثل – الياقوت والعقيق والبلور واليشب والزيبق وغيرها – وان كان الدّخان غالباً يتولّد الاجسام الكثيفة، مثل الملح والكبريت والتوتيا ، واشباهها ، واذا اختلطت هذه الأجسام بعضها ببعض ، تولّد منها اجسام اخر، فمن الزيبق مع الكبريت، يتولّد الاجسام السبعة المعروفة بالجواهر المتطرّقة ، وهى الذهب والفضّة والنحاس والحديد والخارصين والأسرب والقلعى ، فان كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجاً تامّاً ، ونضج الكبريت نضجاً كاملاً، تولّد الذهب ان كان الكبريت احمر غير محرق ، والفضة ان كان ابيض ، وان لم يكن الامتزاج كاملاً ، تولد الرصاص، وان كانا رديّين وكان الاختلاط شديداً ، تولد الحديد ، والا فأسرب ، وان كان الكبريت رديّاً والزيبق صافياً وصادفه قبل ان يتمّ النضج برد عاقد، تولّد الخارصين ، وان احرقه الكبريت، فالنحاس . كذا قالوه بحسب الحدس والاستحسان ، وربما كان لهم فيه ضرب ايضاً من البيان يورث اليقين ويؤاخم البرهان .

الفصل الثانى

فى النبات

قد سبق فى مباحث الصّور النوعيّة ان كل نوع من انواع الاجسام، يجب ان يكون له من حيث هو هذا النوع، جوهر مختصّ به فى ذاته يكون مبدأ لخواصّه وذاتياته ، تسمّى الصورة النوعيّة . ثمّ انه قد جرت العادة بان تسمّى تلك الصورة فى النبات والحيوان والانسان والفلك بالنفس، واشتهر فى تعريف النفس النباتيّة ، ان يقال : انّها كمال اول لجسم طبيعى آلىّ يغذّى وينمى ويولد .

واذ قد علمت فيما تقدم من المباحث، ان الواحد لايصدر عنه الكثير، الا باعتبار كثرة من الجهات ، وان الفاعل المادى لا يفعل الا بمعاونته من الآلات، فللنفس النباتيّة اذن يجب ضرورة قوى متعددة على حسب افعالها واجسام يكون آلات لها وهى الاجسام التى هى محالّ لقواها .

واما قواها فثمان : اربع مخدومات ، واخر خادمات، فالمخدومات صنفان :

الاول – قوّتان يحتاج اليهما فى بقاء الشخص وحده وتكامله فى نفسه ، الاولى –

القـّوةالغاذية هی يحتاج اليها فیالبقاء وهــی قـّوة يجعل جسماً آخر هوالغذاء شبيهاً بالجسم الذی التیفيه وهوالمغتذی بدل مايتحلـّل منهبالتدريج بسبب المحلّلات الداخلة والخارجة منالحــرارتين الغريزيـّة والغريبة والحركتين النفسانيـّة والبدنيـّة ، ويتم فعلها اولاً بان يحصلالجسم الذی يصلح انيكون بدلاً ، وهوالخلط الذی بالقـّوةالقريبة منالفعل مشاكل للجسم المغتذی ، وهــوالدم، فیابدانالحيوان ، وفیاجسام انــواع النبات الرطوبةالمناسبة لمزاج كلّ نوع منها، وقد يختلّ بسبب فقدالغذاء او ضعف الجاذبة عن جذبه، كما فیالعلـّةالمسمـّاة : باطروقيا، وثانياً ــ بان تلصقالغذاء بالمغتذی وتجعله جزءاً منه، وثالثاً ــ بان جعله شبيهاً به من كل وجه، حتی فی قوامه ولونه .

فهذه ثلاثة افعال تصدر عن ثلاث قوی هی، اما نفسالقوةالغاذية ، فيكون وحــدتها اعتباريـّة، واماالغاذية قـّوة رابعة هی خدمتها .

والثانية ــ القوةالمنمية التیيحتاج اليها فیالتكامل واشتهرت بالناميةرعاية لمشاكلة الغاذية ، وهی قوة تداخلالغذائين اجزاءالمغتذی فيزيــده فیالاعضاء الاصلية طــولاً وعرضاً وعمقاً ، الی ان يبلغ كمالما يقتضيه طبيعةنوعه بحسب استعداد مادة شخصه منالنـّشاء والتناسب فیالاقطار .

والصنفالثانی ــ قوتان يحتاج اليها فی استيفاء نوعه : الاولی، القـّوةالمدالـّدة، وهی قوة تأخذ منغذاء المغتذی بعدهضمهالتام جزءاً يسمـّی البذر والمنیّ. وغيرهما، حسب اختلاف انواعالنبات ، فتجعله مادة لتولـّد شخص آخر من نوعه او جنسه، ومحل هذه القوة علی رأیالبقراط وتــابعيه تمامالبدن ، والمنیّ عندهم متخالفالحقيقة متشابــه الإمتزاج ، فيخرج منالعظم مثله، ومن اللحم مثلــه، وهكذا، ثم تمتزج جميعاً فتشتبه . وعلی رأی ارسطاطاليس محالـّها الا نثيان والمنی متشابهالحقيقة والامتزاج جميعاً .

وفعل هذهالقوة يتمّ بقـّوتين :

احدهما ــ تحصيلالبرز والثانی ما يوزعه علیالاعضاء ويعطی كل عضو قسطه .

الثانية ــ القوةالمصـّورة وهیقـّوة يكسو مادةكل عضو بعدالتوزع والانفراز، مايليق به ويقتضيه طبعه منالصورة والمقدار والقوة والشكل وغيرها .

وامااالاربع الخادمات ، وهی خدمةالقوة الغاذية : فاولها ــ الجاذبة التی تجذبالغذاء الی جميعلأعضاء ، ثمّ الماسكة التی تمسكه فی مواضعالهضم، ثم الهاضمة التی تطبخه

وتنضجه وتغيّر صورته، ثمّ الدافعة التی‌تدفع نفله وما يفضل منه مما لا يصلح للغذاء .

واما كون هذه‌الاربع نفس‌الغاذية اوخوادمها، فمثل ما قلنافی‌الثلاث الاول، ومراتب الهضم اربع :

الاولى– ان يصير الغذاء كيلوساً شبيهاً بماءالكشك الثخين، وابتداؤه فی‌الفم وتمامه فی‌المعدة .

والثانية – ان‌يصير كيموساً، ای نزع صورته‌الغذائيّة ويكسو صورالأخلاط الأربعة، وابتداؤه فی عروق دقيقة من‌المعدة الی‌الكبد، يسمّی ما ثاريقا، وتمامه فی‌العروق المنبثّة فی‌الكبد .

والثالثة – فی‌العروق، وابتداؤه من حين صعودالخلط فی‌العرق العظيم الطالع من حدبةالكبد .

والرابعة – فی‌الأعضاء ، وابتداؤه من حين ترشّح الدّم من فوهات‌العروق . وفی كل مرتبة من هذه‌المراتب، يفضل بعدالهضم التام ما لا يصلح للبدن فتدفعةالدافعة بالبخر والبول والعرق والشعر والظفر وغيرها . فانظر الی حكمةالباری، كيف دبّر بحكمته‌الكاملة ولطفه الشامل فی بدن كل‌حيوان وكل نبات ، مثل هذا التدبير الذی لو أخلّ بيسير منه، لأختل امرالحياة، وصارت عليه اشد من‌الموت – فتبارك‌الله احسن الخالقين – .

ثم اعلم : ان‌الله تعالی دبّر برحمته ورأفته فی بدن كل حيوان ونبات فی مبدأ خلقه واول تجمّره قدراً من‌الحرارة ، وقدراً من‌الرطوبة بحسب قابليّة مادته وصلاح تمام امره فی مدّة عمره، تسمّيان بالغريزيّتين ، والّف بينهما وجعلهما كمصباح فی بيت البدن، منهما ضياؤه وبهما طلع حياته ونوره ، فمثلهما فی‌البدن مثل‌الشعلة والدّهن فی المصباح ، فماداما متوافقين ولم‌يكن لأحدهما سلطان غالب علی صاحبه ولم يصادمهما من خارج ريح او ماءاوتراب اوشیء ممّا يفسد احدهما علی‌الآخر، تتوقّدالدّهن شيئاً فشيئاً ، فيقلّ ويضعف‌الشعلة ، حتی يفنی فينطفی المصباح ، وكذلك‌الحرارة والرطوبة الغريزيّتان ، او انحفظتا من‌الصوادم والنوائب تتوقدان وتصبحان الی‌ان لا يبقی منهما بقيّة . والقوة النامية تكون فی‌مدة قوتهما قويّة فكلّما يتحلل‌البدن ، تحصل له‌البدل اكثر مما تحلل ، فتنميه وتزيد حجمه فی اقطاره علی حسب ما يقتضيه طبيعة نوعه

وتحمله مادةشخصه، وهذه‌المدة تسمی‌سنّ الشباب والنشاء ، ثم اذا اخذت‌الفريزيّتان فی‌الضعف تضعف‌النامية عن تحصيل‌القدر الزايد ممّا يتحلّل ، فتقف عن‌الانماء ويكتفی بقدرالوفاء ، وهو حدالوقوف وسن‌الكهولة ، ثمّ اذا صارتا اضعف، صارت اعجز ، فلا يستطيع ان يحصّل قدرالمتحلّل ايضاً ، فحينئذ يأخذ فی‌الذبول، وهو سنّ الانحطاط والشيخوخة ، فيضعف ويقلّ حتی يفنی، وهوالموت الطبيعی، وان صادفه فی اثناء عمره من داخل او من خارج شیء يفسده او يهدمه من مرض اوغلبة خلط او قتل اوقطع او غيرذلك ، فذلك‌الموت الغيرالطبيعی ، «فتبارك الذی‌خلق‌الموت[1] والحيوة ليبلوكم ايّكم احسن عملاً» .

الفصل‌الثالث

فی‌الحيوان

وهو جسم مركّب ذوحياة ، وله‌نفس هی قوام حيوانيّة ومبدأ خواصه كما تقدّم، واشتهر تعريف‌النفس الحيوانيّة بما مرّ للنباتيّة وزيادة قولهم : حساس متحرك بالارادة . ولكون مزاجه اقرب الی‌الاعتدال عن صاحبيه، يفعل افعالهما وزيادة يختصّ به كما سبق، فله بحسب ما يخصّه من الاحساس والحركة الاراديّة قوّتان هما مبدآن لذلك، مدركة ومحرّكة ، فاما القوة‌المدركة ، وهی‌الحس ، فصنفان :

احدهما ــ الحواسّ الظاهرة فی‌البدن ، وهی خمس :

الاول ــ اللمس ، وانّما قدمته علی سايرالحواس ، لكونه الزمها للطبيعة‌الحيوانيّة واخصّها بها ، لانّه كما ان‌النبات اول ما يتحصل به نباتاً هوالغاذية ، ولهذا لا يوجد نبات الا وهو مغتذٍ ، وربما يفقد بعض سايرالقوی النباتية ، كذلك‌الحيوان اول ما به يصير حيواناً هواللمس، ولهذا لا يفقده حيوان ما، بخلاف‌القوی الأخر، فانّه قد يكون حيوان ليس له بعضها او شیء منها. وذلك لأن قوام بدن‌الحيوان ومزاجه هو من‌الاجسام وذات كيفيات ملموسة ، فبالضرورة يكون صلاحه بصلاحها وفساده بفسادها، والحواس طلايع‌النفس الحيوانية ، فيجب ان لا يفارق‌الطبيعة التی يحتاج اليها فی قوام تحصّل

---

۱ ــ س ٦٧، ی ٢ .

معناها ، بخلاف الطلایع التی انّما الحاجة الیها فی اشیاء بعد تحصّل القوام، فربّما یستغنی عنها کلاً او بعضاً .

ثم ان اللّمس قوّة یدرک بها الملموسات منبثّة فی جمیع البدن والاعضاء ، الا ماکان عدم الاحساس انفع له واصلح کالکبد ، فانه مولّد الصفراء والسوداء ، وکالطحال والکلْیَة ، فانّهما مصبّان لما فیه لذع، وکالریة فانّها دائمة الحرکة ومولد الأبخرة الحادة[1] ، ومصبّ ومصعّد للمواد ، وکالعظام ، فانّها اساس البدن ودعامة الحرکات ، وکالشعر، فانّه بارز من البدن، فلو کان لهذه الأشیاء حس لتاذت دائماً وکانت فی عذاب مقیم .

والملموس بالذات کما یشهد له الاستقراء اجناس ستّة، جنس الحرارة والبرودة وجنس الرطوبة والیبوسة، وجنس الخشونة والملاسة ، وجنس الثقل والخفّة وجنس الاتصال والتفرّق وجنس لذّة الجماع ومقابلها .

واذ قد علمت فیما سبق ان مبدأ الأشیاء المختلفة متعدد بحسبها ، فالقوة اللمسیّة اذن یجب ان یشتمل علی ستّة اجناس مختلفة ولو بالاعتبار ، ولمّا کانت هذه القوی منبثّة فی البدن ، لا یمتاز محل بعضها عن محل اخری، التبس علی قوم، فظنّوا ، انّها جمیعاً قوة واحدة .

فان قیل: فعلی هذا یجب ان یکون کلّ واحد من البصر والسمع وغیرهما ایضاً قوی متعددة حسب تعدّد محسوساتها .

قلنا : محسوسات کل من تلک القوی لمّا کانت مجتمعة فی جنس واحد یشملها جمیعاً ، فذلک الجنس هو المحسوس بالذات، کالسواد والبیاض مثلاً فانّهما انّما یبصران لإشتراکهما فی اللّون، وخصوص السوادیّة والبیاضیّة امر انّما یبصر بالعرض، بخلاف الحرارة والرطوبة مثلاً ، فانّهما لیس یشملهما معنی واحد یمکن ان یکون هو المحسوس بالذات ، فلهذا احتاجت الی قوی متعددة .

الثانی ـ البصر ، وهو نور یحمله روح بخاریّ مودع فی جوف الزوج الاول من الأزواج السبعة النابتة من الدماغ ، وهما عصبتان مجوّفتان نابتتان من غور البطنین المقدّمین من الدماغ ، یتیامن النابتة منهما من جانب الیسار، ویتیاسر النابتة منهما من

(الف) ـ الأبخرة الحارة ـ م ع .

جانب‌الیمین ، حتی تقاطعها علی هیئة صلیب، فتذهب التی جاءت من‌الیمین الی‌الحدقة الیسری ، والتی جاءت‌من‌الیسار الی‌الحدقة الیمنی، او یلتف، فیصیر تجویفهما واحداً، ثمّ تنعطف التی جاءت من‌الیمین الی‌الحدقة‌الیمنی، والتی جاءت من‌الیسار الی‌الحدقة الیسری ، ویُسمّی الملتقی مجمع‌النورین ، والابصار یکون به، ولهذا لا یری الشیء الا واحداً مع کون‌العین اثنتین ، الامن عرض لعصبیّته اعوجاج[1] او للزوج التی فیها تمّوج واضطراب ، فینفصل موضع‌الالتقاء من کل منهما عن موضع الأخری ، ویتأخّر ویتقدّم ، فیری کل واحد منهما الشیء الواحد علیحدة ، فیری اثنین .

ثمّ اعلم: ان‌الإبصار یشترط بعشرة شروط علی‌المشهور: المقابلة بین‌الرائی والمرئی، وعدم‌البُعد والقرب‌المفرطین ، وعدم‌الصغر المفرط، وعدم‌الحجاب ، وکون‌المرئی کثیفاً ای مانعاً من نفوذالشعاع فیه، وکونه مضیئاً او مستضیئاً ، وسلامة‌الحاسّة ، والقصد الی‌الإحساس ، وتوسط‌الشفاف .

واعلم ایضاً : ان‌المحسوس الاول للبصر والذی یتعلّق الابصار به بالذات ، هواللون والضوء ، واما الاجسام والأحجام والأشکال والأوضاع وسایر لواحق الجسم والاتباع ، فانّما تبصر بالعرض وبالاتباع، ولهذا کلّما ضعف اللّون والضوء ، ضعف‌الاحساس حتی اذا انتفیا انتفی .

واما کیفیّة الإبصار ، فالمشهور من مذاهب الحکماء ثلاثة :

الاول ــ مذهب‌الریاضیین ، وهو انّه یخرج من‌البصر شعاع واحد مصمت، اوعدّة خطوط مؤتلفة علی هیئة مخروط ، راسه عند نقطة‌الناظر، وقاعدته علی‌المرئی ، او خطّ واحد اذا انتهی الی‌المبصر یبسط علی سطحه بسرعة، فذهب الی‌کل واحد منهما طائفة.

والثانی ــ ما ینسب الی افلاطن الالهی، وهو ان‌الشعاع وان‌کان یخرج من‌البصر ، لکنّه لقلّته لایبلغ ان‌یوافی نصف‌کرة‌السماء ، بل یکیّف‌الهواء المتوسط‌بینه وبین‌البصر بکیفیة نفسه ، فیصیرالهواء بذلک آلة للابصار .

والثالث ــ ما ینسب الی ارسطوطالیس الشریف والحکماءالطبیعیین ، وهو ان شبح المرئی ینطبع فی‌جزء من‌الرطوبة الجلیدیّة التی هی کالبرد والجمد فی‌الصقالة کماینطبع فی‌المرآة ، لا بان ینفصل منه شیء ویتحرّک الی‌العین ، بل بأن یحدث فیها سورة مثل

---

۱ ــ او للروح الذی ... م.

صورته بسبب استعداد يحدث لها بعد اجتماع شرائطالإبصار .

وهذه المذاهب كلّها بظاهرها باطلة . اما مذاهب المثبتة على خروجالشعاع اوعلى التكيّف ولو كان من غير انيخرج شعاع منالبصر ، فلانّه يلزم منه ان يرى كل كوكب اسفل قبلالأعلى بقدر تفاوتالمسافة بينهما، وزمان حركةالشعاع فيهما، وان يرى ما فيالخزف لكثرة مسامته[1] دون ما فيالزجاج، وان يرى مما فيالخزف ما يحاذى مسامّه دون ما يحتجب به كالشبكة .

واما القول بالانطباع ، فلانّه لا يخلو، ان لاختلافالشبح صغراً وكبراً مدخلاً في رؤية صاحبه مختلفاً ، فيلزم ان يرى جميعالأشياءبقدر نقطةالناظر ، او لا مدخل لذلك، بل انّما المعتبر صغرالشيء فى نفسه وكبره، فيجب اذا رأينا شيئاً كبيراً فى مرآة ترى اصغر وشيئاً صغيراً فيمرآة ترى اكبر، انترىكلاً منهما كماهو فينفسه، وهوخلافما يرى، على انّه لو لم يكن لاختلاف الشبح دخل فى اختلاف رؤية صاحبه، وهو نفسه لا يرى الا بسبحة ، فمّم يرى احجام الأشياء واختلافها ، ولأن شبحالشيء يكون مواجهاً له ضرورة ، فيلزم او كنّا نراه بشبح له نى اعيننا ان نرى من وجهه الينا، كان ظهره الينا، ومنظهره الينا كانوجهه الينا، ولانهيلزم ان لايكون فرقبين رؤيةالشيء بشخصه، وبين رؤية صورته فياللوح ، لان شبحه ليس الا اونه ويخاطيطه واوضاع اعضائه على مقادير مخصوصة ، وهو كمال يحصل فيالعين من شخصه، كذلك يحصل من صورته من غير تفاوت .

فقد اتّضح اذن، انالإبصار ليس بخروجالشعاع ولا بتكيّفه ولا بالانطباع ، بل اذا اجتمع شرايط الابصار يحصل للنفس علم جزئى بالمبصَّر على سبيل الحضور والمشاهدة من طريقالبصر ، كما ذهب اليه جماعة من حكماءالاسلام ، وليس مقصود افلاطون وارسطو واشباههما ايضاً منالقدماء الا هذا المعنى، كما قالهالمعلم الثانى، الا ان هذا العلم لمّا كان حصوله بتعلق نورالنفس وشعاعها من طريقالبصر شيء خارج منه بتوسطالهواء ، عبّر عنهقوم بخروجالشعاع منالبصروتكييفه الهواء ،ولمّا كان انما يحصل للنفس وينكشف بهذا الوجه من طريقالبصر شبحالمرئى وظاهره دون كنهه ، وباطنه، عبّر عنه آخرون بحصولالشبح كما هو دابهم فيالتعبير عن اكثر مطالبهم

---

۱ - مَسامّه - ل م .

وعادتهم فی تعبیر معاظم مقاصدهم ، لکنّه خفی علی اکثرالناس ذالك، لقصور بصائرهم، فضلّوا انفسهم واضلّوا کثیراً ونسبوا الی العلماء منکراً من القول وزوراً .

الثالث ـ السمع، وهو قـوّة مودعة فی العصب المفروش فی مقعـّر الصماخ ومحسوسه الاول هو الصوت ، وهـو کیفیـّة تحصل من تمـّوج الهواء او الماء اذا انضغط بین قـارع ومقروع او قالع ومقاوع، بشرط مقاومة ما بینهما، فاذا تواتر الأمواج ووصلت الی الهواء الراکد فی الصماخ ، وصلت تلك الکیفیـّة الی السمع، واذا کنت کما هو المشهور، والحق ان الصوت اذا وجد فی الهواء بسبب التمـّوج، تدرکه النفس من طریق السمع بتوسط الهواء فی مکانه الذی وجد فیه کما فی الإبصار بعینه، بدلالة ادراك جهة الصوت ومقدار مسافته من القرب والبـعد وتفاوت مـا بین اصوات مختلفة بحسب المسافة ، کـل ذلك من نفس سماع الصوت من غیر ان یدرك بالبصر، ولو لم یکن السماع الا فی نفس السمع او الصماخ لم یکن بشیء من ذلك احساس الا من الرؤیة .

واما الدلیل علی انّ سماع الصوت بل وجوده ایضاً یتوقـّفان علی تمـّوج جسم رطب سیـّال ، وعلی انه کیفیة حاصلة من ذلك، هو انـّه لیس شیئاً موجوداً فی الخارج فی محله کالطعوم والروائح وسایر الأعراض، بل لا محالة یتوقـّف علی قرع او قلع وهو محسوس لا شك، وحینئذ فالصوت لا یخلو انـّه یحسـّان بالبصر ، ولا شیء نفس القرع والقلع، وهما من الصوت یحسّ به، او هو نفس التمـّوج او الحرکة الحاصلة منهما، او من التمـّوج، وهما ایضاً کـاخویهما یحـّسان بغیر السمع ، حتی انـّه حکی: ان صوت الرعد ربما دكّ جبلاً فهـّده، واصاب حیواناً فافسده، وربما کان یفتح القلاع ویهدم الأسوار باصوار البوقات، فهو اذن کیفیـّة اخری تتبع ذلك التمـّوج وتلازمه .

الرابع ـ الشمّ: وهو قوة مودعة فی الزایدتین النابتتین من مقدم الدماغ الشبیهتین بحلمتی الثدی تدرك الروائح ، اما بتکیـّف الهواء المتوسط بکیفیة ذی الرائحة، او بمخالطة شیء آخر من اجزائه مع الهواء بالتحایل والتخمیر، ومآلهما واحد، وهو وصول الرائحة الی الحاس، فان امکن ذلك من الجسم ذی الرائحة نفسه، والا افتقر الی جسم سیـّال یحمل الرائحة فیوصلها الی الحاسـّة . ولا یجوز ان یکون الهواء یؤدی الرائحة من غیر اختلاط ولا استحالة کما فی الابصار ، لأنّ التأدیة لا یکـون الا وبین المؤدی عنـه والمؤدی الیه نسبة من الوضع، والاستشمام لایحتاج الی ذلك، فان الکافور والمسك وغیرهما اذا احرق ونفی دفعة ، یبقی رائحته فی الهواء مـّدة .

الخامس – الذوق: وهو قوّة منبثّة فی‌العصب‌المفروش علی جرم اللسان وتدرك الطعوم كما قلنا فی‌الشمّ ، اما بوصول ذی‌الطعم نفسه، او بتكیّف الرطوبة اللعابیّة بطعمه، ویجب ان‌یكون خالیة عن جمیع‌الطعوم لیحسّ كل طعم خالصاً عن شوب غیره كالهواء فی تأدیة‌المبصرات والمشمومات .

والصنف‌الثانی الحواس‌الباطنة فی‌البدن ، وهی ایضاً خمس علی‌المشهور :

الاول – الحسّ المشترك، ویقال له بالیونانیّة : «بنطاسیا» ای، لوح‌النفس، لأنّهم زعموا ، ان‌الحواس الظاهرة كلّها توصل محسوساتها الیه، كخمسة انهار تصبّ الی حوض، وهو حاضر عندالنفس كمرآة بید انسان، فتری فیه كل ما یرد الیه من‌الحواس وتشاهده ، وهو قوّة مودعة كما قالوا فی‌النصف الاول من‌التجاویف الثلاثة التی للدماغ مرتّبة ولاء بین‌الجبهة والقفاء ، المنقسم كل منها الی نصفین ،كل نصف موضع لواحدة من‌الحواس‌الباطنة‌الا النصف‌الأخیر من‌التجویف الأخیر ، فانّه لبعده من‌الحواس‌الظاهرة التی هی جواسیس الآفات وقربه من حلول‌العاهات، لم یودع فیه‌شیء من‌القوی.

واعلم : ان‌الحواسّ الظاهرة لظهورها كانت مستغنیة عن‌الاثبات، واما الحواس الباطنة فهی لبطونها واحتجابها ، لابدّ لها من وجوه من‌الدلالات، فاستدل الاطبّاء علی وجودها ومغایرة بعضها لبعض وللحواس‌الظاهرة بعروض‌الآفات والأمراض فی محالها، ولهذا لم یثبتوا هؤلاء الا ثلاث قوی فی‌الباطن فی ثلاثة مواضع :

الاولی – فی‌التجویف‌الاول ویسمّونها الحس‌المشترك والخیال .

والثانیة – فی‌الثانی ویسمّونها المفكّرة والوهم .

والثالثة – فی‌الثالث، ویسمّونها الحافظة والمتذكرة ، لان‌الآفات التی وجدوها ، انّما هی ثلاثة اصناف فی هذه‌المواضع .

واما الحكماء فاستدّلوا علی وجودكل حس بافعاله وعلی مغایرتها وتعدّدها عموماً بوجهین، سنذكرهما ان‌شاءالله تعالی ، وعلی‌الحس‌المشترك خصوصاً بثلاثة وجوه ترجع الی وجهین :

الأول – انّه قد یشاهد اشیاء مشاهدة لا من قبیل‌التخییل، ولا بالحواس الظاهرة، كالخط المحسوس والدائرة من‌القطرة النازلة والشعلة الجائلة[1] وكالأشیاء التی یشاهد

---

۱ – والشعلة الجوّالة – م ع – یقال له بالفارسیة – آتش گردان – .

المبرسم ، فان ذلك ليس بالبصر ، لأنّه لا يبصر الا الموجودالمقابل، وهذه لا وجود لها فی‌الخارج ، فلها اذن قوّة غیرالبصر .

والثانی - انّا نحكم بالاتحاد بين جزئيّات محسوسة متباينة ،مثل انّ هذا الحلو هو هذا الأبيض، وهو لا يمكن الا وان نشاهدهما جميعاً متحدين، اذ لو شواهد متفارقين لم يتأتّ الحكم بالاتحاد، وليس ذلك بالحواسّ الظاهرة، لإنفكاك كلّ عن صاحبه فيها ، فيكون بقوة اخرى جامعة بينهما .

واقول : اما حديث رؤيةالخطّ والدائرة ، فانّما يتمّ لوكانت الرؤية فی آن، وليس كذلك، بل لا يحس بالخطّ والدائرة الا فی نفس زمانالحركة ، كما هو محسوس من امرهما ، والقطرة والشعلة فی تمام زمان حركتيهما موجودتان فی تمام مسافتيهما ، فممتدّتان فيهما[1] .

واما رؤية المبرسم، فهی بنفس‌الحواسّ الظاهرة وتمثّل‌الخلط الغالب فی‌بدنه فيها، كما هم يقولون فی‌الحس‌المشترك بعينه، والتوقف على‌الوجود الخارجی والمقابلة انّما هو مسلم فی احساس‌الموجود خارج‌البدن لا مطلقا .

واما حديث الإتحاد ، فانّما يصحّ لوكان الاحساس بالانطباع وارتسام‌الصور فی الحواس كما هو مذهبهم . واما اذا كان محلّ الادراك هو موضوع‌الوجود الخارجی فلا، لأنّهما فيه مجتمعان لا متصرفان ، بل الذی يقتضيه محض‌الحق ان هذا النوع من المشاهدة لا يكون الا بنفس‌الحواس الظاهرة كما قلنا، وليس فی‌الباطن الا الحواس‌الأربع الباقية ، نعم لو ثبت ان‌الآفات العارضة للتجويف الاول التی استدل بها الأطبّاء ، تحلّ بهذا النوع من‌الاحساس، كما انّها تحلّ بالتخييل، لجازان يكون له حسّ منفرد فی‌ذلك التجويف، على انّه حينئذ ايضاً يمكن ان يقال ذلك، لأنّ الدماغ منبت‌الاعضاء التی هی محال‌الحواس ، فتسری آفاته اليها، لا– لان فيه قوة اخرى .

الثانی - الخيال، وهی قوّة مرتّبة فی‌الضف‌الثانی من‌التجويف الاول، او فی كلّه على‌الاختلاف الذی مضى، وهی خزانة وحافظة الحواس، او للحس‌المشترك على‌المشهور

---

۱ - واعلم ان‌القطرة النازلة التی تأتی عندالباصرة بمساحة خطّ مستقيم ويشعل مكان الخط فمن اخطاءالباصرة وكذا الجوّالة، لأن‌حجم‌الجوّالة ليس على‌قدر مساحةالدائرة، فالمدرك ليس فی‌الخارج، فيكون فی موضع ادراكی .

(ومآلهما واحد) تستثبت المحسوسات الظاهرة وتحفظها، ولو لاها لما عرف ما احس بعد الغيبة والبعاد ، ولأختل امر المعاش والمعاد ، واما كيفيّة هذا الحفظ، فعلى القول بالانطباع بانتقال الصور من الحسّ المشترك اليها وبقاؤها فيها وعلى كون الاحساس بالحضور بحفظ النسبة الحضوريّة التي وقع بها الاحساس واستقباؤها .

الثالث – الوهم، وهو قوة مرتّبة فى النصف الثانى من التجويف الثانى وسلطانها فى الدماغ ، لأنّها الرئيس الحاكم فى الحيوان ، وتخدمها ساير القوى الحيوانيّة التى منبعها الروح الدماغى، الا ان مركزها والاخصّ بها هو آخر التجويف الثانى ، وشأنها ادراك المعانى الجزئيّة التى فى المحسوسات كالمحبّة التى تدركها السخلة من الشاة، والعداوة التى تدركها الشاة من الذئب، وغيرهما .

الرابع– الحافظة، وهى قوّة مرتّبة فى اول التجويف الأخير، تحفظ مدركات الوهم وتخزنها كفعل الخيال بالصور .

الخامس – المتخيّلة، وهى قوّة مرتّبة فى اول التجويف الثانى، وشأنها تركيب الصور والمعانى بعضها مع بعض، وتفصيلها بعضها من بعض، كقولك : هذا الحلو ، هو هذا الأبيض ، او ليس به، وزيد انسان ، او ليس بحجر، وغير ذلك وهى قوّة دائمة الحركة فى اليقظة والمنام وبها يفيض الحد الاوسط فى القياس باستعراض النفس محفوظاتها واحداً ، واحداً ، حتى تظفر بما يناسب الأصغر والأكبر، فيركبه معهما. وهى تحاكى ايضاً ، المعانى الكلية التى تعلقها النفس بذاتها من غير آلة ، والجزئيّات التى محفوظة فى خزاينها وتهيّجات المزاج والاحوال التى يعرض البدن فى النوم واليقظة ايضاً ، فتمثل كلاً من ذلك بصورة تناسبه، وبهذا يتحقق امر الرؤيا. فان كان ما صوّرته وعرّضته على النفس من الأشياء الحقيقية التى افيضت على النفس من عالم الملائكة والملاء الأعلى ، ماكانت الرؤيا صادقة ، ويحتاج الى التعبير ، ان كانت صورة المركبة من مأخذ بعيد، وان كان مأخذها قريباً استغنت عنه، وان كانت من احوال المزاج والبدن والتخيلات السابقة فى اليقظة ، فهى اضغاث الاحلام التى لا تعبير لها، وهذه القوّة لا ينتظم حركاتها بنفسها، ولكن النفس تستعملها وتنظم حركاتها، فقد يكون ذلك بتوسط القوة الواهمة وحدها ، وهى تسمّى متخيّلة ، وقد يكون بتوسّط القوة العاقلة وحدها او مع الواهمة، فتسمى مفكرة .

واما الوجهان اللذان استدلوا بهما على تعدّد القوى ومغايرتها بعضها البعض وللحواس

الظاهرة، فاولهما : تعدد افعالها، فانذلك يستلزم تعدد مباديها ولو بالاعتبار، كما تقدّم فى اوائل الكتاب .

وثانيهما – اختلال بعض الافعال التى تصدر عنها مع استقامة ما سواه، فانّه قد تحس الصور دون المعانى، وقد تنعكس، وقد تدرك هذه اوهذه، ولا تذكر، وقد تتصرف فيها ولا يتجدّد الادراك ، وقد تنعكس .

واما القوّة المتحركة فهى يستتب امرها باربع قوى مترتّبة على الولاء :

القوّة المدركة ، ثم الباعثة ، ثم العازمة ، ثم الفاعلة، وذلك ان صدور الافعال الاراديّة يتوقّف اولاً على تصوّرها ، واشتمالها على منافع مقصودة للفاعل وخلوّها عن مضارّ مهروبة له بحسب اعتقاده، وان لم يكن مطابقاً للواقع .

وثانياً : على انبعاث شوق النفس اليها ورغبة لها فيها .

وثالثاً : على عزمها عليها، اما على جنبها، اوالوصول اليها ان كانت اشياء مطلوبة مرغوباً فيها ، وبهذا الاعتبار تسمّى القوّة الشهويّة ، واما على دفعها وطردها ان كانت اشياء منفورة مهروباً عنها، وبهذا الاعتبار تسمى القوة الغضبية .

ورابعاً، على تحريك العضلات والأعضاء المعدّة لذلك ببسطها وارسالها نحو المطلوب، او قبضها وتشنّجها عن المهروب .

المطلب التاسع

فى الانسان وفيه خمسة فصول :

الفصل الاول

فى تعريف الانسان واشارة الى تفصيله

اعلم : انّ لفظ الانسان يطلق على شيئين :

احدهما – هذا البدن المحسوس ، وهو نوع من الحيوان واشرف انواعه وافضلها، لكون مزاجه اعدل الامزجة ، وتركيبه اتمّ التركيبات ، ولهذا يصدر عنه جميع ما يصدر من المعدن والنبات والحيوان من حفظ التركيب وافعال النمو والحياة مع زيادة تخصّه وهوالنطق . والمراد به التنطّق والتكلّم واظهار ما فى قلبه بالكلام متى شاء واراد ، ان

لم يمنعه مانع من ضعف او خرس او غيرهما ، ولا محالة انّما يكون عن علم وعقل، ولهذا اشتهر انالمراد بالناطق هوالعاقل المدرك للكليات ، وتعريفه الحيوانالناطق. فقولنا : حيوان، يشتمل على جميع ما ذكر فى مفهومات الاجناس الثلاثة المتقدمة ، وقولنا : ناطق، يدلّ على ما يخصّ الانسان منالتنطق كما قلنا .

وثانيهما – الانسان المعقول ، وهو روح هذا البدن ونفسه ، وهو جنس الملائكة القادسة وتعريفه علىالاجمال، الجوهر العاقل، ولا يعقل كنهه الا من عرّفه الله تعالى نفسه، وهوالانسان الحقيقى ، وحقيقةالانسان وذاته ، ولهذا يقال لهالنفس ، لان نفس الشىء ذاته ، كما يقال: فعل زيد نفسه، وهوالذى يعبّر عنه بقولك : انا: وهو ذاتك وحقيقتك، والانسان المحسوس، كانّه قميص وثوب لبسه الانسان المعقول واكتساه .

وبالجملة: فالانسان اشرف انواعالكاينات وافضل اصنافالبريّات، اما باعتبار بدنه ومزاجه ، فلما قلنا من انّهاعدل واتمّ ، واما باعتبارروحه فلكونه صاحبالعقل والفطنة والراى والحكمةوقابلالخلافة الالهيّة وصاحب الدرجةالقدسية ، ويأتى انشاءالله عاجلاً لهذا المطلب زيادة توضيحات .

الفصلالثانى

فى اثباتالنفس الناطقة للانسان وانّها اى شىء هى ؟

اعلم : انالانسان لمّا كان مزاجه على اقرب تعديل وخلقه فى احسن تقويم واجتمع فيه جميع ما يصدر عن جميع شركائه فىاجناسه منحفظالتركيب والخواص الطبيعيّة والافعال النباتية والخصايصالحيوانيّة ، وامتاز من بينها جميعاً بجملة من شرايف الافعال وخصايصالآثار التىتخصّه منالعقل والفهم والفطنة والفكر والتدبير والتقدير، وغير ذلك، فله ضرورة مبدأ لذلك اشرفالمبادى وافضلها؛ به قوام انسانيّته وبه تحصّل كونه انساناً ، كما سبق مثله مراراً، وهوالمراد بالنفسالناطقة ، وهى لا محالة جوهرغيرالبدن، وغيرجميع اعضائهالظاهرة والباطنة، وغير قواه وغيرالصور والاعراض التى فى هذهالمواد، كما ذهب الى كثير من ذلك كثير من سفهاء الانام فى سوالفالايام، لأنّ هذه كلّها كثيراً ما، يعتريها الكلال والاختلال وينالها الضعف والنقصان ، بلالفساد والبطلان .

ومعنی‌الانسانیّة وخواصّه التی تخصّه من بین مشارکاته ثابتة مصونة من کل ضعف ووهن، بل ربما تقوی وتشتدّ هذه اضعافاً مضاعفة، وتلك قد انحلّت واختلّت وادراکها الشیب فادبرت وتولّت، فاذا کان حال‌الانسانیة هذه، فکذلك یکون ما به تحصّل‌الانسانیّة بالطریق الأولی، کحال‌الماء فی تبرده وتسخنه وغیرهما من‌تغیّراته بعینه، ولان الانسان بهذه کلّها یشارك غیره من‌الحیوان والنبات وغیرهما من‌الاجسام وبالنفس یمتاز عن جمیع ما سواه ویکسب‌القوام. ومن هذا یظهر، ان‌النفس التی بها قوام معنی‌الانسانیّة، یجب ان لایکون من جنس‌الاجسام والاعراض اصلاً، لان‌الاجسام واعراضها یشارکها الانسان فی معانیها، وبالنفس یخالفها ویمتاز عنها، وغیرالمشترك لا محالة غیرالمشترك.

وایضاً: فان‌الخواص الانسانیّة اشیاء لا یستطیع عقل، بل ولا وهم ان یذهب الی انّه یمکن ان تتأتّی من‌الجسم او من‌الانواع الجسمانیّة، فانّه لا یجوز ان یجتری احد ممن له قلیل مدخل فی‌الفطرة الانسانیة ولم یکن ممسوخ‌القلب بالظلمة الحیوانیّة، فیقول لا یبعد ان‌یکون جسم ما، او لحم او عظم اوشیء من امثال هذه من انواع‌الاجسام بمحض ماهو جسم او لحم من غیر ان ینضاف الیه معنی آخر لا من هذه‌الاصناف یعقل ویفهم ویدبّر ویفکّر، اذ لوکان هذه‌الأفعال یمکن ان یصحّ من هذه‌الاجسام، لم یکن الانسان اذن لیختصّ بها من‌بینها، فاذن قد تبیّن بیاناً واضحاً لا ینبغی ان‌یرتاب فیه ان‌الجوهر المختص به‌الانسان الذی به قوام انسانیّته، جوهر، عاقل، فهم، مدبّر، لیس من‌سنخ عالم‌الأجسام ولا من جنس‌الانواع الجسمانیّة، بل هو لا محالة خارج من‌هذا العالم، وانّه من عالم‌اشرف وارفع من هذا العالم علی مقدار تفاوت ترفّع آثاره وشرف خواصّه بالنسبة الی خواصّ هذا العالم وآثاره، وان انسانیّة الانسان وحقیقة کونه انساناً وشرفه وفضله، انّما هولهذا الجوهر لا ببدنه وامثال بدنه التی تشارك بها کلّ خسیس ووضیع. فقد ثبت اذن، بحمدالله تعالی، ان‌النفس بنفس جوهرها جوهر مجرّد عن المادة والجسم وعن عالم‌الاجسام رأساً وعن خواصّ هذا العالم وآثاره ولوازمه جمیعاً من التحیّز والتمکّن والوضع والاشارة وسایر ما یختصّ من اشباه هذه الرذایل الخسیسة بالمادة وعالمها، ولکنّك تجب ان تعلم ان‌النفس وان‌کانت بحقیقة جوهرها

مجـّردة بالـذات عن‌المادة وغواشیها اللازمة . قـد اعتراها بعض خصایصها ورهقها[1] جملة من حضایضها بالعرض، لمصاحبة‌البدن ومجاورة‌الهیولی ، کجوهرة سقطت فـی مزبلة فتنتن بها ویلصق بها نتهنا ووسخها ، وذلك انـّك تقول : انا قعدت وانا قمت وانا جئت وانا ذهبت وانا اکلت وانا شربت، الی غیر ذلك من‌الحرکات والسـّکنات التی هی لا محالة خاصة بالجسم مختصـّة بالمادة ، وانت تنسبها الی نفسك وتـّدعیها الی ذاتك، ولیس اسنادك هذه‌الأشیاء الی نفسك، لأنّ نفسك تحت بدنها ، فتنسب افعال محبوبها الی نفسها، کما ان‌زیداً ینسب فعل عمرو اذا احبـّه الـی نفسه، فانـّك تعلم ضرورة انّ هذا الاسناد محض مجاز لیس من‌الحقیقة فی شیء ، وان قولك انا جئت واخواته کلـّها حقیقة، وانـّك تعلم انت جئت، وقلت لاغیرك حقیقة لیس بمجاز، کما ان‌الجسم اذا جاء ، جاء معه لونه المصاحب له حقیقة لکن بالعرض. فـلهذا السبب صارت‌النفس موسـّخة باوساخ‌المادة ومتدرنة بخبائث‌الطبیعة من‌العادات الدنیـّة والملکات‌الخسیسة والصفات الرذیلة ، فصارت من‌العالم الوسط الذی بین عالم‌المادة وعالم‌المجردات المحضة، حتی تطهـّر باتباع الاحکام الدینیـّة وسلوك‌الشرایع الالهیـّة واطاعة انبیاءالله وخلفائه عن هذه الاوساخ‌الجسمیة وتنفض عن ذیل قدسه هذه‌الآثار الطبیعیـّة ، فتجـّرد بالکلیـّة عن هذا العالم الدنیوی الخسیس، وتنقل الی‌العالم الاعلی‌الشریف، فتنجو من‌هذا السجن وتصیر مجردة بالفعل، وفـّقنا الله لهذا کـلـّه بمنـّه وفضله، وبحق محمدوآله، صلی‌الله علیهم اجمعین .

الفصل‌الثالث

فی ان‌النفس حادثة بحدوث‌البدن وباقیة بعد فنائه

وذلك لانـّك قد علمت انـّها من‌العالم المتوسـّط بین‌العالمین ، فجوهر ذاتها من عالم التجـّرد المستغنی فی قوامه عن‌المادة رأساً، فلو کانت فی‌حدوثها وصدورها عن فاعلها وحیاتها الدنیویـّة ایضاً مستغنیة عن‌المادة لکانت من‌العالم الأعلی الذی هومجـّرد بالفعل من کل جهة عن‌المادة ، ولو کانت فی بقائها وقوام ذاتها ایضاً مفتقرة الی‌المادة ، لکانت من‌العالم الأدنی‌المنطبع فی‌المادة ، فاذن کلـّما استعدت مادة بدنیـّة وتهیـّأ مزاج موافق یصلحان ان‌یکونا محلاً لتصـّرف نفس‌ما، وآلة لاستعمالها واستکمالها، حدثت تلك‌النفس

[1] - رهقتها .

فیهما بحسب خصوصیّتهما ومناسبتهما لها، فتتصرّف فیهماویستعملها فی مقاصدها ومآربها الی ان تستغنی عنهما ویحصل لها قوام یستطیع ان تبقی به بعدهما فتفارقهما، وهوالموت‌الطبیعی، وان اعترضها مفسد یفسد استعدادهما لها ویبطل قابلیّتهما لتصرّفها من قتل او مرض او غیر ذلك، ولم یحصل لها بعدالقوام التامّ الذی یجب لها ففارقتهما اضطراراً، وهوالموت الغیرالطبیعی، بقی لها بقیّة علاقة بالمادة التی هی‌اصل تقویم بدنها، فتصیر هی آلة لاستعمالها بعدالبدن الی ماشاءالله . وهذا انموذج من هذا المطلب‌الأسنی، واما تفصیله فلیس محله‌هنا، ولكل‌نبأ مستقرّ وسوف‌تعلمون، ان‌شاءالله.

الفصل‌الرابع

فی قوی‌النفس

اعلم ان‌الانسان اذ قد یشارك النبات والحیوان فی‌الافعال التی تصدر عنهما ، فبالضرورة‌یجب له مایجب لهما من‌القوی والاعضاء التی هی‌آلات‌لها، وقد سبق‌تفصیلها، واذ قد امتاز عنهما بخواصٍّ له لا یشارکه فیها غیره، فلا محالة یجب له بحسب ذلك قُویً اخری تکون مبادی لها، والاصل فی ذلك خاصتان :

احدیهما ، تعقل‌الأشیاء وحقایقها ولواحقها ، وهی تسمّی قوة نظریة وعقلاً نظریّاً.

والثانیة ، استعمال‌الجوارح والاعضاء علی مقتضی‌الرای والفکر، حتی یتأدی الی المصالح التی یریدها ویتحفّظ عن‌المضارّ التی یکرهها، وهی تسمّی قوة عملیة وعقلاً عملیّاً ، ولکل واحدة منهما اربع مراتب :

اما العقل‌النظری ، فاولی مراتبه ان‌یکون‌النفس خالیة عن جمیع‌المعقولات الخارجة عنها، بل تکون قابلة لها بمحض‌القبول الذاتی من دون ان‌یکون لها قرب ما الی شیء دون شیء ، کالهیولی الخالیة عن جمیع‌الصورالقابلة لها، ولهذا یسمّی العقل‌الهیولانی .

الثانیة – ان تکون‌النفس مستحصلة البدیهیّات بتوسّط استعمال‌الحواسّ والآلات مستعدة بسببها الانتقال الی‌النظریات ، ویکون الاستعداد راسخاً فیها ملکة لها، ولهذا تسمّی‌العقل بالملکة .

الثالثة – ان‌یکون المعقولات النظریّة بعد ما تحصله للنفس مخزونة لها بحیث یتمکن من‌استحضارها متی شاءت من‌غیر حاجة لها الی کسب جدید، کأنّها حاصلة لها بالفعل،

ولهذا یسمّی العقل بالفعل .

الرابعة ـ ان یکون معقولاتها مشاهدةً لها بالفعل حاضرة عندها من غیر شائبة غیبة مستفادة لها، ای محصّلة ، ولهذا یسمّی العقل المستفاد .

والنفس ایضاً فی هذه المراتب بهذه الأسماء وحصول هذه المرتبة الأخیرة ، للنفس بالقیاس الی بعض المعقولات یکون لکثیر الناس فی کثیر الآوقات، واما بالقیاس الی جمیعها فلا یکون فی النشأة الدنیا الا لقلیل ما منهم ممّن استولی علی نفوسهم نورالله الباهر واستهلکت ظلمة طبیعتهم فی ضیائه القاهر وتوضؤا عن الاحداث الهیولانیّة بمعین العین العقلانیّة ، ولهم ایضاً لا یکون الا، کلمح البصر او هو اقرب، بل لا یمکن حصولها کما هو حقّه الا بعد ما ذهب حجاب الهیولی کل مذهب .

واما مراتب العقل العملی : فاولها التحلّی بفضائل الافعال والعادات المأخوذة من الشرایع الالهیّة المستفادة من السنن النبویّة .

وثانیها ، التخلّی عن رذائل الأعمال والملکات بمتابعة ائمة الهدی ونهی النفس عن الهوی.

وثالثها ، التزیّن بالانوار العلمیة والتحقق بالحقایق العقلیّة ، بحیث یکون تقوّم النفس وتحصّلها بها بعد ماکانت متحصّلة بالهیولی .

ورابعها ، قصر النظر علی مشاهدة جمال الله ونوره والاستغراق فی سبحات وجهه بحیث لا یلتفت الی غیره ولا ینظر الی شیء الا وهو یری الله تعالی فیه بل قد رآه قبله.

الفصل الخامس

فی ابطال التناسخ واخواته

توهّم قوم من ملاحدة الفلاسفة ، ان النفس اذا فارقت البدن ولم تبلغ الکمال الممکن لها بعد ، یتعلّق بحسب مرتبة کمالها وتحصّلها ببدن آخر معدنی، ویسمّونه رسخاً، او نباتی، ویسمونه فسخاً، اوحیوانی ویسمّونه مسخاً، اوانسانی ویسمونه نسخاً، وهکذا تنتقل من بدن الی آخر حتی تستکمل وتستغنی عن البدن، فتنتقل الی العالم العقلی الذی لا شوب فیه من المادة اصلاً . وهذا کله باطل، لانّ تعلق النفس بالبدن یتوقّف لا محالة علی مناسبة بینهما، وخصوصیّة لکل واحد منهما بالنسبة الی الآخر ، فالنفس الواحدة لوکانت بما هی واحدة مناسبة لأبدان کثیرة ، لکان الواحد بما هو واحد کثیراً ، والکثیر بما هو کثیر واحداً ، وقدسبق اصل هذا القول فی مباحث العقل، اذ بیّن وجوب الموافاة بین الثوانی والاول .

الباب الثالث

فى‌الالهيّات ، وهو اجلّ الفنون واشرف‌العلوم ، وهوالـذى قيل انّه افضل علم بافضل معلوم، ويشتمل على مقاصد وستّة مطالب .

المطلب‌الاول

فى‌اثبات‌الواجب الوجود لذاته وما يتّصل بذلك من‌توحيده ووجوب جهاته، وفيه اربعة فصول :

الفصل‌الاول

فى اثبات وجوده سبحانه

وهذا المطلب وان‌كان اوضح‌بنفسه من‌الشمس فى‌رابعة‌النهار، ونطق به‌الكتاب من‌الله العزيزالجبّار ، واستفاض به‌الاخبار من‌العلماء الأخيار ، صلوات‌الله عليهم مـا تسلسلت الادوار والأكوار، لان‌كل من‌اعطى حظّاً ما، من‌الشعورحتى‌المجانين والصبيان بل وحتى اعاجم‌الحيوان، يعلم فى‌اول فطرته واول آن دخوله فى نشأة‌الوجود ، انّه ليس موجوداً بنفسه، ولم يوجده محتاج مثله، بل وانّما وجد من غنى لا يحتاج الى غيره، وهذا بعينه هوالواجب بذاته ، وان‌كان اقوام عميت بصائرهم بعد ذلـك فغلطوا فى خصوص اشياء من‌الصانع ، كالدهروالطبيعة والنجوم وغيرها، وتوهّموا، انّه الصانع لتوهّمهم انه غنىّ بذاته، ولو علموا انّه محتاج‌مثلهم، لم يقولوا : انه آله، ولهذا ورد فى‌الحديث: لا تسبّوا الدهر فان‌الدهر هوالله . فمع هذا فلا تنظر الى شىء الا وهو دليل عليه، ولا يحصى كثرة البراهين التى تهدى اليه، ولنكتف بذلك بذكر ثلاثة براهين لا يحتاج مع واحد منها الى غيره ان‌شاءالله فى تحصيل‌اليقين .

الأول ، وهو بعد تمهيد مقدّمتين :

اوليهما ـ انالشیء مالم يجب وجوده يمتنع ان يوجد، وقد تقدم فیالباب الاول .

وثانيهما ـ انالممكن لا يجب لهالوجود مالم يمتنع عليه جميع انحاءالعدم، وهو ايضاً واضح مما سبق، اذ لو وجب وجوده معامكان نحو ما منالعدم، ويكون هذا العدم لامحالة متساوياً للوجود، او مرجوحاً لكـون راجحيّة اشنع ضرورة، لـزم امكان المرجوح اوالمتساوی ، وقد سبق امتناعهما .

فبعد تمهيدهما نقول، لو انحصرالموجودات فیالممكنات ولم تستند الـى واجب بالذات ، ولو كان قد وجد كـل واحد منها على سبيلالتسلسل، اوالدور، لكان مجموع الموجودات معلولات مععللها التی هیمثلها، ومثل هذهالجملة وانكانعدم كل واحدمنها مع بقاءالاخر محالاً لكونه تخلّفاً للمعلول عن علته، لكن لا يمتنع عدم تمامالجملة معاً، لانه عدمالمعلول مع عدم علته الممكنة الغيرالمستندة الیالواجب ، وهو جايز لا محالة، فمالم يمتنع هذا العدم لا يجوز وجودالجملة ، ولا واحد منها، وهو لا ينسدّ بنفسالجملة، ولا بشیء من آحادها لكونها جميعاً ممكنة محتاجة فی انسداد اعـدامها الی غيرها، فكلّما دارالأمر اوتسلسل، يرجع الیالاول . فلا يمكن وجودالممكنات الا بموجود خـارج عنها، والموجودالخارج عن جميعالممكنات انّما هوالواجب بالذات، وهوالمطلوب .

الثانی ـ انالموجودات لو انحصرت فیالممكنات ، لـزم الدور اوالتسلسل ، او ان يكونالممكن قد وجد بنفسه من غير علّة ، لأنّها ان لميكن موجودة بواجبالوجود، فاما انيكون موجودة بعضها ببعض، فاما دائرة او متسلسلة ، فهذا هوالأمر انالأولان، واما ان يكون موجودة لا بعلّة اصلاً ، فهوالامر الثالث ، وقد تقدم فيما مضی امتناع جميع ذلك.

الثالث ـ وهو اشرف منالاولين والطف، وتقريره بعد مقدمتين ، وهما : انالممكن لا يجوز انيكون الا معلولاً ، وقد سبقت فيما سلف، وان حاجةالمعلول الیالعلّة انّما هی لأنّه معلول فقط ، ولا مدخل فی هذا الخصوص انّه هذا، او هذا، او هو، بيّن بنفسه، فحينئذ نقول : لو انحصرتالموجودات فـیالممكنات وهیكلها معلولات، ثم نقرض عنها جميعالخصوصيات التی لا دخل لها فی كونها معلولات ولا موجودات ، بقی منها جميعاً طبيعةالموجودالمعلول بما هوموجود معلول فحسب، فيلزم انيكون المعلول بما هومعلول موجوداً من غير علّة،لأن كلّ ماكان فیهذهالجملة موجوداً كان معلولاً، وقد اخذنـاه . حتی حصل لنا موجود واحد هو معلول، ولم يبق من هذهالجملة موجود آخر، حتی يجوز

ان‌یکون هو علّة ، ولیس خارج هذه‌الجملة ایضاً موجود لا ممکن، لأنّها کانت جمیع الممکنات، ولا واجب، لأنه هوالمفروض. فقد ثبت اذن وجوب استناد کلّ موجود الی الواجب‌الوجود بالذات، وهوالمطلوب ، والحمد لله کما هو محبوب .

الفصل الثانی

فی توحّده تعالی فی ذاته وفی وجوب وجوده

اماالاول، والمراد به تنزیه ذاته‌المقدّسة عن ان‌یکون فیها شوب من شرکةالشرکاء او ترکیب‌الأجزاء ، فلان کل ماله شریك فی ذاته، فذاته لا محالة مرکبة من شیء یشترك بینهما وشیء آخر یختصّ بأحدهما، وکلّ مرکّب من‌اجزاء خارجیّة او عقلیة فاجزاؤه لا محالة متقدمة علیه، وهو متأخر عنها بالذات، فذاته انّما صارت موجودة بعد ماکانت معدومة فی مرتبة وجود اجزائها، اما ان‌کانت الأجزاء خارجیّة فظاهر، واما ان‌کانت عقلیّة ، فلان کونه موجوداً لا یصحّ ضرورة الا وقد تحصّلت ذاته وتمّت بعد تحصّل اجزائه، والموجود بعدالعدم ممکن کماسبق فی‌الباب الاول، وفی حکم الترکیب والالتیام التحلیل والانقسام ، لان ما ینقسم الی اجزاء وان‌کانت بالقوة کالخطّ البسیط ، فحقیقته فی مرتبة ماهیّته وهویّته متحصّلة لا محالة بماهیات اجزائه وهویّاتها الذی منها بالقوة انما هو وصف‌الجزئیة والانفصال دون ذواتها وماهیاتها ، وهو واضح ، فواجب الوجود لا یجوز ان‌یکون فیه ترکیب من‌جهة اصلاً، وانّه مغایر لجمیع‌الأشیاء بتمام ذاته.

واماالثانی، والمراد به تنزیهه تعالی عن ان‌یکون واجب غیره، فلانّه اوکان واجب الوجود اثنین کان معنی واجب‌الوجود ، وهو معنی واحد بالضرورة مشترکاً بینهما فان لم‌یکن هو نفسه ذاتیّاً لهما جنساً اونوعاً، کان‌تابعاً لذاتی‌مشترك‌حتماً لما مضی فی‌الباب الاول ، فیلزم‌الترکیب فیه ، تعالی ، فقد ثبت ان‌الواجب‌الوجود واحد لا شریك له ، واضمحلت‌الشبهةالمشهورة[1] من ابن‌الکمونه النصرانی، ویأتی ان‌شاءالله ذکرها وحلّها فی‌الفصل الآتی .

---

۱ — ابن کمّونه الیهودی البغدادی .

الفصل الثالث

في توحيده تعالى في اصل وجوده وان وجوده وتعينه عين ذاته

اماالاول، والمراد به، ان ذاته المقدسة، كما انّها حقيقة موجودة بمحض ذاته من غير حاجة الى علّة توجدها (بخلاف الممكنات المحتاجة الى العلل، ولو لاها لما شمت رائحة الوجود) كذلك هى موجودة بخالص حقيقته من غير حاجة الى صفة ولا حيثيّة ولا اعتبار زائد على صريح ذاته وبحت حقيقته، بخلاف الممكنات الموجودة بوجود زائد على ماهياتها، ولو لاه، لما امتاز وجودها من العدم، ولا موجودها من المعدوم. وذلك لأنّه لوكان له ماهيّة وذات غير الوجود، وكان كونها موجودة بوجود اواعتبار، وبالجملة بمعنى غير محض ذاته، لكان تلك الماهيّة فى نفسها معدومة، ولا تكون موجوده الا بعد العدم، فكانت ممكنة لا واجبة.

ولا يدفع ذلك، فرض ان يكون الوجود لازماً لتلك الماهيّة، بخلاف ماهيات الممكنات، فان الوجود عرض مفارق لها، كما زعمته المتكلّمون، وبه يفرّقون بين الواجب والممكن. وذلك لان هذا الوجود الزائد لا يخلو انّه بنفس مفهومه ومعناه واجب التحقق والثبات من غير حاجة الى ماهيّة ولا فاعل ولا شىء اصلاً، فهو اذن واجب الوجود لا تلك الماهيّة المحتاجة الى غيرها. او انّه ايضاً محتاج الى فاعل يفعله وماهية تحمله، ففاعله اذن لا يجوز ان يكون تلك الماهيّة التى هى قابلة له، لامتناع كون الفاعل والقابل شيئاً واحداً كما سبق فيما سبق. ولأنّ تلك الماهية بنفسها معدومة، فكيف يكون موجدة لما لاتكون هى موجودة الا به؟، فبقى ان يكون فاعله شيئاً ثالثاً، فكانت الماهيّة موجودة بفاعل ومستفيدة للوجود من غيرها، فلا يكون واجبة بذاتها، ولا الوجود لازماً لذاتها. فقد تبيّن ان الواجب الوجود لذاته حقيقة وذات موجودة بمحض ذاته، غنيّة بخالص حقيقته عن كل ما يفرض سواه، وان كلّ ما يقال له غير محض نفس حقيقته من وجود اوجسمية او غير ذلك، ان كان له معنى ومفهوم يدلّ عليه هذا اللفظ، كان امره ما تبيّن، والا فهذه الفاظ خالية عن المعنى مهملة عن المراد، وهذا هو معنى قول الحكماء انّ واجب الوجود تعالى عين ماهيّة وان لا ماهية له سوى الوجود وان حقيقة محض الوجود وصرف الموجود لا يدخل فى ذاته وهويّته معنى غير ذلك، بخلاف الممكن، فانّه لا ممكن الا وهو معنى

غیرالوجود والموجود یوصف‌بهما، وقد یوصف ایضاًبالعدم، کالانسان‌الموجود والحیوان الموجود وغیرهما. وانّما شیئیّته بالوجود، ولو لاه، کان‌الأشیاء باطلاً محضاً، کما روی فی‌الکافی عن ابی‌عبدالله‌علیه‌السلام، انّه قال: «هو شیء بخلاف‌الأشیاء، ارجع بقولی الی اثبات معنی، وانه شیء[1] بحقیقة‌الشیئیّة، غیر انّه لا جسم ولا صورة. الحدیث، فاذن هو صمد باحد معنییه وهوالمصمت، لا ماحقیقته‌ماهیّة غیرالوجود، فهو فی ذاته لاشیء محض وانّما شیئیّته بظاهره واعتبار نسبته الی‌غیره، فهو یشبه‌الشیء الاجوف، واما الذی حقیقته محض‌الوجود، فهو ممتلی من‌الوجود لا جوف له. وقد تبیّن ایضاً من هذا ومن نفی‌الترکیب عنه تعالی، بطلان ما اشتهر بین‌الناس من ان مفهوم‌الوجود الذی هو اول البدیهیّات وعام للموجودات، مشترك بین‌الواجب والممکن منتزع منهما جمیعاً، لانّه سبحانه اذا لم‌یکن فی کونه موجوداً محتاجاً الی هذا الوجود، کان اعتباره امراً ضایعاً باطلاً ولو کان معنی واحداً منتزعاً منه تعالی ومن غیره جمیعاً، استدعی ذلك مناسبة واحدة مشترکة بینهما، حتی ینتهی الی شیء مشترك فی ذاتهما، فیلزم‌الترکیب فی ذاته، سبحانه عن‌ذلك، فهذا الوجود لا یصدق فی جناب قدسه اصلاً. ولیس‌الوجود الذی محض ذاته هو هذا الوجود، بل‌انّما یقال لذاته المقدسة: الوجود منفرداً عن‌غیره. ولیس اطلاق لفظ الوجود[2] والموجود علیه تعالی وعلی غیره بمعنی واحد، بل انّما

۱ــ مراد امام همام آنکه حق وجود مطلق صرف غیرمحدود مبّرا ازوجود وامری غیر وجودست که ماهیّت باشد، چه عدم محدودیت، ازخواص واجب بی‌نیاز ازعلت وتقیّد بماهیّت حاکی است ازوجود لازم ماهیت که ازناحیهٔ علت این ماهیت بوجود متّصف است. حدیث صریح است درآنکه حق دارای شیئیّت ماهوی ومفهومی نیست، وناچار وجودی بلا مهیّة وممتنع‌العدم بالذات وضروری‌الوجودعلی‌الأطلاق. لذا درجمیع مراتب موجود ودرکلیهٔ مواطن مقّوم حقایق است. وهو موافق لقولهم: بسیط‌الحقیقة کل‌الأشیاء. وموافق لقولهم: وهو وجود مطلق لا بمعنی ن‌الاطلاق قید له، بل بمعنی انّه مطلق ای غیر مقید ولو بالاطلاق. لذا اطلاق درحق امر سلبی است، نه اثباتی.

۲ــ عدم محدودیت وجود درحق ومحدودیت درممکن، مانع اشتراك‌معنوی نیست، لذا عقل مفهوم عام بدیهی وجود مقابل ومناقض عدم را بدون ملاحظهٔ مصادیق وخصوصیات فردی حمل می‌کند، واگر عدم‌مانع اشتراك شود باید در محدودیت وجود درحق ومحدودیت درممکن ←

هو اشتراك فی‌اللفظ فقط .

اذا علمت هــذا فقدحان حین‌الوفاء بما وعدنــاك فی‌الفصل‌السابق من ذکــرالشبهة الکمونیــّة وحلــّها، وهی ان معنی واجب‌الوجود علی قولکم هو ان یکون ذاته بمحض ذاته من دون اعتبار شیء خارج معها منشأ لانتزاع الوجود منها والحکم بانها موجودة، بخلاف الممکن، فانــّه مالم یعتبر معه علته لم یصح ّ ذلك وانــّکم تجوزون ان‌یکون مفهوم‌الوجود مشترکاً بینه وبین غیره ، وان‌یکون معنی واحــداً لازماً لحقایق مختلفة ، فحینئذ لم لا یجوز ان‌یکون کل واحدة منها بــذاتها منشأ لانتزاع‌الوجود منهما ویکون‌الوجود لازمــاً مشترکاً بینهما من غیر لــزوم ترکیب فی‌ذاتهما، وهذه الشبهة قدتعســّرت علــی کافــّة المتکلــّمین بل علی عامــّةالمسلمین ، حتی الذین ینتمون الی‌الحکمة وینتحلون‌الفلسفة، والحق معهم بناء علی‌اصولهم‌المذکورة فی‌الشبهة، بل‌حینئذ یمتنع‌التخلص منها والمحیص عنها .

واما علی اصولنا التی ذکرناها، فلیس لهذه‌الشبهة عــلینا مدخل اصلاً حتی نحتاج الی مخرج منها، لان ّ وجودالواجب تعالی ووجوبه انــّما هو محض ذاته المقدسة، لیس شیئاً زائداً علیه منتزعاً منه، حتی یقال انــّه مشترك او مختص ٌ ولامتناع اشتراك معنی واحد بین حقایق مختلفة الا تبعاً لمشترك ذاتی بینهما . والحمد لله حق حمده کما هــو اهله، فقد اتــّضح ان‌الواجب‌الوجود کما انــّه فی ذاته ووجوبه واحد لا شریك له، کذلك هو فی وجوده فرد لا شبیه له .

واماالثانی وهو کون تعیــّنه عین ذاته، فقد اتــّضح ایضاً مما قلنا، لانه لوکان زائداً علی ذاته، فان کان هو فی کونه موجوداً متعیــّناً مفتقراً الی هذا الزائد، کان ممکناً، وان

→

جوهر وعرض نیز بل‌که درکلیه اعراض نیز وجود مشترك لفظی باشد . مفهوم شئون ذاتی وجود مثل‌علم وقدرت نیز، همین حکم را دارد. درمفهوم عام وجودمصادیق مورد ملاحظه نیستند وخلط بین مفهوم ومصداق سبب اشتباه مؤلف گردیده است . بل‌که تباین مصادیق نیز باعث اشتراك‌لفظی ونفی اشتراك نمی‌گردد ، چون وجود درممکن مفاض ازحق ومتنزل ازعالم اطلاقست وسنخیــّت بین مطلق ومقید، اتم ّ انحای سنخیــّت است، چه‌آنکه معلول قبل ازتنزل، بوجودی عین وجــود علت موجود است وازآن بضرورت قبل ازمعلول ووجوب سابق تعبیر کرده‌انــد ، لذا وجود در کلیهٔ مراتب واجد جمیع شئون ذاتی خود ازعلم وقدرت واراده وسمع وبصر وقول وتکلــّم است.

کان متعیّناً موجوداً بدونه، کان اعتباره باطلاً.

الفصل الرابع

فی انّ الواجب‌الوجود بالذات مبدأ جمیع‌الموجودات وانّه واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات

اماالاول – فلانّ کل وجود غیره، فهو ممکن ضرورة، وقد تبیّن سالفاً، وان لا وجود لشیء من‌الممکنات الا بواجب‌الوجود بالذات، وقد علم آنفاً. فواجب‌الوجود اذن مبدأ کل وجود وفاعل کل موجود، فهو صمد بالمعنی الثانی، وهو السیدالمصمود الیه فی‌الحوائج ای‌المقصود الیه والمرجع.

واماالثانی – والمراد به ان کل ما یمکن له بالذات یجب ان‌یکون حاصلاً بالفعل، ولا یجوز ان‌یمکن له شیء ما وهوبالقوّة، فلان ذاته کانت حینئذ خالیة بذاتها عن ذلک‌الشیء قابلة له، فان کان فاعلة فیها هوالواجب‌الوجود نفسه، کان‌الفاعل والقابل شیئاً واحداً، وان‌کان فاعله شیئاً آخر، وکل شیء غیرالواجب فهو ممکن، وکل وجود ممکن یرجع الی الواجب، مع لزوم کونه محتاجاً الی‌الممکن، ووضوح شناعته فاعلاً ایضاً لما هو قابل له وان کان بوسط، ولا فرق بینه وبین ان‌یکون بغیر توسّط وهو واضح مما تقدّم.

المطلب الثانی

فی نعوت جماله وصفات جلاله، وفیه اربعة فصول:

الفصل الاول

فی‌تعدید صفاته وتفسیرها

اعلم: انّ صفات‌الله سبحانه قسمان: الاول، الصفات‌الثبوتیة، وهی التی مفهوماتها ثبوتیّة محضة، لا یدخل‌السّلب فی شیء‌منها، کالعلم والقدرة. وهی صنفان:

احدهما – الصفات‌الحقیقیّة، وهی‌الصفات التی لها مفهومات حقیقیّة مستقلّة، لیس محض‌الإضافة الی‌الغیر، وان‌کان یعرض بعضها اضافة ما، کالبصیر، فان اصل

مفهومه هو صحّةالرؤية والتمكن منها، وان لم يكن بالفعل يشاهد شيئاً ، بل كان نائماً او مغضوض‌البصر، فانّه يقال لـه بصير من غير مجاز، واذا ابصر شيئاً ، فـانّما ذاك اضافة لحضرة بصير يّتيه، وليس نفس كونه بصيراً .

وثانيهما ــ الصفات الاضافيّة التى مفهوماتها نفس الاضافة الى‌الغير ، كـالرزاقيّة والخالقيّة .

والقسم الثانى ــ الصفات‌السلبيّة وهى التى مفهوماتها محض‌السلب ، كقولك : ليس بجسم ولا صورة وغير ذلك .

والصفات‌الثبوتيّة الحقيقيّة التى تعارف‌البحث عنها تسعة:

الحياة والعلم والقدرة ، والمشيّة، والارادة، والاختيار، والسمع والبصر، والكلام. والمراد بالحياة صفته يصح بسببها اتصاف‌الموجود بسائر الصفات‌المذكورة، والموجود الذى لا حياة له كالجماد، وكذلك‌الميّت لا يصحّ ان‌يقال، انّه عالم اومتكلّم اوغيرذلك، والمراد بالعلم هو انكشاف‌الشىء وظهوره .

وبالقدرة هوالقوة على‌الشىء والتمكّن من ان يفعله وان لا يفعله جميعاً .

وبالمشيّة ، هوالقصد الى‌الفعل والترك بحسب‌المصلحة اوالمفسدة بحيث يحتملهما جميعاً .

وبالارادة ، هو تعلق‌القصد الى احدهما بحسب‌المصلحة اوالمفسدة بحيث يحتملهما اذا عزمت تصير ارادة ، ويشير الى هـذا ما روى فى‌الكافى عن‌الامام الهمام ابى‌الحسن الرضا عليه‌السلام، انّه قال : «يا يونس تعلم ما المشيّة ؟ قال : لا. قال: هى‌الذكر الاول، فتعلم ما الارادة ؟ قال: لا. قال: هى‌العزيمة على ما يشاء» .

وبالاختيار، هو ترجيح احـدالطرفين بحسب‌المصلحة ، فهو متوسّط بين‌المشيّة والارادة ، لانّ الفاعل يشاء اولاً ، ثمّ يرجّح احدالطرفين ، ثمّ يعزم عليه. وبالسمع هوالعلم بالمسموعات ، وبالبصر هوالعلم بالمبصرات .

وبالكلام هوالقدرة على ايجادالكلام، فهو حقيقة نوع من مطلق‌القدرة ، كما ان‌السمع والبصر نوعان من مطلق‌العلم، الا انّه لمّا تعلّق بكل منها اغراض بالخصوص فى‌مصالح الناس ومجارى احوالهم، كتنبيههم على انه تعالى‌يرى افعالهم، ويسمع اقوالهم، ويـأمر وينهى ، ليرغبوا فى طاعته وثوابه، ويرهبوا من‌معصيته وعقابه، بخلاف‌العلم بالمطعومات والمشمومات ، فانـه لا يتعلق بهما غرض من هذا القبيل، فلهذا ورد كثيراً ما فى كتابه

الکریم الهمام وفی احادیث خلفائه العظام وکتب العلماء الکرام اطلاق هذه الالفاظ الثلاثة علیه تعالی، وافراد مباحثها بالذکر دون غیرها .

الفصل الثانی

فی اثبات الصفات الثبوتیّة التی هی فی انفسها کمال وزینة وجمال ، کالصفّات المذکورة وغیرها من الاضافات المشهورة .

والدلیل علی ذلك اکثر من ان یعدّ او یطیق حصره احد، وعلی کثرته منحصر فی طریقین :

احدهما – ما یدلّ علی اثبات صفات الکمال علی الاجمال .

والثانی – ما یدلّ علی اثبات کل جمیل علی التفصیل، ولنکتف هیهنا بدلیلین من اول الطریقین ، لکونه اخصرهما واجمل وایسرهما وافضل .

الاول – ان الموجود تمحض ماهوموجود یمکن اتصافه بجمیع هذه الصفات، ولایمتنع علیه شیء من ذلك، الا لمن منعه مانع زائد علی نفس معنی الموجود. وقد علمت ان الواجب الوجود حقیقته محض الموجود ، لا یطمح فیه شیء غیر نفس الوجود، فاذن جمیع هذه الصفات ممکنة له بالذات .

وقد علمت ان کل مایمکن، لم یجب ان یکون ثابتاً له بالفعل، فالواجب الوجود متصف بالفعل بجمیع صفات الکمال من غیر انتظار وامهال .

والثانی – انّ تمام العالم الذی هو فعله تعالی وصنعه، مشتمل من غرائب الحکم والمصالح وعجائب النوافع والصوالح ، ووضع کل شیء فی موضع یلیق به، واعطاء کل شیء مایصلح بحاله علی ماتکلّ ثواقب الافهام عند ادراك قلیله، فضلاً عن کثیرة، وتضلّ صوائب الأقدام فی الإقدام علی نیل یسیره، ولا یخفی ذلك علی من امعن بصره فی حقایق بواطن الأشیاء ، وحدّق نظره فی دقایق مقارّ الارض ومجاری السماء ، وکل من یری صنعه مشتملة علی اشیاء مختلفة موافق کل شیء لما یجب له موضوع کل واحد موضعه، ولو کان ذلك شیئاً یسیراً ، کصورة انسان اوحیوان منقوشة علی ساجة، فانّه یعلم ضرورة من غیر تأمل ولا توقّف ان ذلك لم یصدر الا عن حیٍ عالم قادر مرید شاء مختار، فمثل هذا العالم الوسیع والکرسی الرفیع والملك الکریم والعرش العظیم والارض ذات

الفجاج والسماء ذات الأبراج والنجوم الزاهرة والفلك الجارية والجبال الراسية ، واختلاف الليل والنهار وجرى الأودية والانهار والرياح المرسلات والسّحب المرسلات ، واصناف البسائط وانواع المعادن والنبات ، وفرق الحيوان ، وطوائف الانسان وساير الأشياء التى لا يحيط بها الاوهام ولا يدركها الافهام، وما دبّر فى خلق شخص واحد بعينه فضلاً عما لا يحصى من غيره من ظواهر اعضائه وبواطن احشائه وحواسه وقواه ومقرّه ومجراه ونفسه التى هى نفسه وتصرفها فى بدنه الذى هو ملكه، كيف يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم رؤف بعباده، رحيم منعم مفضل محسن مجمل، وهّاب المواهب، منتهى المطالب، مبتدىء بالنعم، مجمع الفضل والكرم .

فان قيل : لكن مع جميع ماذكرت قد يشاهد فى العالم اشياء لا يدرى لها منفعة بل وقد يعلم لها مضرّة ومنقصة .

قلنا : مثل هذا مثل الصورة المنقوشة كيف تراها اذا كانت فاقدة لبعض اعضائها ، هل تشك فى علم مصورها وصدورها عن خبرة بها وغرض فيها ، كلا ؟ بل وتعلم ان ذلك ايضاً لغرض يعلمه ومصلحة يراها، وان لم يكن انت تدريه ولا لك نظر فيه .

الفصل الثالث

فى كيفيّة اتصافه تعالى بالصفات وتوحيده فى جميع الجهات

قد اختلف اولو الألباب من العلماء فى علمه تعالى بالاشياء فقال قوم بـ : ارتسام صورها فى ذاته سبحانه .

وقوم آخرون بحضور ذواتها بوجوداتها الخارجيّة عنده[1] .

وقال اقوام آخرون كل بما يشتهون ، وكذلك قالوا فى سائر الصفات بما بدا لهم من صواب او هفوات، وقد امتلأت الكتب من ذكر مفاسدها بما يكتفى لابطال كلّها بواحدها والحق الذى لا محيص منه، هو: انّ جميع صفاته يجرى منه سبحانه مجرى وجوده من ذاته وذلك انّه تعالى كما انه موجود بمحض ذاته من غير وجود يلحقه، كذلك هو بخالص

۱ـ هذين القولين مختار طائفة المشّائية والاشراقيّة وقد تبعهما جمع كثير من المتأخرين وقد مال اكثرهم الى الثانى من القولين وانكروا الأول جماعة من الافاضل تبعاً للشيخ العظيم المتألّه المؤسّس للحكمة الاشراق والحكيم الأعظم الخواجه نصير الدين الطوسى – قدّس سرّهما – .

حقیقته عالم وقادر، وسمیع، وبصیر وغیر ذلك من صفاته من غیر صفة تعرضه، ولا آلة یتوسّل بها، ولا معونة یستعین منها، لانّه واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات، فلو اتّصف بصفة زائدة علی‌الذات، کانت ذاته بذاتها خالیة عنها، ممکنة الاتصاف بها، فکان فی حد ذاته بالقوة.

وقد علمت عن ذلك سمّوه، ولانّه لوکان فی مرتبة ذاته خالیاً من صفات‌الکمال، فکل ذات بهذه‌الصفة، فهی لا محالــة من‌الضعفاء الأخسّاء الجهّال، والفقراء والسخفاء الارذال، وع ینفع‌الصفات‌الحاصلة من‌خارج اذا کانت‌بذاتها محفوفة‌بالمعایب والحوایج. ولانه لوکان هو فی‌ذاته خالیاًمن‌الشرف والفضل، وهومبدأ کل فرع واصل، فکیف یمکن ان‌یکون مستکملاً بعد ذلك بذاته اوبغیره، ومن این جــاءت هذه‌الفضائل المبثوثة فــی خلقه، فقدتبیّن اذن کمال‌البیان، انّه تعالی کما ان‌بمحض ذاته محض‌الوجود والموجود، کذلك هو جلّ جلاله وتعالی، جماله بخالص حقیقته وکمال کامل وفضل فــاضل، فهو سبحانه فی صرف هویّته علم وعالم وقدرة وقادر وسمع وسمیع وبصر وبصیر.

ولست اقول: ان هذه‌المفهومات المختلفة اتّحدت‌جمیعاً فصارت عین‌ذات واحدة، فان ذلك من اشنع‌المحال، ولکن اقول: کما ان سائرالاشیاء یحتاج فی افعالها والآثــار التی یترتّب علیها الی صفات وجهات زائدة علی ذواتها، فانّه تعالی ذات بسیط غنیّة بمحض ذاتها فی جمیع افعالها وآثارها عن کلّ شیء یفرض غیرخالص حقیقتها، فلهذا یطلق علیها جمیع‌الأسماء الحسنی، کحال‌الوجود والموجود بعینها، فهوسبحانه واحد من جمیع‌الجهات لا یشوبه کثرة اصلاً لا فی‌الذات ولا فی‌الصفات، وهو واحد علی‌الأطلاق.

واما الاضافات، فقد اتّفقوا علی انّها جمیعاً زائدة علی‌الذات، ویجری فیها ایضاً ما قلنا فی غیرها من‌الصفات، لکن تحقیق الخبر یستدعی فیها کلاماً آخر، وهو انّهــا جمیعاً یرجع الی شیء واحد هو کونه تعالی علّة وفاعلاً للکل، لان‌الرازقیّة والرحمانیّة وغیر ذلك هی کلها اصناف الایجاد وموجدیته تعالی وفاعلیته، هی کسایر صفاته بمحض خالص ذاته لیس بصفة زائدة

نعم، کلّما حدث شیء من‌الموجودات، یتجدد اضافة ماله الی تلك‌الصفة التی هی عین‌الذات، لا بأن یتجدّد للذات شیء وصفة، بل لهذا الشیء بالقیاس الیها، والــذات ایضاً انّما توصف بحسب‌اللفظ فقط بتلك‌الصفة، رعایة بشأن الاضافة مثل ذلك، انّه اذا کان جسم موضوعاً فی مکان، ثمّ بعد ذلك یوضع جسم آخر فی جواره، فــالثانی

يتّصف بالمجاورة بالـذات، واما الاول، فلا يزيد لـه شیء وصفة حقيقة ، الا انالثانی حصل فی جواره، وبالعرض لهذا المعنی يوصف هو ايضاً بانّه مجاور، والا فهو بنفسه ليس الا كما كان قبل ذلك، واجبالوجود عالم مثلاً لكل شیء فی محض حدّ ذاته ، ولا شیءاصلاً ، واذا وجدشیء ما اتّصف هوبخصوصه، ممتازاً عماسواه منحيث خصوصه بانه معلوم، فيحصل لعلمه تعالی هذهالاضافة من هذهالجهة ، لا ان يحصل له علم جديد او صفة جديدة لميكن قبل، تعالی عن ذلك، ومع هذا فبينه سبحانـه او بين ماذكر من امثال فرق فارق، لانّ الجسم موضوع فیالمكان ، وحقيقة معنیالمجاورة ترجع الـی كونالجسمين فی حيّزين متقاربين، وواجبالوجود وصفاتهالعليا، لا يجوز ان يوصف بنظير لهذا، ويشبه انيكون مرادالعلماء منالقول بزيادةالاضافات ما قلنا، وان لم يبيّنوه كما بيّنا، ويدلّ علی ماشرحنا لك منتحقيق حالالصفات الحقيقيّة والاضافيّة جميعاً ماروی فیالكافی عنالامام الهمام ابی عبدالله عليهالصلاة والسلام، حيث قال: «لم يزلالله عزّ وجلّ ربّنا ، والعلم ذاته ولا معلوم، والقدرة ذاته ولا مقدور، والبصر ذاته ولامبصر، والسمع ذاته ولا مسموع . فلمّا احدثالأشياء ، وكان المعلوم، وقعالعلم منه علیالمعلوم، والقدرة علیالمقدور،والبصر علیالمبصر،والسمع علیالمسموع. اذا علمت هذاكلّه، فقد بقی علينا قول آخر فیكيفيّة علمه تعالی بالجزئيّات. وذلك، انالعلم بالجزئی يكون علی وجهين :

احدهما ــ ما يكون منحيث هو موجود بالفعل محفوف بالعوارض المادية منالوضع ـ الاين والزمان وغيرها، وهذا النحو منالعلم يكون لامحالة مختصّاً بزمان وجوده ومكانه وساير لواحقه، ومتوقّفاً علـی آلة وجارحة ونسبة مـا بينالعالم والمعلوم، مخصوصة ومتغيّراً بتغيّر كل من ذلك، وهذا العلم يسمّی الاحساس والعلم بالوجهالجزئی ، وهو محال فی شأنالواجب تعالی، لما غشيه من وجـوهالنقايص والمناقص كما لا يخفی .

وثانيهما ــ مالا يتعلق بشیء مما ذكـر، بل انّما هـو من جهة علّة ذلكالشیء وسببه ، لان كل مَن عَلَم علّة شیء بالجهة التی هی بها علة لـه ، يعلم منها معلولها بالضرورة ، وان لم يحسّ به، كما انك ان رميت قطنة فی تنّور مسجور، وانت مغمض عينيك، تعلمضرورة انها قداحترقت بتّة، وكما انك اذا علمت انالليل الیطلوعالشمس اثنی عشرة ساعة ، ثم علمت بالآلة المعمولـة لمعرفةالساعة انّهن قد انقضين جميعاً ،

فانت تعلم حینئذٍ ، انالشمس قد طلعت، وان لم‌تکن تشاهدها وتبصرها وانت قبل ان ترمیالقطنة وتنقضیاللیلة وتخبرالآلة ایضاً، تعلم ضرورة حتماً ،انالقطنة اذا القیت فی النار تحرق، وانالشمس اذا انقضی اللیل تشرق، وکذلك تعلم ذلك بعد مضیّ زمان وجودهما ، فهذا النحو منالعلم یسمّیالعلم بالوجهالکلی ، لانّه یشمل جمیعالأحوال ، بخلافالاول المختص بحال دون حال . ومنالبیّن الواضح ، انالمعلوم فیالصورتین شیء واحد لا اختلاف فیه اصلاً ، فان طلوعالشمس مثلاً فی هذا الفرض ولمن یراه بعینه لا تفاوت فیه بوجه، وانّما التفاوت والاختلاف بین کیفیّةالعلمین فحسب، حیث انالاول اخسّ وانقص واضعف ، والثانی اتمّ واقوی واشرف لشموله جمیعالأحوال والاوقات ، ونفوذه فی باطنالحقیقة وکنهالذات دونالاول ، فانه انما یتعلق بالظاهر ویتغیّره متغیّر . فقولنا : بالوجهالجزئی والکلی، صفتان للعلم وبیان لحاله ووجهه ، لا للمعلوم، کما قد اتّضح امره. فالواجبالوجود تعالی انما یعلمالجزئیات جمیعاً مع جمیع خصوصیاتها واحوالها[1] وظواهرها وبواطنها ودقایقها وحقایقها، بحیث «لا یعزب منه مثقال ذرة فیالأرض ولا فیالسماء» بهذا الوجه، لا الوجه الاول . فقد علمت انّ نفیالوجه الاول عنه تعالی انّما هو تنزیه لشأنه وتقدیس لجنابه عن امر خسیس دنیء ، کقولنا : انّه لم یلد ولم یولد، وانه لا یأکل ولا یشرب، وانه لا یذوق ولا یشم ، ولیس ذلك نفیاً لعلمه تعالی بالجزئیات . فالّذین شنعوا فی ذلك علیالحکماء ووصفوه سبحانه بما بلغته منهمالآراء ، فانّما هو سوء فهم من انفسهم، وقد افتروا علیهم کذباً، واسندوا الیهم بهتانا، اولئك مبرّؤن مما یقولون، وسبحانالله عما یصفون .

الفصلالرابع

فی تنزیهه سبحانه عن جملة مالا یلیق بجنابه ولا یناسب شأنه وذکر بقیّة اسمائه وکیفیّة دخولالشرّ فی قضائه .

---

۱ – بالأخرة مؤلف معلوم نکرد که حق بجمیع جزئیات به‌تفصیل وکشف تام باشیاء عالمست، درحالتی که اشیاء درآن مرتبه معدومند . وقول بحصول صور درموطن ذات وصمیم جوهر و حاقّ حقیقت او مستلزم کثرت در ذات، وقول بحصول صور وماهیات اشیاء در مشهد بعد ازذات ←

اذ قد تکلّمنا بحمدالله فیما کان یناسب هذا الکتاب من‌الکلام فی‌الصفات الثبوتیّة، فلنذکر الآن ان‌شاءالله ما یلیق به من‌القول فی‌الصفات السلبیّة.

فاعلم: انّه اذ قد ثبت ان‌الواجب الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات، وانّه منزّه عن شرکةالشرکاء من‌الأجزاء، وانه مبدأ کل وجود، منبع‌الاحسان والجود، وانّه شیء بحقیقةالشیئیة، لا یشوب وجوده ماهیة، فقد تبیّن من ذلک جمیعاً انه تعالی لا یجوز ان‌یکون جسماً، ولا صورة، ولا مادة، ولا نفساً، ولا جوهراً، ولا عرضاً، ولا یتلوه جنس اصلاً، ولا یحویه مکان ولا یحیط به زمان، ولا یوصف بکیف، ولا کمّ، ولا یقربه قوّة، ولا عدم، ولا یتغیّر من‌حال الی‌حال، ولا یتّصف بسکون ولا انتقال، ولا یناسبه شیء ولا یوازره حی، ولا ندّ له ولا ضدّ له، ولا یحتاج الی غیره ولا یمنع من خیره، ولا یطالب ولا یغالب، ولا تأخذه سنة ولا نوم، ولایستعین بقبیلة ولا قوم، ولایعجز ولا یضعف، ولا یجور ولا یعنف، ولم یلد ولم یولد ولم‌یکن له کفواً احد، ولا یحیف فی حکمه‌ولا یعزب شیء عن علمه، ولا یطعم ولا یظلم، ولا یسئل عمّا یفعل، الی غیر ذلک مما هو فی هذه‌المسالک، لانّ هذه وامثالها جمیعاً صفات‌المحتاج اللئیم، وان‌الله افنی کریم.

وقد بقی علینا ان نذکر ان‌شاءالله شیئاً من کیفیّة فعله تعالی، وهو من‌وجهین:

احدهما ـ انّه تعالی‌یفعل ما یفعل لا لفرض یعود الیه، ولا عوض یمنّ علیه.

لانّه لوکان فعله لأمر زائد علی ذاته، اعم من ان‌یکون ذلک منفعة یجلبها، اومضرّة یجتنبها، لکان‌مستکملاً بفعله ناقصاً فی‌ذاته، حتی‌نفس معنی ایصال‌النفع الی‌الغیر، وان هذا الفعل خیر فی نفسه، لانّ من یفعل، لأن‌الفعل نافع وحسن، فان فعل، فقد صدق انّه قد احسن، وان لم‌یفعل فقد صدق انّه قد اساء، فقد کسب لنفسه بهذا الفعل انه

→

وقیام صور بالذات محال وغیر جایزست وحصول صور در ذات ازباب ملازمه بین علم بعلت وعلم معلول بیکی از دو وجه است واثبات تفصیل علم وعلم تفصیلی ازباب حصول صور، علم بماهیّت است ومتعلق علم حق باید حاقّ وجود اشیا باشد لازم آنچه که ذکر شد اعتقاد بعلم اجمالی در ذات بلا تمیّز معلوم وعلم عن معلوم وعلم وهذا یرجع الی ما اعتقده الشیخ‌السعید الشهیدالمقتول ومن این قال انه یعلم کل شیء ولم یکشف‌الغطاء عن‌الحق الواقع.

محسن ومهرب من انیکون مسیئاً . وقد ثبت انّه سبحانه لا یتصف بصفة زائدة ولا یستفید بعد ذاته فائدة ، وانه منزّه عن شوب القوة والامکان ، ومقدّس عن احتمال التغیّر والحدثان، بل انّما یفعل لانه فی نفسه جواد، وایجاد الخلق وانفاق الرزق وبسط النعمة ونشر الرحمة کل ذلك جود. فجوده الذاتی هو الذی یبعثه علی الفعل ، فهو تعالی انّما یفعل لانه فی نفسه محسن ، لا ـ لأن یصیر محسناً ، کما ان الجواد انّما یجود لانّه جواد، لا ـ لان یصیر جواداً ، او لایکون بخیلاً ، اویکون ممدوحاً ، او لا یکون مذموماً، او یعتاض شیئاً ، او امثال هذه حتی یلزم انیکون مستکملاً بفعله ناقصاً فی ذاته .

والثانی ـ انّه تعالی لایفعل الظلم والشرّ ، وهو ایضاً واضح ممّا مضی .

وایضاً فانه تعالی واحد محض لا شوب فیه من الکثرة والترکیب، وکلّ فاعل فعل، یجب انیکون بینهما مناسبة لا محالة، وقد علمتها ، وهو تعالی قد فعل خیراً، کثیراً، وعدلاً مبیناً وهو ظاهر. فلو صدر منه سبحانه مع ذلك شرّ او ظلم، لزم اشتمال محض احدیة الخاصة علی کثرة متقابلة . واما هذه الامور التی تظنّ انّها شرور، مثل الأمراض والآلام والمصائب والاعدام، فانها وان کانت من وجه شروراً، ولکنّها تلازم خیرات کثیرة لو ترکت تلك، لترکت هذه، وهو سبحانه لا یفعلها من انّها شرور، بل انّما یفعلها من حیث انّها خیرات کلها کثیرة، وان کانت باعتبار آخر شروراً قلیلة .

مثال ذلك، انّ سامّة لو لسعت اصبعاً واحدة من انسان، فلو ترکت تلك الأصبع ، لسری السمّ الی بدنه کلّه ، وادی الی قتله ، فالطبیب الحبیب یقطع الأصبع ضرورة ، لینجیه من الموت. فالقطع وان کان من حیث فقد الأصبع، ووجدان الألم شرّاً، لکن الطبیب لم یفعله من هذه الجهة ، بل انّما فعله من حیث هو سبب الحیاة ، فهو انما فعل خیراً کثیراً ، لو لم یفعله لکان قد فعل اذن شرّاً کثیراً .

المطلب الثالث

فی اوایل افعاله ومبادیها ، وهو یشتمل علی ثلاثة فصول :

الفصل الأول

فی اثبات العقول ، وابانة جلالة قدرها وذاتها، وکیفیّة اتصافها بصفاتها .

اذ قد تبیّن انّه سبحانه واحد محض من جمیع الجهات، وانه تعالی مبدأ جمیع

الموجودات ، وقد تقدَّم فی اوائل الكتاب وجوب موافاةالعدد بين‌العلل والمعلولات، فقد يستنتج من ذلك : ان اول فعل يفعله تعالى من غير وسط، يجب ان‌يكون جوهراً بسيطاً قائماً بذاته، مستقلاً فى وجوده ، غير محتاج الى محل يحلّه ، ولا موضوع يحمله، ولا شىء يكون شرطاً لوجوده، او يكون به قوامه، فلا يجوز ان‌يكون جسماً ، ولا صورة، ولا مادة ، ولا عرضاً ، لإفتقار هذه جميعاً الى جميع ما يستغنى هو عنها مثل هذا الجوهر، ويسمى عندالحكماء بالعقل .

واما عددها فشىء لا سبيل لنا الى حصره. والمشهور عندالمشّائين، ان اقلّ مايجب من ذلك عشرةعقول، والأقرب انّه اضعاف عددالكواكب الثابتة وستعمله ان‌شاءالله تعالى فى سائر كتبنا . وبالجملة ، فالعقول هى اوائل الموجودات عن‌الله تعالى ووسائط انتشار فيضه وفضله ومسالك خزائن رحمته ونعمته، فيجب ان‌يكون موصوفة بجميع اصناف الفضائل والبهاء ، جامعة لجميع انواع‌الجمال والسناء ، لتستطيع ان تحملها الى غيرها، وتتوصّل بها الأشياء التى بعدها، الى ما يمكنها من شرفها وخيرها . ويجب ايضاً ان يكون صفاتها عين ذواتها، اذ لو كانت فى حدّ ذواتها خالية عن صفاتها ، كان فيها امكان الصفات وقوّة وجوداتها ، والقوة من خواصّ الهيولى واهل جوارها ، فكل ماهو برىء منها، منزّه عن آثارها .

الفصل‌الثاني

فى كيفيّة توسّط‌العقول فى انتشار آثارالجود وترتيب فيض‌الوجود عن‌المبدأ الأول ، تعالى .

اذا صدرالعقل الأول عن‌الله تعالى ووجد ، وهو ملتئم‌الماهيّة لا محالة من جنس واحد وفصل‌واحد، لأنّه اول‌الحقايق المتحصّلة فى‌عالم‌الامكان، فجنسه اول الاجناس، وفصله اول‌الفصول، ونسبةالجنس الى‌الفصل كنسبةالمادة الى‌الصورة، حيث ان‌الافعال والآثار انما تصح عن‌الشىء باعتبارالفصل، وهو معلوم من ملاحظة حال افعال‌الانسان وفصوله واجناسه‌القريبة والبعيدة ، والواحد من‌حيث هو واحد لا يجوز ان‌يكون له فعل او صفة اوجهة اكثر من‌واحد كما علم مما تقدّم ، فانّما يمكن ان‌يصدر عنه باعتبار فصله عقل واحد .

فان قيل : بل له جهات كثيرة من تعقّله لذاته ولعلته ووجوبه بغيره وامكانه بذاته،

فیصدر عنه اربعة اشیاء، کما قال‌المشاؤن .

قلنا : لعلّ غرضهم انّما هو تمثیل لکیفیة صدورالکثرة عن‌الواحد لا تحقیق لها، لان‌الجهات التی‌یصلح لذلك انّما هوجهات یمکن ان‌یکون‌منشأ ومصدراً،کالنور والحرارة فی‌النار للتنویر والتسخین ، والامکان والوجوب بالغیر، والعلم بالشیء لیست معانی تصلح لهذا، والا لکان کل ماله هذه‌الجهات یفعل هذه‌الأفعال،کما انّ کل ماله جهات‌النار یفعل بحسبها فعل‌النار .

اذا علمت هذا فلنرجع الی ماکنّا فیه، فنقول : والعقل‌الثانی له فصل واحد هو مبدأ لصدور شیء ثالث ، ولکونه صادراً باعتبارالفصل الاول، نفیه منه ایضاً شوب، لکنّ الفصل‌الاول من‌حیث هو واحد بعد ما صدر عنه العقل‌الثانی، لا یجوز ان‌یصدر عنه شیء آخر، لکنّه باعتباره مع‌الفصل‌الثانی یصیر عن کل واحد منهما، فیمکن ان یصدر عنهما معاً شیء رابع، حتی یکون‌الصادر عن‌العقل‌الثانی شیئین فی مرتبة واحدة، فبهذا الطریق تتکثّر شعب‌الوجود، وینفجر ینابیع‌الفیض والجود ، وکلّما یتباعد عن مرتبة الأحدیّة‌الخالصة تتکثّر‌الجهات ویتضاعف الاعتبارات، حتی یحصل من‌ذلك عدد یصحّ ان‌یکون واسطة لصدور فلك‌الثوابت بکثرة ما فیه‌الکواکب وصورها واعراضها ونفوسها، فیجری ماءالفضل والرحمة علی اودیة‌الافلاك وسکّان العالم الاعلی ، وحتی یصل الی ضیاع‌العناصر وسکّان‌العالم‌الأسفل، الاول فالاول والأقرب فالاقرب، حتی تسیل جمیع الأودیة بقدها ویأخذ کل شیء نصیبه .

الفصل‌الثالث

فی ان‌العقول مبدعة من‌غیر زمان، وانّها محفوظة عن‌التغیّر والحدثان، وفی‌کیفیة ربط‌المکوّنات بالمبدعات .

اماالأول ، فبیّن من امرها، لأنّها قد صدرت حین لم یصدر غیرها بعد فضلاً عن الزمان، ولانّ الزمان مستلزم للقوّة وهی تابعة للهیولی والعقول بریئة منها .

واماالثانی ، فلأن‌التغیّر والتجدّد من خواص‌الزمان ومایتعلق به، والعقول مقدسة منه .

واماالثالث ، ووجه‌الاشکال فیه ، ان‌الحادث متغیر قد یکون وقد لایکون، والمبدع ثابت مصون، فلو کان علّة له، من غیر واسطة، لزم تخلّف‌المعلول حالة عدمه، فلهذه

انعلّة احتیج الی‌توسّط الحرکة والزمان‌بینهما، فانه متغیّر بذاته لا بغیره، فکل جزء یفرض فیه اولاً ، یشترط وجودالجزء الثانی ویمتنع اجتماعه معه، والجزء الاول الذی لا اول له لا یشترط لشیء قبله سوی عدم ماسواه ، فلتمام علّته حینئذ یوجد اولاً ، وبوجوده یتمّ علّةالجزءالثانی ، فیوجد ویوجب الجزءالثانی ینتقض العلّةالجزء الاول فیعدم، وهکذا، الی ان یبلغ الی‌المنتهی ، کما هو محسوس من‌الحرکة فی‌الاین ، فان المتحرك مادام فی‌المبدأ ، یستحیل ان‌یکون فی‌الجزءالثانی من‌المسافة ، وهو لم‌یصحب جزءالأول ، ویمتنع ان‌یکون فیهما معاً . وهذا التحقیق من خواص کتبنا ، والحمد لله کما هو اهله .

المطلب الرابع

فی‌النبوّة وهی خلافة الله فی ارضه ورسالته الی خلقه ، وذلك یتبیّن ان‌شاءالله تعالی فی اربعة فصول :

الفصل‌الأول

فی‌حسن بعثةالنبی صلی‌الله علیه‌وآله ووجوبه علی‌الله‌العلی

قد علمت انّ نوع‌الانسان اشرف‌الکاینات وافضل‌البریات، وان‌الغایة التی خلق لها وافضل‌الأعمال التی تکسبها هو معرفةالله تعالی ومعرفة حقایق‌الأشیاء التی هی صنعه وآلاؤه ، ثم امتثال طاعته واجتناب معصیته بالتخلّق بالأخلاق‌الزکیة والتنزّه عن الاوصاف‌الدنیّة والتزیّن بالأفعال‌الجمیلة والتورع عن‌الاعمال الرذیلة. ومعلوم ان‌البلوغ الی هذه‌المرتبةالعلیا والارتقاء الی هذه‌الدرجةالقصوی، امر یتوقّف علی عدّة امور :

الاول ـ ان‌المعرفة والعلم، وان کان عقلیاً محضاً ، بمعنی ان‌العقل یمکنه ان یستقلّ فی تحصیله، لکن‌التحصیل یتوقّف اولاً علی‌التنبیه لذلك، واکثرالعقول لکونها منهمکة فی‌الشهوات‌الحسیة منغمرة فی‌اللذات‌الجسمیّة ، قد صدی جوهر مرایا باوساخ تلك العادات الخبیثة ،وران علیها ملکاتهم القبیحةالخسیسة ، فهی، قد رقدت فی عادتها کأنها سکاری، ورکنت فی رقدتها کانّها حیاری، والنائم وان‌کان قد یتنبّه بنفسه ،

لکن النوم الفرقی فی غمرات المنام لو ترکوا لأستمروا فی سکرتهم یعمهون والنوم الفرق او لم یوقظ اهله لتمادوا فی نومتهم الی یوم یبعثون ، فاو لم یکن رجل ایقظه الله تعالی بنوره لیوقظهم من نومة غفلتهم ویقلّهم من صرعة جهلتهم مالم یخطر ببالهم انّ لهم صانعاً ینبغی ان یعرفوه ، ثمّ یسمعوا له واطیعوه، ولا یختاج فی قاوبهم ان هیهنا فضیلة وکمالاً غیر ماهم به مولعون وهم فیه مستهزؤن . فذهب اکثرالناس ضیاعاً ومضی عامتهم همجاً رعاعاً .

الثانی – انّهم بعد ما اوقظوا ایضاً او تیقّظوا، لیس اکثرهم لیبصرشیئاً، اویهتدی سبیلاً لما غشی بصائرهم من رمدالغفلة واحاط بقاوبهم من هو احبس العادة، فلایبصرون حجّة ولا یعقلون دلیلاً ، بل لا غنی اهم عن معلّم بصیر خبیر، یعلمهم عن کمال التدبیر، عسی فرقة منهم ان تهتدوا الی قلیل او کثیر .

الثالث – ان التحلّی بأخلاق الأشراف والتخلّی عن رذائل الاوصاف، هما فی انفسهما شرف جمیل وبهاء جلیل، ولهما فی اکتساب العلوم وتحصیل المعارف ایضاً معونة ظاهرة ومنفعة باهرة ، لان العادات الرذیلة والملکات الدنیّة ، هی صداء الجوهر العقل الذی هو مرآة العلم ووسخ له، والفضائل الجمیلة والصفات البهیة التی هی مقابلات تلک، صقل لمرآة العقل وجلاء لجوهر القلب . فکلّما کان المرآة اجلی واصقل، کان الانتقاش بالأشباح اکثر وافضل ، ومن البیّن : ان التنبیه لحقایق الأخلاق ودقایق الاوصاف ومعرفة منافعها وفضایلها ومضارها ورذایلها کمثل ما قلنا فی العلم، فان العقل ان کان مستقلاً فیه، لکن اکثر العقول بمعزل عنه لما طبع علیها من الرین والتشویه . ثمّ من عرف جملة من ذلک ومیّز بین مناجیها والمهالک قلّ منهم من یجاهد نفسه ویغلب طبعه ، بل عامّتهم یحتاجون الی جابر قاهر یضرب بالسوط رؤسهم، فیروض بالتقوی نفوسهم، ومع هذا ایضاً اقل قلیل منهم من یرتاض، بل کزهیرة واحدة فی اوسع مایکون من الریاض .

الرابع – ان الأعمال الحسنة هی فی انفسها محامد مأثورة، والافعال السیّئة قبائح منفورة، ومع هذا فهی مؤثرة فی اکتساب الأخلاق والمعارف ، عظیم تأثیر، کما لا یخفی علی من له بصیر یسیر، کتأثیر الاخلاق فیها، غیر انّه لا سبیل للعقول الی معرفتها ، وتمییز مضرّتها من منفعتها ، کما کانت تستقلّ هناک، فالحاجة الی ادیب یؤدبهم فیها اشدّ من ذاک .

الخامس – ان الانسان فی ان یبلغ الی درجاته من العلم والعمل، یحتاج الی ان یبلغ

عمراً طویلاً ، یکتسب فیه قلیلاً قلیلاً ، حتی یبلغ ما یمکن له ان یبلغ، وهو فی هذه المدّة یحتاج فی ضرورات المعاش من المسکن والمطعم والملبس، ودفع الأعداء والتحرس من طوارق البلاء الی اشیاء کثیرة من آلات الزرع والغرس والحصاد، والحداد والطحن والطبخ ، وادوات الغزل والنسج والحیاکة والخیاطة ، واسباب البناء ومحاوج البناء ، واسلحة الحروب ، وغیر ذلك مما لا یحصیها غیر علام الغیوب، وهی اشیاء لا یستطیع لها ولا یقوی علیها رجل واحد ولا الف ولا عشرة آلاف، بل یحتاج ضرورة الی جماعة کثیرین یجتمعون فی مکان واحد ومساکن متقاربه ، یعمل کلّ فرقة منهم عملاً فیتعاونون ویتعاوضون اعمالهم ویتبادلون صنایعهم ، فتقع بینهم المعاملات والمبایعات فی حقوقهم ومساعیهم. ومن الواضح انّ اکثر الناس لا یکتفی بحقّه، ولا یحتذی بحظه، بل کل امری یطمع فی نصیب غیره ولا ینصف من نفسه، فیؤدی ذلك بینهم الی التباغض والتحاسد والتنازع والتعاند ، فمن الضرورة بفیضهم الحاجة الی رئیس لهم یعلم حقایق اعمالهم ودقایق افعالهم ومقادیر اجرهم وموازین صنایعهم، ویقدر علی احقاق حقوقهم وایصال حظوظهم، ویقدر مع هذا علی تأدیبهم وسیاستهم ، لأنّهم قلّما یطیعون وینقادون ، بل عامّتهم یتباغون ، وهذا منصب جلیل وجاه عظیم یطمع فیه کل احد و یأمله، فیجب ان یکون ذلك امراء ینبغی له هذه المرتبة علی الاطلاق ، ویلیق به بالاستحقاق ، لئلا یسع احداً مخالفته، ویلزمه مطاوعته .

السادس - انّ بدن الانسان ومزاجه مرکب من طبایع متضادة وکیفیّات متعاندة ، ومحتاج الی اغذیة واشربة مختلفة ان سالمت بعضها عاندت اخر، وهو مع هؤلاء الأعداء من داخل بدنه واقع فی معرض الآفات ومورد العاهات من خارجه، ان انتهز بعضها فرصة غلب صاحبه ، فافسده، وادی الی هلاك عاجل وموت قریب، فیحتاج ضرورة الی ضرب من التدبیر فی غذائه وشرابه وسایر وارداته ، یسلم به مدّة ما یمکنه الترقی الی الکمال فیها . ومعلوم ان معرفة مضارها ومنافعها ومسالمها ومنازعها لا یمکن بالتجربة ، فان دواءاً واحداً ، او غذاءاً یختلف اثره فی الأمزجة المختلفة والامکنة المختلفة والازمنة المختلفة ، بل فی شخص واحد بحسب اوقات مختلفة اختلافاً لا یکاد ینضبط برباط ، فضلاً عن جمیع الاغذیة والادویة بکثرتها التی لا یحصیها الارتباط ، ولو کان الطریق الی معرفتها هو التجربة، لکان فی مدّة تجربة شیء واحد هلاك الناس جمیعاً ، فهذه الضرورات الست تدلّ علی وجوب وجود رئیس عالم بحقایق جمیع الأشیاء ودقایقها ، کلیاتها

وجزئیّاتها ما یتعلق منها بالکمالات العقلیّة والنفسیة ، وما یتعلق بالصحة البدنیة وبقاء الحیاة الدنیویة منافعها ومضارها، وخصوص مقادیر الحقوق وجزائها وتدابیر السیاسات واجرائها، ومن المعلوم: ان رجلاً بهذه الصفة لا یکون الا مؤیّداً من عندالله تعالی، انتجبه من خلقه وانتجبه من عباده واستخلفه فی ارضه، یلقی علیه کل ما یحتاجون الیه فی مجاری احوالهم وجواری اعمالهم، یکون امره امرالله، وقوله ، قول الله، وحکمه، حکم الله، ولا یکون له امر فی شیء الا بالله ومن الله ، ومثل هذا الرئیس هو المراد بالنبی . فقد اتضح من جمیع ما قلنا: وجوب بعث الأنبیاء وارسال الرسل علی الله تعالی، وامتناع خلوّ الارض من حجّة وخلیفة الله مادام نوع الانسان باقیاً فیها، حتی انّه لو کان علی وجه الارض رجل واحد ، یجب ان یکون هو نفسه حجّة ، ولو کان اثنان ، یکون احدهما حجة علی صاحبه، والا لزم ان یذهب نوع الانسان الذی هو اشرف الخلایق باطلاً ، ویتأدی الی ان یکون الخالق عن رأسه عاطلاً ، وان هذا لشیء عجاب ، وانّه لمحال ان یفعله الله الحکیم الوهّاب .

الفصل الثانی

فی وجوب عصمة انبیاء الله الکرام «علیهم الصلاة والسلام»

اختلفوا فی وجوب عصمتهم علیهم السلام، وعلی تقدیر الوجوب ، انّها ممّ تجب ، امن الکذب فقط، ام مطلقاً ؟ والکذب فی التبلیغ فقط ام مطلقاً ؟ وغیر الکذب کبیرة کانت ام صغیرة ایضاً ، والصغیرة خسیسة کانت ام غیرها ایضاً ؟ والکل عمداً ام سهواً ایضاً، وبعد البعثة ام قبلها ایضاً ؟ فذهب الی کل قول قوم .

ولا ریب فی وجوب العصمة من الکذب وغیره مطلقاً بعد البعثة ، لان المعصیة مخالفة لله عز وجل وتعصّی علیه وخیانة لأمره، والنبی امین علی وحیه وخازن سرّه، وخلیفته فی ارضه وحجّته علی خلقه وشاهده علی عباده وقیّمه فی بلاده، فکیف یمکن ان یجتمع هاتان المرتبتان، ام کیف یجوز تأتلف هاتان المنزلتان، وایان کل من صاحبتها وشتّان، نعم ربما یأتمن الخائن الکذوب ، ویستخلف الجائر الظلوم من لا یعرف حاله، او من یجری علی مثاله ، واما الخبیر الحکیم الرؤف الرحیم فمن اشنع القبیح ان ینسب مثل هذا الشنیع الیه ، اویوهم انتساب هذا المحال علیه، ویقرب من هذا حالهم قبل البعثة. واما ظواهر بعض الآیات والاخبار الدالّة علی صدور بعض المعاصی عن بعض الأنبیاء «علیه

السلام» فما کان منها بعدالبعثة ، فمؤولة فی الاخبار الی مؤول صحیحة لیس علیها قتر ولا غبار ، یؤول ذکرها الی الاطناب والاکثار ، وما کان قبل البعثة ، فموجهة الی وجوه تظهر ظهورها الی بعض امور طبیعیة یشتهیها الطبع، لیس فیها من حیث انها مشتهیات الطبیعة ، طاعة لله کالتلذذ بالمطعومات والمشروبات ، والتروح بجملة المحسوسات ، فانهم علیهم السلام ، لعلو شأنهم ورفعة مکانهم ، یعدون لأنفسهم کل هذه الاشیاء معصیة .

واما نسبة الله تعالی، المعصیة الیهم، فیمکن ان یکون لما قلنا ، ولتنبیه الناس ایضاً علی انهم عباد مربوبون، لا ارباب معبودون ، کما توهمه قوم مفتونون .

واما تجویز السهو والنسیان علیهم ، علیهم السلام، فاقرب ما یمکن ان یقال فیه، ما قاله الشیخ الصدوق ، رحمه الله، وهو، ان السهو، قسمان :

احدهما - مایکون من الشیطان ، وهو محال علیهم، علیهم السلام .

والثانی - ان یسلط الله علیهم، بسبب مصلحة دعت الیه، والاخبار الواردة فی ذلک بحملها علیه، هذا محصل قوله . ویشهد له صریحاً ما رواه فی الکافی والتهذیب عن ابی عبدالله ، علیه السلام، فی سهو النبی، صلی الله علیه وآله، من تسلیمه فی رکعتین من صلاة الظهر، ان الله عز وجل ، هو الذی انساه رحمة للأمة ، الا تری لو ان رجلاً صنع هذا، لعیر وقیل ما یقبل صلاتک، فمن دخل علیه الیوم ذلک، قال قدسن رسول الله، صلی الله علیه وآله، وصارت أسوة .

واقول : السر فی ذلک ان الشیطان لوکان له سلطان علی عقول الأنبیاء وادیانهم، لم یکن اذن فرق بینهم وبین غیرهم، واذن لم یجز ان یکونوا محالاً لأمانات الله، وهم منقادون لعدوه ، وهذا هو السبب فی امتناع صدور المعصیة ایضاً عنهم، اذ لو لا دعوة الشیطان وطاعته، کان الناس جمیعاً معصومین .

واما ان کان ذلک شیئاً من عندالله تعالی، لمصلحة ، فلا محذور فیه . وحینئذ یعلم ان السهو لا یجوز ان یکون منهم فی الامور الکلیة والاشیاء المتعلقة بالاحکام والتبلیغ، لان ما لا مصلحة فیه من هذه الجملة یبیح او یستحقی، ولا یحتاج فیه الی السهو ، بل ان کان ولا بد ، فانما یکون فی الجزئیات الشاذة .

الفصل الثالث

فی طریق معرفة النبی وصدق دعواه ووجوب تصدیقه علی الله

اعلم : انالنبوة لمّا كانت رسالةالله الى خلقه وخلافته فى ارضه، وهى لا محالة منصب جليل وجاه نبيل ودعوى على شىء غائب عنالناس ، مستور عنالحواس ، ليس لهم عليها دليل ولا الى معرفتها سبيل، فبالضرورة يجب علىالله تعالى كما اختصالنبى صلىالله عليه وآله بهذهالمرتبةالجليلة التى هى نسبة شريفة اليه وخطبة منيفة لديه ، ان يختصّه ايضاً بشىء يصدق دعواه ويدلّ على انه من عندالله ، وان يكون ذلك شيئاً من خواصّ افعاله تعالى، وخصايصه التى لا يتأتى من غيره حتى يدل على تصديق نبيّه صلىالله عليهوآله، فان مالا اختصاص له بشىء ، لا دلالة لهعلى مستوره وخفيّه، كما ان ملكاً اذا ارسل الى قوم رسولاً ، او امر على بلدة اميراً يعطيه كتاباً مشتملاً على ختمه وطفراه، ليكون حجّة له على مّدعاه، وذلكالشىء يسمّىالمعجزة ، لكونها خصلة تعجزالناس عنالإتيان بمثلها، ويسمى ايضاً خارقالعادة، لأنّه شىء يخرقالعادةالجارية فى حدوثالحوادث .

وتوضيح هذا : انالأشياء التى يحدث فىهذا العالم على سبيلالشيوع وجرت عادة الله بها فىالوقوع ثلاثة اصناف .

احدها ـ ما هو بتأثيرالقوى الأرضيّة وحدها منغير مدخل فيه للقوى السماويّة، كاحراقالنار وتبريدالكافور .

والثانى ـ ما هو بتأثيرالقوى السماويّة وحدها، كتسخينالشمس وتبريدالشعرى.

والثالث ـ ماهو بضرب منالتركيب بينالقوّتين ، كشربالدواء فى ساعة بعينها ، فهذهالحوادث تسمّى حوادث عادية، لكونها حادثة علىمجرى عادةالله تعالى فىاحداثها، وانكانت اسبابها علىاكثرالناسخفيّة، ولكن فىقوتهم وشأنهم انيتناولوها ويستعملوها بالكسب والإرتياد ولو بمشقّة واجتهاد، ومن هذا القبيل السّحر والشعبدة وغيرهما منالعلومالغريبة والاعمالالعجيبة ، فان هذه جميعاً من اسباب ارضيّة او مع سماوية خفيّة يستعملها اهلها ويتعاملونها ويتناولونها، بخلافالمعجزة فانها ليس بشىء من هذه الأسباب، ولا تنال بالتعلّم والاكتساب، لأنالتعلم يتوقف علىالسبب، فاذا انتفىالسبب، انسدالمذهب، كشقّالقمر مثلاً ، فانه معلوم انه ليس مناشراقالأنوارالسماوية، ولا من تأثيرالطبايع الأرضية، وليس لأحدان يكسبذلك ويبلغه بالتعلّم والحيلة، وكذلك مجىء الشجرة، فانّهليس بالإرادة ولا بالطبع وهوبيّن، ولا بالأسبابالعاديّة للحركةالقسرية، فانّها اما جذب او دفع او تسليط قوّة جاذبة او دافعة . واما التحريك بمحض قول،

او امر ، او اشارة ، او نحو ذلك، فليس من مجرى العادة ، فامثال هذه‌الأشياء لا تكون اذن الا بقـوة الهيـة ونسبة ربانيـة يعجزالناس عن نيلها، ولا يستطيع احد ان يدركها الا من اعطاءالله تعالى اياها، ولكونها انما هى عطيـة من‌عندالله تعالى وموهبة من لدنه، وجب ان‌يكون مقارنة ومطابقة لدعوى نبـوة او امامة . وبالجملة اختصاص بالله تعالى ، وامتنع ان‌يكون مطابقة الدعوى كاذبة على‌الله . نعم قد تكون مقارنـة لها، ولكن مخالفة فيسمـى مخدة مكذبة، مثل ماروى عن مسيلمة‌المتنبى الكـذاب انـه سمع ان محمداً صلى‌الله‌عليه وآله دعالأعور ، فعوفيت عينه‌المعتلة ، فدعا هوالآخر ، فذهبت عينه‌الصحيحة ، وسمع انـه صلى‌الله عليه وآله القى بزاقه فى بئر نضب ماؤها فاعزرت ، فالقى هو بزاقه فى بئر قليلة‌الماء ، فجفـت . وامثال هذا، وربما تصدر خوارق عادات من غير دعوى نبـوة ورياسة ، فتسمى كرامة، كما يصدر من بعض اولياء الله مثل مائدة مريم عليهاالسلام . كما دلّ عليه قوله تعالى : «كلـما دخـل عليها زكريـا المحراب، وجد عندها رزقاً، قال: يا مريم، انـى لك هذا ، قالت هو[1] من عندالله» .

وكاحضار «آصف‌بن برخيا» عرش «بلقيس» كما دل عليه قوله تعالى : «انا آتيك به ان يـرتـد[2] طـرفك» وربما تصدر معجزات دالـة علـى بعثة نبىٍّ قبل زمـان بعثة ، فتسمـى ارهاصاً ، كانكسار «ايـوان كسرى» وانطفاء «نار فـارس» ونضوب «بحيرة ساوج» ليلة ولادة نبينا، صلى‌الله عليه وآله، وتظليل‌الغمامة، وتسليم‌الأحجار، عليه‌قبيل بعثته صلى‌الله عيه وآله . وبالجملة فقد تحقق، ان طريق معرفة‌النـبى منحصر فى ظهور معجزة .

واما معرفة‌المعجزة بحيث يتميـز من غيرها، فاما عن‌المكذبـة ، فبموافقة‌الدعوى واما من‌الكرامة ، فبمقارنتها، واما من‌الاعمال الغريبة التى لها اسباب خفيـة ، فاما لأهل هذه‌الأعمال فبمعرفتهم اسبا باعمالهم، وانـها لا يتأدى الى مثل ما يصدر من حجج‌الله تعالى، ولهذا كانت‌السـحرة اول من آمن بالأنبياء واذعن‌المعجزات. واما لغيرهم من‌اهل التميز والعلم ، فبأن كلّ واحد من‌الاعمال الغريبة يحتاج الى ان يتقـدمه تمهيد وتهيـئة ونو برقية ونشرة ، ولهذا «لايفـلح‌الساحر حيث[3] اتـى» بخلاف‌المعجزة، فانـها كلـما طلبت فهى حاضرة كما يشهد بـه عصا موسى وسحرالسحرة . واماالعامـة من‌الناس ،

۱ – س ۳، ی ۳٦ .   ۲ – س ۲۷، ی ۳۹.   ۳ – س ۲۰، ی ٦۸.

فانّما کحاصد زرع «او کهشیم[1] المحتظر» یمیلون حیثما میل بهم وهم فی ادیانهم لا دلیل لهم، بل انّما هم اذناب رؤسائهم، والرأس یتبعه الذنب، فاذا ذهب علمائهم طریقاً، یتّبعوهم فی کل مذهب.

الفصل الرابع

فی اثبات نبوّة نبیّنا ومولانا محمدبن عبدالله خاتم النبیّین «صلی الله علیه وآله الطاهرین»

اذ قد علم ان ثبوت النبوة منحصر فی ظهور المعجزة، فمعجزات نبیّنا صلی الله علیه وآله، اما لمدرکی شرف زمانه والمستشرفین بشهوده وعیانه، فاکثر من ان یفتقر الی تواتر الأخبار، واما لامثالنا المحرومین من ذالك الفضل والشرف المنیف، فالمعجزة منحصرة فی اثنتین.

احدیهما ــ المعجزة الظاهرة بالعین، وهو الکتاب الکریم والقرآن العظیم، وظهوره ای ثبوته هو بالتواتر، والتواتر هو اخبار جماعة لا یجوّز العقل بسبب الکثرة وخصوصیات احوالهم اتفاقهم علی الکذب عن شیء محسوس، اما انّهم انفسهم قد شاهدوه بعینه، او ان یخبروا عن جماعة امثالهم الی ان ینتهی اخبارهم الی مشاهدتهم ایّاه نفسه، ولا شك ان العلم الحاصل بالتواتر علم جزم یقین لا یقبل الشك ولا یتطرّق الیه الشبهة، اذا لم یکن فی اطرافه ولا اوساطه سبیل لتجویز الکذب، فقد بقی الصدق ضرورة کعلمنا بالملوك الماضیة والقرون السالفة والبلاد البعیدة وغیر ذلك من الأشیاء التی لیست بشهیدة، وبیّن، ان اخبار المؤالف والمخالف خلفاً عن سلف اکثر من ان یعد، واشهر من ان یجحد، کما هی فی الاقطار مشهورة والاسفار بها مسطورة، بان محمدبن عبدالله، صلی الله علیه وآله قد ادعی النبوة، وانّه قد قرن دعواه باظهار القرآن، وانه قد تحدّی به جمیع صناد ید العرب وفصحائهم، وان احداً منهم لم یأت باخصر کلام یعارض به اقصر سورة من سُوَره ولا آیة من آیاته، مع شدّة عداوتهم وتعصّبهم فی جاهلیّتهم ومع بلوغهم من البلاغة والفصاحة الی حیث لم یبلغ ادنی درجاتهم منذ دهرهم الی الیوم رجل من

---

[1] ــ س ٥٤، ی ٣١.

العرب ولا من‌العجم مع هـذه الممارسة‌الشديدة والمدارسة‌البعيدة فی‌العلـوم العربيّة والفنون الأديبة التی تداولت بينهم ولم‌يكن الفت يومئذ ، ولو كانوا اتوا بشیء يعارض القرآن، لتواتر به‌الأخبار والروايات ، ولم يضطـرّوا الی اقامة‌الحروب ، واعلاء‌الرايـات التی تأدت الی استيصال كافـّتهم وانقطاع مـدّتهم، كما هی اشهر من دولات ملوك‌العجم، واعرف من حروب افراسياب ورستم، لان‌الدواعی الی رواية امثال هذه‌المداعی وافرة، والعنايات الـی نقل امثال هذه‌الحكايات متكاثرة ، حتی انّـه قـد روی هفوات مسيلمة المتنبّی التی زعم انّـها معجزته، مثل‌الفيل ما الفيل، وما ادراك ما الفيل، له ذنب دبيل، وخرطوم طويل . ولم يرو من مـتـحـدّی‌الكتاب شیء فی هذا الباب، بل انـهم قد اقروا بالعجز عنه، واعترفوا بالضعف منه، حتی انه قد روی ، ان اربعة من اكابر اولئك العظام قسـّموا بينهم اربع آيات من‌القرآن ، فأخذ كلّ واحـد منهم واحدة منهن ، فتفـرّقوا ليتهم يتحدون بها، فلما تلاقوا بعد سنة ، تـلاقوا آيسين من ذلك مبلسين . وروی عن وليدبن‌المغيرة – وكان من اعاظم‌البلغاء وافاخم الاعداء – مـرّ يوماً برسول‌الله صلی‌الله عليه وآله، وهو يقرء سورة «حم‌السجدة» فذهب الی قومه، وقال لهم : لقد سمعت من محمد آنفاً كلاماً ماهو من‌كلام الانس والجنّ ، ان له لطلاوة، وان عليه لحلاوة ، وان اعلاه لمثمر ، وان اسفله لمندق، وانّـه ليعلو ولا يعلی، فقال قومه : قـد خبی‌الوليد اذا طری كلامه هذا الاطراء ، فـاذ قد تحـدّی بالقرآن ولـم يؤت بشیء يعارضه مع كمال قدرة المتحـدّين فـی البلاغة وقـوّتهم فـی‌الفصاحة ، بـل عجزوا عنه كما اعترفـوا ، حتی آثـروا المقاتلة بالسـّوف علـی المقابلة بالحروف علـم يقيناً انّـه ليس من كـلام الانس والجنّ ، كما انصفوهم من‌انفسهم، واذ قد اقترن بدعوی‌النبوة، علمنا انّـه معجزة دالـّة عليها مصدقة لها .

الثانية ــ المعجزة بالمعنی، وهی اشياء كثيرة تشترك جميعاً فی‌انها خوارق للعادة ومقترنة بدعوی‌النبـّوة ، كشقّ القمر، وتسبيح‌الحصا، وحنين‌الجذع ، ومجیء‌الشجرة، ونبوغ‌الماء من بين اصابعه، واشباع‌الخلق الـكثير من‌الطعام‌القليل، ومكـالمات‌الحيوان العجم، والاسراء الی‌المسجد‌الاقصی، والعروج الی فوق‌السماء ، الی غيرذلك من‌الاشياء التی لا شكّ فی كون كل واحد منها علی تقدير‌الصحـّة خـارقاً للعادة ، وهی بين‌الناس مشهورة ، وفی‌الكتب مسطورة ، التی بعضها مستفيض ، وبعضها قريب من‌الإستفاضة حدالتواتر ، لكن لم يبلغ شیء منها التواتر نفسه، والاسراء والعروج الی‌السماء وان‌كان

اصلهما مجزوماً به، والقرآن ناصّاً علیه، لکن خصوص کیفیّاتهما مرویّة باخبار آحاد، فهذه‌الأشیاء وان لم‌یکن کل واحد منها متواتراً ، لکن القدرالمشترك بینها جمیعاً، وهو ان‌المعجزة اقترنت بدعوةالنبوّة متواتر فی‌العالم بحیث لا یشك فیها من کفر ومن‌اسلم. فاذا ثبت انّ محمدبن‌عبدالله، صلی‌الله‌علیه وآله، قد ادعی‌النبوّة، وقرن‌دعوته بالمعجزة فقد ثبت نبوّته وصحت دعوته، والحمد لله کما هو اهله .

واذ قد ثبت نبوته صلی‌الله علیه وآله بالبرهان وقد تقدّم وجوب عصمةالأنبیاء مطلقاً علیهم‌السلام ، فعموم نبوّته ونسخه لجمیع‌الملل السابقة وختمه للنبوة وفضله علی جمیع‌الأنبیاء والملائکة وسایر ما ثبت منه وجاء به ، یثبت بقوله وبالکتاب‌المنزل علیه، من‌غیر حاجة الی دلیل آخر، بل هو نفسه حجّةالله الباهرة علی‌کل شیء ، صلی‌الله علیه وآله، مایختلف‌الضوء والفیء .

[بیان شبهةالیهود ، خ ذ ل]

واما شبهةالیهود بأن ملّة موسی علی نبیّنا وآله وعلیه‌السلام ، ان‌کانت مستلزمة للمفسدة ، کان‌اعمالها من‌الله عزّ وجلّ قبیحاً ، وقد کان اعملها من قبل بالاتفاق ، وان کان مستلزمة للمصلحة ، کان رفعها قبیحاً ، واذا کان رفع تلك‌الملّة قبیحاً ، لزم منه بطلان ملّة محمد صلی‌الله علیه وآله، لإستلزام ثبوتها رفع ذلك .

فالجواب عنها : ان‌المصالح والمفاسد یختلف بحسب اختلاف الأزمان والأحوال والاوضاع والعادات وغیرها، فیجوز ان‌یکون ملّة موسی علیه‌السلام مستلزمة للمصلحة مدّة ما ، ثمّ تغیّرت فصارت مستلزمة للمفسدة، او کانت هی ثابتة علی حالها ، لکن یکون ملة محمد صلی‌الله علیه وآله، اصلح منها بعد تلك‌المدة ، علی أن تلك‌الشبهة جاریة فی ملل جمیع‌الأنبیاء علیهم‌السلام، وفی سایرالنسوخ التی وقعت فی‌الأحکام ، کما جاء فی‌التوراة : انّ کلّ ما یدبّ علی‌الارض ، کانت حلالاً علی آدم علیه‌السلام، ثمّ حرم بعضها علی نوح ، وکان‌الختان موسّعاً فی ملّة نوح ، ثم صار بعده واجباً علی‌الفور ، والجمع بین‌الاختین کان حلالاً فی ملة آدم علیه‌السلام ونوح علیه‌السلام ، ثم صار فی ملّة موسی علیه‌السلام، حراماً ، کما فی ملّة محمد صلی‌الله علیه وآله، الی غیر ذلك .

واما شبهة تأبیدهم : بان موسی علیه‌السلام قال لقومه: تمسّکوا بالسبت ابداً، فما دام السبت باقیاً ، کان ملّة موسی باقیة . فجوابها اولاً : ان هذا الخبر لم یثبت من الیهود، بل هو مختلق بینهم، اذ لوکان ثابتاً عندهم ، لأحتجّوا به علی رسول‌الله صلی‌الله

علیه وآله ، ولو احتجّوابه ، لروی ذلك. وثانیاً : انه لو سلّم ثبوته من‌الیهود ، لم یثبت من‌موسی علیه‌السلام، لاستیصال بخت‌النّصر اياهم، وانتقاصهم من عددالتواتر. وثالثاً: انّه علی تقدیر ثبوته منه ایضاً ، فمعلوم ، ان اشباه هذه‌الأقوال تکون مقیّدة بقیود یقتضیها الأحوال، کقولك لصدیقك : لا تترك زیارتی ابداً، فان‌المراد به : ما دمنا حیّین فی بلد ، او مجتمعین ، اوغیر معذورین ، اوامثال هذه ، وکقولك : صل فی‌المسجد ابداً ، وکذلك هذا الخبر، فان‌المراد به مادامت ملّتکم باقیة ، فلیس یدلّ هذا علی دوام‌التأبید مطلقاً .

المطلب الخامس

فی‌الإمامة

وهی ایضاً مثل‌النبّوة خلافة الله فی بلاده، وسفارته الی عباده، وذلك ان‌المراد بالامامة ریاسة عامة علی کافّةالمکلّفین علی سبیل‌النیابة ، والخلافة عن‌النبی فی جمیع ما یتعلق به شریعته من امور دینهم ودنیاهم ، والمقصود منه یتبیّن ان‌شاءالله تعالی فی سبعة فصول .

الفصل‌الأول

فی وجوب نصب‌الامام علی‌الله تعالی

اختلف الامّة فی ذلك، فالخوارج «لعنهم‌الله» علی انّه لیس بواجب ، بل کلّ من یدّعی الإمامة یوجبون محاربته والخروج علیه، ولهذا یسمّوا بالخوارج .

وجمهورالعامّة علی انّه واجب علی‌الأمة سمعاً ، لا علی‌الله تعالی، ولا عقلاً .

وجمهورالإمامیّة علی وجوبه علی‌الله تعالی عقلاً ، وان کان‌الشرع ایضاً قد نطق به اکثر من یحصی .

والدلیل علیه، هو ما مرّ فی‌وجوب بعثةالنبی صلی‌الله علیه وآله، بعینه، بل هو هیهنا آکد ، لاحتیاج‌الناس مادامت‌التکالیف العقلیّة ، وضرورة استکمالهم الی مدارج الکمال وضرورتهم فی‌التمدّن، وفی جمیع ما مضی هناك من‌محاویجهم باقیة الی رئیس لهم، وحجّة من‌الله‌علیهم وخلیفة له فیهم، واذازادت‌التکالیف‌الشرعیّة ایضاًببعثةالنبی، وسیّما الامور التی تستدعی غالباً ، او علی ضرورة اجتماعاً من‌الناس وکثرة من اهل

البأس، مثل الجهاد لدفع الأعداء وحفظ الإسلام والمسلمين، ومثل الحج. والجمعات، وغير ذلك، زادت الحاجة ضرورة الى رئيس وسلطان عليهم، خبير بجميع حقايق امورهم ودقايقها، وكيفيّة رتقها وفتقها ونظمها واحكامها، فان كان ذلك نبيّاً فذاك، والا، فبالضرورة يجب ان يكون رجلاً يصلح ان يكون خليفة له، نايباً منّا به، حتى يستطيع ان يفعل افعاله، ويسير سيرته، ويقيم دينه، ويجرى سنّته. فلا محالة يجب ان يكون منصوباً من عندالله تعالى، منصوصاً عليه من لدنه، مؤيّداً لحجج قاهرة، وادلّة ظاهرة، مثل النبى، صلى الله عليه وآله، حتى لا يسع الناس انكاره ومخالفته، كما تقدّم فى حال النبى صلى الله عليه وآله بعينه، بل هو هيهنا ابلغ واتمّ، ولا يتأتّى نصب مثل هذا الأمير واختياره من الناس، ضرورة لأنّهم ليس من شأنهم ان يعرفوا هذا الشأن، ولا يقدروه حق قدره، بل لا يعلم هذا الأمر بكنهه الا الله تعالى، فكيف لهم باختياره، ولأنّ النصب اذا كان بيدهم، كان العزل ايضاً بيدهم فلا يكون للامام عليهم حجّة، بل لهم عليه الحجّة والمنّة، فاذا لم يرضوا به، فلهم اذن ان يعزلوه. ولأن اهواء الناس مختلفة وآرائهم متفرقة، وانّما يشتهى كلّ امرى ما يزعمه لنفسه، او لمن يهواه قلبه، ولا يكاد يتّفق اجتماعهم على شىء واحد، وهو معلوم من الاتفاقات الواقعة فى الأشياء واشتمالها على انواع من الافتراق. نعم، يكون ذلك بتغلّب وتسلط لرجل على من لا يستطيع دفعه، وانما هذا امر السلاطين الجابرة والملوك الجبابرة، وليس بآمرة عدل وسلطان حق.

واما ما قال المخالفون من انه: انما يجب نصب الإمام ان لم يكن فيه مفسدة، واما مع احتمالها فلا.

فالجواب عنه: ان الإمامة مثل النبوة بعينها، والمعتبر فى مفهوميهما جميعاً اصلاح الدنيا والآخرة، فاحتمال الافساد، اجتماع للمتقابلين.

واما ما قالوا: انّه يجب اذا كان فيه منفعة، وهى انّما يكون اذا كان الامام حاضراً، او متصرّفاً فى الامور، وليس شىء منهما واجباً عندكم.

فالجواب عنه ايضاً: ان الامام مثل النبى، صلى الله عليه وآله، فكما يجوز غيبة النبى وكفّه عن الامور عند حضوره، كما انّكم ايضاً لا تستطيعون انكاره لكونهما سنّتين جاريتين فى الماضين من النبيّين، كما فعل ابراهيم وعيسى ويونس وغيرهم من الأنبياء، عليهم السلام، ونبيّنا ايضاً صلى الله عليه وآله، حين هاجر من مكّة، ولم يضر ذلك بنبوّتهم، ولم يدفع وجوب بعثتهم، فكذلك فى شأن الامام عليه السلام حذواً بحذو. والسرّ فيه،

ان مانع الحضور والتصرّف انّما هو من جانب الأمّة والرعيّة ، لطغيانهم وعصيانهم، لا من الله تعالى ومن النبى والامام، بل هم يفعلون ما يجب عليهم من الارسال والتبليغ ، لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل، فان انجح فهو المطلوب، وان لم يطيعوا ولم يقبلوا، فالتقصير انّما هو من قبلهم دون الله وحججه ، بل هم قد اعذروا فى الأمر ، واتمّوا الحجّة على الخلق .

وايضاً مَثَل النبى والامام، مثل الشمس والقمر، وكما ان ضياء العالم ونشأ الحيوان والنبات، ونشر النعم والبركات فى العالم بوسيلة الشمس والقمر وان كان غيماً ايضاً ، فكذلك بثّ رحمات الله ونشر بركاته وفيض نعمه وبسط كرمه فى الدنيا والآخرة ، انّما هو بوسيلة وجود النبى والامام، فنفس وجودهما خير كلّه ونعمة ورحمة، وان كان غيم مخالفة الناس وغمام عصيانهم ، قد سترهما وحجب دونهما . نعم لو اطاعوا ، وانقادوا ، لكان الخير اكثر واشمل، وانّما حرموا من ذلك من تلقاء انفسهم ، ان الله لا يظلم شيئاً ، ولكنّ الناس انفسهم يظلمون .

واحتجّ العامة على سمعيّة الوجوب على الأمّة، بانه تواتر اجماع المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله على امتناع خلوّ الوقت عن خليفة وامام، حتى ان ابابكر ذهب الى سقيفة بنى ساعدة ، وجمع الناس حوله، وتركوا اهمّ الأشياء ، وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وآله، وتجهيزه والصلاة عليه والتعزّى به، فصعد المنبر وخطبهم ، وقال فى خطبته :

الا انّ محمداً صلى الله عليه وآله قدمات، ولابدّ لهذا الأمر ممّن يقوم به، فبادر الكل الى قبوله، ولم يقل احد : لا حاجة اليه. وكذلك لم يزل الناس بعدهم متّفقين فى كلّ عصر على نصب امام بعد امام .

والجواب عنه : بعد طىّ اطالة المقالة التى لا يليق بها هذه الرسالة فى اصل حجيّة الإجماع مطلقا ، هو : ان الاجماع المعتبر عندكم انّما هو اتفاق جميع اهل العقل والعلم عن عقد قلوبهم ، بحيث لا يتطرّق الى احد منهم ، ان يكون وفاقه خلافاً لما اضمره تقيّة ، او حفظاً لمصلحة، وعلى هذا فكيف يكون حجيّة الاجماع ولم يدخل فيه على بن ابى طالب ، الذى هو امير المؤمنين ، وباب مدينة العلم باتفاق المسلمين ، وابناه اللّذان هما سبطا رسول الله صلى الله عليه وآله، وسيدا شباب اهل الجنّة، وعباس عمّ رسول الله صلى الله عليه وآله، وساير اولادهم الذين هم ينابيع العلم، وسلمان الذى روى فيه انّه

يعلم علم الأولين والآخرين ، وابوذر والمقداد ، وعمّار الذى اتّفقوا فى شأنه عن النبى صلى الله عليه وآله انّه مع الحق يدور معه حيثما دار، وحذيفة، وغيرهم من اجلاء الصحابة واعاظمهم ، الذين لم يختلف فى جلالة شأنهم ورفعة مكانهم .

فان قيل : هؤلاء وان لم يكونوا داخلين فى الاجماع، ولكنّهم لما اعتمدوا على اجماع اولئك، وكلوه اليهم ورضوا لهم .

قلنا : اولئك ، وانتم من اين علمتم رضاهم واعتمادهم وهم لم يستأذنوهم ولم يستأمروهم، ولا هؤلاء امروهم ولا اذنوا لهم، بل لما فرغوا من تجهيز رسول الله، صلى الله عليه وآله، والتعزى به، حضروا مسجده، وعارضوا اصحاب ذلك الاجماع ، وحاجّوهم وجادلوهم بانواع من المجادلة التى هى احسن، وتكاثر بين الأقوام والأقوال وتطاول بينهم الجدال ، كما ان قصّتها فى مابين طوائف الانام مشهورة وكتب الاخبار والسّير بها مسطورة .

فان قيل : لكن بعد ذلك بستّة اشهر او اقل او اكثر ، هؤلاء ايضاً وافقوا ــ اولئك واعطوا ابابكر البيعة ، فحصل حينئذٍ الاتفاق منهم جميعاً .

قلنا : نقلة هذه البيعة انّما نقلوها على وجوه ايّها صحّ كان عليكم لا لكم :

منها ــ انّ اميرالمؤمنين ، عليه السلام وابنيه سبطى رسول الله صلى الله عليه وآله ، وفاطمة عليها السلام وعبّاساً عم رسول الله صلى الله عليه وآله، وجماعة من قريش، كانوا جميعاً فى بيت فاطمة عليها السلام، اذ بعث ابوبكر عمر اليه يدعوه الى بيعته فابى عليه السلام عليه ، فأمر عمر بحطب جمع على باب البيت ، فنادى هو يا «على» اخرج، والا اضرمت عليك البيت ، فجاءت فاطمة «عليها السلام» خلف الباب وقالت هى : تحرق بيتاً فيه على، وانا وسبطا رسول الله، صلى الله عليه وآله ؟ فقال : ان لم يخرج ، لأحرقنّه عليكم ، ثمّ عمد الباب ، فضربه برجله ، فكسره على فاطمة ، والقاها على وجهها وهى[1]

---

۱ ــ وقد ماتت ورجعت الى ربها بمرض سمّوه الأطباء ، حمّى النّفاس . ولا يبعد عروض الحمّى من اثر ضربة وقعت عليها من هذا الرجل الذى اخذ البيعة لأبى بكر بانواع الحيل وقد احيى الغبى الجاهل القوميّة العربيّة وجعل نفسه مقدمة ظهور العثمان وورثه المعاوية وابنه . وانّه ــ خذ له الله ــ سنّ سنّة سيّئة ومن اثرها تبديل الحكومة العادلة الاسلامية بالحكومة الجبابرة التى ابيضّت وجوه القياصرة والاكاسرة . وقد دعى باول ظالم ظلم حق محمد وآل محمد .

حاملة علی ابن سمّاه رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله، محسناً فقتله، فدخل‌البیت، فاخذ اولاً سیف امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام، ثم قبض یدیه یجرّ الی ان ادخله المسجد، فقال له بایع ابی‌بکر، فقال علیه‌السلام وهو قد جمع یدیه تحت ابطیه : ان لم ابایع ؟ قال ضربت بهذا السیف عنقك، فحینئذ بایع علیه‌السلام .

ومنها ـ انّه علیه‌السلام لم یبایع، ولکنّهم اخذوا بیده یسلّونها من تحت ابطه، فلما خرجت یده، صاحوا بانه بایع .

ومنها ـ انّه علیه‌السلام قبض علی انامله ، فراموا باجمعهم فتحها ، فلم یقدروا فمسحها ابوبکر وهی مضمومة .

ومنها ـ غیر هذه ، وبالجملة فمثل هذه‌البیعة لو صحّ وقوعها ایضاً ، کیف یدلّ علی شیء ، ویدل علی ای شیء الا علی ظلم هؤلاء علی آل محمد صلی‌الله علیه وآله ، وغصبهم حقوقهم . فلینظرالناظر الی هؤلاء الحمقی، کیف یفضحون انفسهم بما لا مزید علیها ، ثم بعد هذا کلّه ، فان هذا الاجماع، لو سلّم وقوعه ایضاً ، فقد نقضه عمرهم نفسه ووافقه قوم من اعوانه، کما هو متواتر بینهم وبیننا حیث قال: بیعة ابی‌بکر کانت فلتة . ای من غیر رویّة وصلاح، وفی‌الله المسلمین شرّها، فمن عاد الی مثلها فاقتلوه. ولو سلّم هذا ایضاً ، فانّما لکم ان تحتجّوا به. واما اولئك‌القوم وابوبکر نفسه فما بالهم ترکوا رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله ، ولم یحضروا صلاته وتجهیزه ، مع اعترافهم بانه اهم الاشیاء ، وبای‌شیء تمسّکوا حتی‌فعلوا ذلك واجمعوا علی‌خلافة ابی‌بکرباجماع ایضاً ، وهذا اول اجماع یدّعونه .

او بدلیل عقلی او بنصّ من‌الله ورسوله ، وهم لا یقولون بشیء منهما ، فما الذی حماهم علی ما فعلوا ، یا بئس ما فعلوا من اقبح‌الأشیاء ، جزاهم‌الله علیه او فرالجزاء .

الفصل‌الثانی

فی وجوب عصمة الائمة وتفضیلهم فی جمیع جهات‌الفضل علی‌الرعیّة، والتنصیص علیه من‌الله ورسوله علیهم افضل‌الصلوات والتحیّة .

اختلفوا فی کل من‌الثلاثة ، والامامیّة علی‌الوجوب فی‌الکل ، خلافاً لمخالفیهم . اما العصمة والافضلیّة ، فلان الامامة قرین‌النبوّة ونظیرها ، وهما کما تقدّم منزلتان

متواخیتان ومرتبتان متعادلتان، وهماجمیعاً خلافةالله فی‌ارضه، وعمالته فی خلقه، فلو لم‌یکن الامام معصوماً وافضل من کل من هو امام له ، لم‌یجز ان‌یکون حجّة لله علیهم ، ولم یجب علیهم طاعته، بل کان من هو افضل منه واعظم اولی منه بهذا الامر وکان من هو مساوٍ له مثله، ولان تقدیم‌المفضول وغیرالمعصوم علی‌الفاضل والمعصوم ، وکذا تقدیم احدالمتساویین علی صاحبه قبیح فی ذاته ، فمحال من الله تعالی عقلاً ، وایضاً هو ترجیح من‌غیر مرجّح ، فممتنع فی نفسه مطلقاً .

وایضاً : فان‌الغرض من‌النبی والامام، انما هو اصلاح معادالناس بالذات ومعاشهم، وکل واحد من‌المتساویین مستغن عن صاحبه ، والمفضول احوج الی‌الفاضل منه الیه .

واما وجوب‌النصّ علیهم ، فلانه ان‌کان یمکن معرفةالامام والاطلاع علیه من طریقی الافضلیّة والعصمة بعد ما ثبت وجوبهما لکنهما امران فی غایةالخفاء ، یتعسّرالاطلاع علیهما ، فیمکن ان یغفل عنهما اکثرالناس ، بل لا یهتدی لهما الا قلیل .

وایضاً فان‌الأفضلیة والعصمة اعم امکاناً وتحقّقاً من‌الامامة، فان ما اقتضاه‌البرهان، وانّما هو انّ الامام یجب ان یکون معصوماً وافضل من رعیّته ، واما ان یکون معصوم غیر امام ، او یکون غیر امام افضل من غیر امامة ، فلیس ذلک من‌المستحیل، ولم یقم علیه دلیل، فاذن لا یدلان علی امامة انسان بعینه الا بعد ثبوت انحصارهما فیه ، وهذا ایضاً شیء فی غایةالاختفاء لا یتأتی‌الظفر به لا کثرالعقلاء . والامام حجّة علی کافّةالمکلّفین ، ولا محالة اهمال مثل هذا المطلب‌العام التی علی مثل هذا الطریق الخاصّ الخفیّ قبیح من‌العلیم العلی. فلو لم‌یکن نصّ من‌الله علی‌الامام ، لکان الذهول عنه اکثر من‌العالم به، بل لا یتأتی معرفته لواحد من‌الناس ، کما لو فرض ان یبعث نبیٌ ولم یدع‌الناس ولم تدّعی‌النبّوة ، لم یعرفوا انّه نبیٌ ، ولم یعلموا علو قدره وسموّه، فادی ذلک الی انتقاض غرض ارسال‌الرسل ونصب‌الأئمة ، ومن‌القبیح الفاضح والمحال البیّن ان یریدالحکیم القدیر صلاحاً لعباده ، ثم یناقض ارادته ویهمل عباده بتقصیر من نفسه. نعم یمکن ذلک بل وکثیراً قدکان من‌جانب‌العباد اذا لم‌یطیعوه ولم ینقادوا لحکمه، واجتهدوا فی اخفاء امره ، وبذلوا جهدهم فی ابطاله ونقض عهده ، فاذن وجب علی‌الله تعالی ، النصّ علی‌الامام . فمن‌المحال ان یکتمه‌الرسول ولا یبلغه، کیف ولیس شأنه الا تبلیغ رسالات ربّه، فبعد هذه‌المراتب ان لم یبلغ بعض‌الناس فلا محالة یکون ذلک من

تقصیره أو تقصیر غیره من‌الرعیّة ، وما علی‌الرسول الا البلاغ‌المبین[۱] .

الفصل‌الثالث

فی تعیین‌الخلیفة والإمام بعد نبینا علیه‌وآله‌الصلاة والسلام

فجمهورالعامّة علی ان‌الامام بعد رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله «ابوبکر» وقلیل من الناس علی انّه «العبّاس» وجمهورالشیعة علی انّه «امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب – صلوات‌الله علیه» .

اما خلافة ابی‌بکر، فاقوی مااحتجّوا به علیها باعترافهم، انّما هوالاجماع الذی قد اتّضح حاله وافتضح مآله ، وهم معترفون بانه اقوی حججهم واقوم ادلتهم . والعجب من هؤلاءالعقلاء بزعمهم فضلاً عن خلیفتهم ، انّهم یعترفون بانه منصوب من قبلهم، ومع هذا یسمّونه خلیفة رسولهم، الم یعلموا ان خلیفةالرجل لا یکون الا من استخلفه هو، حتی ان اباقحافة ابا خلیفتهم، طعن علی ابنه بذلك، حیث کتب الیه من‌خلیفة رسول‌الله الی ابی قحافة ، اما بعد : فان‌الناس قد تراضوا بی، وانا الیوم خلیفةالله ، فلو قدمت علینا کان احسن. فلمّا قرء ابوقحافةالکتاب ، قال الرسول : ما منعهم من علی ؟ قال : هو حدث‌السن ، وقد اکثرالقتل فی قریش‌وغیرها ، وابوبکر أسنّ منه، قال ابوقحافة : ان کان الأمر فی ذلك بالسّن فانا احق من ابی‌بکر، لقد ظلموا علیّاً حقّه ، وقد بایع له النبی صلی‌الله‌علیه وآله وسلم وامرنا ببیعته، ثم کتب الیه، قد اتانی کتاب فوجدته‌کتاب احمق ینقض بعضه بعضاً ، مرّة تقول : خلیفةالله ، ومرّة : خلیفة رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، ومرّة ، تراضی‌الناس بی، ثم وعظه ونهاه عما فعل .

واما خلافةالعباس، فلم یصل الینا حجّة منهم، الا ادعاؤه ذلك، وقدنقضه هونفسه بالرجوع منه، وانقراض اهله دلیل علی انفساخ اصله، لوجوب بقاءالملة الحقّة الی یوم القیامة ، لامتناع خلوالمکلّفین عن‌الحجّة وختم‌النبوّة .

واماخلافة امیرالمؤمنین وامام‌المتقین علیه‌افضل صلوات‌المصلّین، الی یوم‌الدین، فذلك هوالحق‌المبین ، ومحض حقیقةالدین ، ویهتدی الیه‌من‌الطرق الثلاثة اجمعین ، ومن طریق رابع هو اظهارالمعجزة کما للنبیّین .

اما طریق‌العصمة، فلأنّه من‌الواضح الذی لاخفاء لا حد فیه، ان‌واحداً من‌المسلمین

---

۱ – س ۲۹، ی ۱۷ .

بعد رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله‌الطاهرین غیر امیرالمؤمنین وابنیه سبطی رسول‌الله ، صلوات‌الله علیهم اجمعین ، لیس فی عرض ان یتوهّم فی شأنه امکان العصمة ، لأنّ جلّهم کانوا برهة من دهرهم کفرة ، وکلّهم صاروا فی بقیّة عمرهم فجرة ، باعتراف انفسهم ، انّهم سمعوا رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله ، انّه اوصی الی علی علیه‌السلام، وامّرة علی‌الناس وخلفه من بعده ، ومع هذا فقد عصوه، وخالفوا امره، الا شرذمة قلیلة من شیعة علی «علیه‌السلام» الذین لیس لهم داعیة عصمة ولا امامة ، وهذا الذی قلنا ، شیء لم یختلف فیه مؤالف ولا مخالف، فاذا انتفت‌العصمة من کل من‌سوی علی وابنیه فلو لم یکن علی او هو وهما اجمعون معصومین ، لانتفت الامامة من‌الأمّة لامتناعها بدون العصمة ، وهما ، لم یدّعیا، ولا احد لهما الامامة فی‌زمن ابیها علیهم‌السلام، فالعصمة المستحقّة للامامة ، قد انحصرت فی علی‌بن ابی‌طالب ، صلوات‌الله علیه ، فهوالمختص بالامامة والممتاز بالخلافة بعد رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله وسلّم، وهوالمطلوب .

اما طریق‌الأفضلیّة ، فلانّه علیه‌السلام، کان افضل‌الناس بعد رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله، حتی ان اول خلفائهم، لم یملك نفسه حتی‌اعترف به، وقال‌علی رؤس‌الاشهاد: «اقیلونی، فلست بخیرکم وعلیّ فیکم» وثانیهم ، لم یتحاش ان قال مراراً فی مجامع العباد : «لو لا علیّ لهلك عمر» .

واماالبرهان علی ذلك، فهو، ان‌المراد بالفضل هو استحقاق‌المدح والثواب بالاتفاق وبالافضل ان یکون احق بذلك والیق ، وهذا لا یکون ضرورة الا بسبب امور وصفات وتوجب ذلك تسمّی جهات‌الفضیلة ، وهی اما اشیاء خارجة اوداخلة ، والخارجة امّا سبب او نسب ، والداخلة اما فضائل جسمانیّة اوکمالات نفسانیّة ، وهو علیه‌السلام قد جمع جمیع جهات‌الفضائل واستوی علی عرش‌الفواضل ، حتی لم یبق لذی فضل فضل الا وهو رشحة من‌بحار فضله ولا لذی‌شرف شرف الا وهولمعة کوکب عند شوارق شرقه، اما السبب فاخوّته لرسول‌الله ، صلی‌الله علیه وآله ، حیث آخا بین سلمان وابی‌ذر وبین ابی‌بکر وعمر وبین کل مسلمین ، فقال علی علیه‌السلام یا رسول‌الله ترکتنی وحیداً، فقال صلی‌الله‌علیه وآله وسلم: انما ترکتك لنفسی انت‌اخی ووزیری وانت بضعة منّی وانت‌منّی‌بمنزلةهارون من‌موسی، والافضل من‌هذا تسمیةالله تعالی ورسوله، صلی الله علیه وآله، ایّاه نفس‌الرسول، کما ینادی به‌آیةالمباهلة واتفق‌العامّة والخاصّة علی ان‌المراد بانفسنا فیها لیس الا انفسهما ، صلی‌الله علیه وآله، ثم بعد هذین زوجته سیدة

نساءالآفاق التی هی بضعةرسول‌الله علیه وآله بالاتفاق وقرن سرورها بسروره وایذائها بایذائه، وکان تزویجهما علیهما السلام باتفاق‌الفریقین فی عرش الله عز وجل ، ومعلوم ان مثل هذه‌الزوجیّة لیس کزوجیات سائرالنبات .

وایضاً کان علیه‌السلام احبّ الناس عندالله تعالی، بخبرالطائر المشوی، حیث روی العامّة من عدّة طرقهم ان اهدی الی‌النبی ، صلی‌الله علیه وآله، طائر مشوی ، فقال : «اللهم ائتنی باحب‌خلقك الیك یأکل‌معی» فجاء علی‌علیه‌السلام، وعند رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، بخبر عایشة ، اذ سئلت : من احب‌الناس عند رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله ، قالت فاطمة : قیل فمن‌الرجل ؟ قالت : علیّ .

وروایة رجال مذاهبهم الاربعة عن شیوخهم الصادقین عندهم عن عبدالله‌بن عمر ، قال سمعت‌رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، وسئل بای لغة خاطبك ربك لیلةالمعراج؟ قال بلغة علی‌بن ابی‌طالب ، علیه‌السلام، فالهمنی ان قلت یا رب انت خاطبتنی ام علی ؟ قال یا احمد انا شیء لا کالأشیاء ، لا اقاس بالناس ولا اوصف بالشبهات خلقتك من نوری وخلقت علیّاً من نورك، فاطلعت علی سرایر قلبك فلم اجد فی قلبك احب الیك من علی ابن ابی‌طالب، فخاطبتك بلسانه کیما یطمئن قلبك .

ثم‌التعلیم والتعلّم والتربیة والتلمذ ، ومعلوم‌ان تربیته ، صلی‌الله علیه وآله وسلم، له ، علیه‌السلام لیس یقاس علیها تربیة وشفقة، حتی انّه ، صلی‌الله علیه وآله، کان قد اذن له، علیه‌السلام، ان یدخل علیه،متی شاء واینما کان وان‌کان علیه‌السلام، قد یبطیء الدخول علیه ، ابتدر هو ، صلی‌الله علیه وآله ، فدخل علیه واخبره بوحی الله تعالی ، واسراره واستودعه لاماناته واخباره .

واما النسب، فهو ابن عمّ رسول‌الله ، صلی‌الله علیه وآله ، من ابی‌طالب ، ومن‌البین الواضح ، انّ اباطالب ، کان اکثر حمایة لرسول‌الله ، صلی‌الله علیه وآله ، واشدّ شفقة علیه واشمل تلطّفاً به واجمل تعطفاً الیه‌من‌جمیع عمومته وذوی قرابته ، ویکفیه فضلاً ورفعة، انّه مادام حیّاً لم‌یکن لاحد جرءة علی رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله ، لم یحتج صلی‌الله علیه وآله الی‌الهجرة من بلده واقاربه الی معاونة اباعده واجانبه ومعلوم انّ الامورالخارجة انما تصیرسبباً لاستحقاق‌المدح والثواب‌اذا کان‌صاحبها یراعی‌حقها ولا یفعل ما یجعلها شناراً له وعاراً علیه، واما اذا ضیّعها ونقضها کان شینها علیه اکثر من زینها .

واماالکمالات النفسانیّة ، فمن‌المشهور المتفق علیه بین‌الخاصة والعامة انّه علیه السلام کان اعلم الامّة وافقه الأئمّة، وکفی به شاهداً قول‌النبی ، صلی‌الله علیه وآله ، المشهور بین‌الجمهور ، انـا مدینةالعلم وعلی بابها ، وقوله ، صلی‌الله علیه وآلـه ، علی اقضاکم ، وقال هـو نفسه، علیه‌السلام، والله لو کسرت لی‌الوسادة لحکمت بین اهـل التوراة بتوراتهم وبین اهل‌الانجیل بانجیلهم وبین اهل‌الزبور بزبورهم وبین اهل‌الفرقان بفرقانهم ، والله ما نزلت من آیة فی برّ او بحر اوسهل اوجبل اوسماء اوارض او لیل اونهار ، الا واناعلم فیمن نزلت وفی ای شیء نزلت . وشهد ایضاً به‌شاهدان من‌غیرها، وهما الخلیفتان الاولان، کما نقلناعنهما، وقال‌الامام الرازی وهو من‌افخر علمائهم واشهر فقهائهم ، وغیره ایضاً من علمائهم: ان جمیع علماءالفنون ینتسبون الیه ویعتمدون فی فنونهم علیه ، حتی ان اباالاسود مدون علم‌النحو ، دوّنه بامره ، وابن‌عباس الذی هـو رئیس‌المفسرین، من‌تلامذته، وروی هو انّه علیه‌السلام، حدّثنی فی‌باء بسم‌الله‌الرحمن الرحیم ، من اول اللیل الی‌الفجر، ولم یتم،وروی غیره ان حبراً من‌احبارالیهود مرّ به، علیه‌السلام، وهو یکلم اصحابه فتعجب من حسن فصاحته ورشاقة بلاغته، فقال : لـو انّک تعلّمت‌الفـاسفة لکان یکون لـک شأن من‌الشأن ، فقال علیه‌السلام، لـه ما تعنی بالفلسفة ، الیس‌من اعتدل مزاجه ،صفی مزاجه ومن صفی مزاجه قوی اثرالنفس فیه ومن قوی اثرالنفس فیه، سما الی ما یرقیه، ومن سما الی مایرقیه، فقد تخلق بالاخلاق النفسانیّة، ومن تخلق بالاخلاق النفسانیة فقد صار موجوداً بما هو انسان دون ان‌یکون موجوداً بما هو حیوان، فقد دخل فی‌الباب‌الملکی الصوری ولیس لـه غیر هذه‌الغایة ، فزادالیهودی حیرة علی حیرته، فقال: الله‌اکبر یابن ابی‌طالب لقد نطقت بالفلسفة بهذه الکلمات .

واقول : ان هـذه الکلمات لقد اشتملت من اسرارالحکمة ودقایق‌الفلسفة علی مـا یحتاج شرحه لامحالة الی استیناف‌کتاب منفردیحتوی علی‌جمیع ابواب‌الحکمة وفنونها، ولیعلم ذلک من بیده مفاتح خزائن مکنونها وبین یـدیه مصالح ستایر مخزونها ، وکان علیه‌السلام، ازهدالناس ، لما تواتر من اعراضه عن لذات‌الدنیا مع اقتداره علیها ، روی ان ضرارةبن ضمرة وصفه، علیه‌السلام عند معاویة فقال لقد رأیته فی بعض مواقفه وقد ارخی‌اللیل سدوله وهو قائم فی محرابه قابض علی لحیته یتململ تمامل‌السلیم ویبکی بکاءالحزین ویقول یا دنیا الیک عنی الی تعرضت ام الی تشوقت ، لاحان حینک، هیهات

عزی غیری لاحاجة لی فیك فقد طلقتك ثلاثاً لارجعة فیها فعیشك قصیر وخطرك یسیر داملك حقیر آه من قلّةالزاد وطول‌الطریق وبعدالسفر وعظم‌المورد وخشونةالمضجع .

وروی ایضاً انّه علیه‌السلام قال والله لدنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم .

وروی انّه علیه‌السلام کان اخشن‌الناس مأکلاً وملبساً وکان نعلاه من لیف ویرقع قمیصه تارة بجلد واخری بلیف، وقل ان یأتدم، فان فعل فیملح اوخلّ ، فأن ترقی فبنبات‌الارض ، واعلاه کان لبناً، وکان لا یأکل‌اللحم الا قلیلاً ، ویقول لا تجعلوا بطونکم مقابرالحیوانات ، وقال علیه‌السلام فی‌بعض کتبه الی عمّا له : لقد رقعت مدرعتی هذه حتی استحییت من راقعها ، وقال لی راقعها القها ...

وکان علیه‌السلام، اسخی‌الناس ، فروی انّه یجود بما یجد، وروی ان‌الخاتم الذی اتاه فی‌الصلاة کان قیمته تساوی خراج‌الشام ، وهو ستمأة او قار فضّة واربعة اوقار ذهباً ، وکان علیه‌السلام اشجع‌الناس، فواحدة من ضرباته ضربة عمروبن عبدود التی قال‌فیها رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله وسلم، لضربة علی علیه‌السلام یوم‌الخندق افضل من عبادةالثقلین الی یوم‌القیامة ، وفیها سمع من‌السماء : لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار، وکان‌الفتح والظفر فی جمیع غزوات‌رسول‌الله، صلی‌الله‌علیه وآله، بیده، وقال عمر : والله لو لا سیفه لما قام عمود الاسلام کما یأتی، ولم یعهد من شجاع لم یغلب قطّ الا هو علیه‌السلام ولا من‌بطل لم ینج قرنه غیره علیه‌السلام وقال‌ارباب‌السیر ان قتیله علیه‌السلام کان عاماً بین‌القتلی، وکان علیه‌السلام اذ اعلا، قد واذ اوسط قطّ ، کما تواتر نقل هذه جمیعاً من نقلة العامة فی کتبهم، وکان علیه‌السلام مع‌کمال بأسه وهیبته اخلق‌الناس ، روی ان معاویة سأل صعصعةبن صوحان ان یصفه علیه‌السلام، فقال: کان فینا کاحدنا یأکل معنا ویشرب معنا ویجیئنا حیث ندعوه ویعطینا من خلقه مانرجوه ومع ذلك کنّا نهابه مهابةالاسیر المربوط للسیّاف‌الواقف علی راسه ، وکان عیله‌السلام احلم‌الناس ، وهذا معلوم من معاملته مع ابن‌ملجم وسعیدبن‌العاص ومروان‌بن‌الحکم وسایر اعدائه مع علمه‌بهم وقدرته علیهم کما یشهد به کتب‌السیر .

وکان علیه‌السلام افصح‌الناس لساناً وابلغهم بیاناً ، فقال بلغاءالعرب: ان کلامه دون کلام‌الخالق وفوق کلام‌المخلوق ، ولا یخفی هذا من تدبر فی خطبه وتفکر فی‌کتبه، فلکل فقرة من فقرها یفیض منها من‌اودیةالعلم وینابیع‌الحکمة ما لا یتسع له براری‌الصدور

ولا بحارالقلوب .

وكان عليه‌السلام اعلم‌الناس باموراالحروب وتدبيرالامور وكان فيها كسايرالأشياء مرجع‌الناس اليه فی كرورالدهور .

وكان عليه‌السلام قادراً على خوارق‌العادات واى خارقة يكون اعظم من ردّ الشمس ثلاث مرّات ، مرّة فى عهد رسول‌الله صلى‌الله عليه وآله، روى جماعة من‌الصحابة انّه بينا رسول‌الله، صلى‌الله عليه وآله، فى بيته ذات يوم وعلى عليه‌السلام، عنده اذ نزل عليه‌الوحى وهو متكّى على فخذ على عليه‌السلام، ولم ينمحل حتى ضاق وقت صلاة العصر ، وكان على عليه‌السلام، لم يصلها بعد ، فصلاها جالساً بالايماء ، فلمّا افاق رسول‌الله، صلى‌الله وسلّم من غشية‌الوحى وكان قد غرب‌الشمس ، قال لعلى افاتتك صلاةالعصر ، فقال على عليه‌السلام ، كرهت ان احول بينك وبين استماع الوحى ، فصر ايماء ، فقال له ادع الله تعالى يرد لك‌الشمس حتى تصليها قائماً وانّه ليجيبك، وقدكنت فى طاعته وطاعه رسوله، فدعا على‌عليه‌السلام فرجعت الى‌محل وقت‌العصر وجاء سطل ماء عليه منديل من‌السماء فتوضأ عليه‌السلام وصلاها قائماً لوقتها، ومرّتين بعد رسول الله، صلى‌الله عليه وآله، احديهما فى مسيره الى صفّين حيث بلغوا الى ارض بابل ، فارادوا ان يجاوزوا الماء واشتغل الاصحاب بتبعية‌الرحال والدواب ، وصلى هوالعصر مع قوم من اصحابه ، فلم يفرغ اولئك من امورهم حتى غربت‌الشمس ، فتأملوا من‌ذلك، فدعا على عليه‌السلام، فردت‌الشمس الى موضعها من وقت‌العصر ، فاعاد الصلاة معهم جماعة مرّة بعد اخرى .

الثانية، رواها جويرية‌بن مسهّر ، قال اقبلنا مع اميرالمؤمنين عليه‌السلام من‌قتل الخوارج حتى اذا قطعنا ارض بابل حضرت صلاةالعصر ، فقال عليه‌السلام ايّهاالناس هذه ارض ملعونة وقد عذّبت مرّتين وهى متوقع‌الثالثة وهى احدالمؤتفكات ، وهى اميرالمؤمنين ، فنزل عليه‌السلام ناحية فتوضأ ثمّ قام فنطق بكلام لا احسبه الا كانّه اول ارض عبد فيها وثن، وانه لا يحل لنبى ولا اوصى نبى ان‌يصلى فيها، فمن اراد منكم ان يصلى فليصل، فمال‌الناس عن جنبى‌الطريق يصلون واميرالمؤمنين مضى فقلت والله لاتّبعن اميرالمؤمنين ولا قلدنه صلاتى‌اليوم، فمضيت خلفه فوالله ما جزنا جسر سوراء حتى غابت‌الشمس ، فشككت فالتفت الىّ وقال يا جويرية اشككت، فقلت نعم يا بالعبرانى ، ثم نادى للصلاة ، فنظرت والله الى‌الشمس قد خرجت من بين جبلين لها

صریر فصلی‌العصر وصلّیت معه، فلمّا فرغنا من صلاتنا اعاد اللیل کما کان فالتفت الیّ وقال یا جویریةبن مسهّر ان‌الله یقول فسبح باسم ربك‌العظیم ، وانّی سألت‌الله تعالی باسمه‌العظیم ، فرد علی‌الشمس .

ومن خوارق غرائب خوارقه قلع باب خیبر وهو اشهر من ان یذکر ، وروی انّه علیه‌السلام بعد قلعه امسکه علی‌الخندق بیده حتی عبر علیه‌العسکر ، ومع هذا کان علیه السلام قائماً فی‌الهواء .

وکان علیه‌السلام عالماً بالوقایع‌الماضیة والآتیة وکان یخبر عن‌المغیبات ، من ذلك ماتضمّنه ثالثة روایات ردالشمس ثلاث مرات من‌اخباره عن‌ارض بابل بعذابین ماضیین وآخر منتظر، واظهاره عن قلب جویریة شكّه‌الذی اضمر .

ومن ذلك اخباره علیه‌السلام بما جری بعده من آل ابی‌سفیان من انواع الظلم والعدوان علی جماعة من اصحابه کمیثم‌التمّار وکمیل‌بن زیاد وقنبر مولاه والرشید الهجری وغیر ذلك ممّا استفاض بالخبر وتواتر به‌کتب‌السیر .

واماالکمالات الجسمانیّة وهی طاعة الله ورسوله‌وعبادته له تعالی ،فلا ریب لاحد انّه علیه‌السّلام کان اعبد الناس لله واطوعهم له ولرسوله ، صلی‌الله علیه وآله ، به شاهداً ودلیلاً اولاً مبیته فی مضجعه، صلی‌الله علیه وآله، وصیانته ایاه بذاته حین ارادالهجرة من مکة وقد احاط‌المشرکون بداره لیقتلوه، فامره فبات فی فراشه حتی باهی الله به‌الملائکة ، فاوحی الی جبرئیل ومیکائیل انّی آخیت بینکما جعلت عمر احد کما اطول من‌الآخر فایّکما یؤثر صاحبه بالحیاة ، فاختار کلاهما الحیاة ، فقال تعالی : الاکنتما مثل علی‌بن ابی‌طالب واخیت بینه وبین محمد فبات علی فراشه یفدیه نفسه ویؤثر بالحیاةاهبطا الی‌الارض فاحفظاه من‌عدوه، فنزلا، فکان جبرئیل عندراسه ومیکائیل عند رجلیه فقال جبرئیل بخٍ بخٍ من مثلك یابن ابی‌طالب، یباهی الله بك‌الملائکة ، فانزل الله تعالی علی‌رسوله،وهو متوجه الی‌المدینة فی شأن علی‌بن ابی‌طالب «ومن‌الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله الآیة »، رواه جماعة کثیر من علماءالعامّة .

ثمّ ثانیاً، جهاده بنفسه فی غزواته وجعله نفسه جنّة له دون طعون اعدائه حتی ان عمر لم یتمالك فشهدحین نسبه علیه‌السلام رجل الی‌التیه والعجب، فقال عمر ، حق لمثله ان یتیه، والله لو لا سیفه لما قام عمودالاسلام ، وهو اقضی الامّة وذو سابقتها وذو شرفها، رواه ابوبکر الانباری من علمائهم فی امالیه، وروی حذیفةبن الیمان ، انّه

قال والله لووضع جمیع اعمال اصحاب محمد، صلی‌الله‌علیه وآله وسلم، فی‌کفّة‌المیزان منذبعث الله محمداً الی یوم‌القیامة ووضع عمل علی علیه‌السلام فی‌الکفة الاخری، لرجّح عمله علی جمیع اعمالهم . ورووا ایضاً فی صحاحهم ان رسول‌الله ، صلی‌الله علیه وآله ، قال من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی نوح فی تقواه والی ابراهیم فی حلمه والی موسی فی بلیّته والی عیسی فی عبادته فلینظرعلی‌بن ابی‌طالب .

وروی ایضاً انّه عدّ منه علیه‌السلام فی لیلةالهریر خمسمأة تکبیرة بکل تکبیره یحرم نافلة ویقتل باغیاً . وبالجملة فهذه‌الفضائل وامثالها قد اجتمعت فیه علیه‌السلام واختصّ هو بها من‌بین‌الانام، واتّفق علی‌روایتها اکثر من‌الخواص والعوام، مالو احاطت بها الابواب وانحازت کلها فی کتاب لکان کما قیل من غیر ارتیاب :

کتاب فضل تــرا آب بحر کــافی نیست

که تر کنند سر انگشت‌و صفحه بشمارند

وسئل بعض‌العلماء عن‌بعض فضائله، علیه‌السلام، فقال ما اقول فی‌فضل من لم‌یظهر فضائله ، احبّاؤه تقیّة وخوفاً، واجتهد فی اخفائها اعداؤه‌حقداً وبغضاً ومع هذا فقد ملأ نقلها الخافقین‌واثقل حملها الثقلین .

واعلم ان علماءالمخالفین قد اعترفوا بان فضائله علیه‌السلام فی جمیع‌الجهات اکثر من ان یذکر او یعدّ ولم یساوه بـل لم یقاربه فی شیء منها احد، وصنّفوا فـی ذلك مصنفات ورووا فیه روایات، منهاعن ابن‌عباس قال قال رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله : لو ان الریاض اقلام والبحر مـداد والجنّ حسّاب والإنس کتّاب، ما احصـوا فضائل علی‌بن ابی‌طالب .

ومنها ماروا‌ه الخوارزمی انّه ، صلی‌الله علیه وآله ، قــال ان‌الله جعل لاخی علی‌بن ابی‌طالب فضائل لا یحصی، فمن ذکر فضیلة من فضائله لیقربها ، غفرالله له ما تقدّم من ذنبه، ومن کتب فضیلة من فضائله لم یزل‌الملائکة یستغفر له مابقی لتلك‌الکتابة رسم ، ومن استمع فضیلة من فضائله غفر لـه‌الذنوب التی اکتسبها بالسماع ، ومن نظر الـی فضیله من فضائله غفر له‌الذنوب التی اکتسبها بالنظر ، ثمّ قــال : النظر الی علی علیه السلام عبادة ، ولا یقبل الله تعالی الایمان لعبد الا بولایته والبراءة من اعدائه. ومع هذا یفضلون علیه ابابکر وصاحبیه فی‌الثواب عندالله بـل ویعذرون معاویة فی منازعة ایّاه ویقولون لا منافاة کثرة جهـات الفضل والاسباب وقلّة‌المدح علیها والثواب ، ولقدران

علی قلوبهم العناد والجهالة وغشیت ابصارهم غشاوة الضلالة الی ان عمیت عن المدائح والمثوبات الأعلی الاسباب والجهات ، فهل یکون من له ادنی عقل اواقل شعور ، یمدح عاریاً من الفضل ویترك من هو بالفضل مستور ومشهور ، الم یسمعوا الله تعالی ، یقول : «هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون انما یتذکر اولوالالباب[1]» ویقول : «ما یستوی الأعمی والبصیر ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما یستوی الأحیاء ولا الاموات، ان الله یسمع من یشاء وما انت بمسمع من فی القبور[2]» ویقول : «فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیماً[3]» ویقول : «لیس للانسان الاما سعی[4]» الی غیره من الآیات المحکمات : «افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوبهم اقفالها[5]» وایضاً فمن این علموا ان ثواب ائمتهم اکثر ، انزل علیهم من الله وحی ام وصل الیهم من رسوله خبر : «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین»[6] ، «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون»[7] .

واما طریق النص فالنص من الله ورسوله، صلی الله علیه وآله ، علی امیرالمؤمنین علیه السلام، متواتر بالعین والمعنی جمیعاً ، بیان ذلك ان النص قسمان :

احدهما – النص الجلی ، وهوالذی دلالته صریحة علی المطلوب مستغنیة عن شرح لشیء محجوب ، فمنه قوله، صلی الله علیه وآله، علی امامکم وخلیفتی علیکم من بعدی .

وقوله ، صلی الله علیه وآله : سلموا علیه بامرة المؤمنین .

وقوله ، صلی الله علیه وآله : انت الخلیفة من بعدی .

وقوله ، صلی الله علیه وآله، وهو اخذ بیده علیه السلام: هذا خلیفتی فیکم من بعدی، فاسمعوا له واطیعوا .

وقوله ، صلی الله علیه وآله، وقد جمع بنی عبدالمطلب فی داره فاضافهم، فقال : من بایعنی ، فهو وزیری واخی ووصیی وخلیفتی من بعدی، فعل ذلك ثلاثة ایام، وفی کل ذلك، قال علی علیه السلام : انا، قال: انت، ولم یبایع غیره .

وقوله، صلی الله علیه وآله، لعماربن یاسر، یا عمار ان رأیت علیاً قد سلك وادیاً، وسلك الناس کلهم وادیاً، فاسلك مع علی، فانه لن یدلك فی ردی ولم یخرجك من هدی، یا عمار، ان طاعة علی علیه السلام، من طاعتی وطاعتی من طاعة الله، تعالی .

---

۱ – س ۳۹، ی ۱۳ . ۲ – س ۳۵، ی ۲۱ . ۳ – س ٤، ی ۹۷ .
٤ – س ۵۳، ی ٤۰ . ۵ – س ٤۷، ی ۲٦ . ٦ – س ۲۷، ی ٦۵ .
۷ – س ۸۳، ی ١٤ .

وقوله، صلی‌الله علیه وآله، الحق مع علی، وعلی مع‌الحق، لن یفترقا حتی یردا علی‌الحوض .

وقوله، صلی‌الله علیه وآله: علی امیرالبررة وقاتل‌الفجرة، منصور من‌نصره مخذول من خذله، الا وان‌الحق معه، الا وان‌الحق معه، الا وان‌الحق معه .

وقوله: صلی‌الله علیه وآله: یا علی انت سیدالمسلمین وامام‌المتقین وقائد الغر المحجلین ویعسوب‌الدین .

وقوله، صلی‌الله علیه وآله: من ناصب علیاً الخلافة بعدی فهو کافر وقد حارب الله ورسوله .

وقوله، صلی‌الله علیه وآله: من‌عدة طرقهم، ان علیاً منی وانا من‌علی، ولا یؤدی عنی الا انا اوعلی، وغیر هذه ممّا لا یحصی کثرة ولا تعدّ وفرة، وروی اکثرها علماء العامّة فی کتبهم‌الصحاح، بطرق متعددة، منها ماهو متواتر بالعین، ومنها ما تواتر معناه ورواياتهم حجّة لنا وعلیهم وهومستغن عن‌البیان، وروایات‌الشیعة ایضاً متواترة فیما بینهم وحجّة بالغة، مثل روایات مخالفیهم، لان عددهم فی کل زمان علی‌الاتصال الی زمن‌النبی، صلی‌الله علیه وآله، کان اضعاف عددالتواتر، وذلك لا ریب فیه لاحد فاتفاق هؤلاءالجمع الکثیر والجم‌الغفیر علی روایة امر ان‌کان صادقاً فممکن لامحالة، لان الصدق نفسه، وابتغاء مرضاة الله، تعالی والرغبة فی مثوباته، کل منها وحده کاف داعیاً الیه وباعثاً علیه عن مواطاة کان ذلك ومواضعة بینهم اوعن اتفاق، واما ان‌کان کاذباً فهو ضرورة علی کلا التقدیرین فی حدالامتناع، لانّه لیس الیه من‌دواعی‌الصدق داع، فان‌کان البتة فانّما یجب ان‌یکون قد دعاهم الیه‌رغبة فی‌الدنیا اوتقیّة من‌العدی، وهو ایضاً ممتنع، لان ائمّةالشیعة الذین یروون فیهم تلك‌النصوص، لم یکونوا قطّ ذوی‌شوکة فی‌الدنیا ولا اولی دولة‌فیها، بل انّماکانوا اما مقهورین مقتولین اومستورین مخذولین، وقد غصب اعداؤهم الجاه والدول وانعطفت الیهم‌الوجوه والمیل، وکان الشیعة مقیلین مشرّدین عن بلادهم مطردین، فلو فعلوا ذلك لذلك لوجب ان یفعلوه لاولئك طمعاً فی دنیاهم او خوفاً من اذاهم، علی ان هؤلاءالرواة من‌الشیعة، اوکان ما فعلوا عن مواضعة بینهم ومواطاة، فلا یخلو ان ذلك منهم باجتماع فی مکان اوتکاتب من البلدان، واکثرهؤلاء متباعدةالبلاد متفرقون فی‌الاقطار والابعاد، وهم مع‌هذا متناکرون

غیرمتعارفین ، والتواطؤ بین امثال هؤلاء من‌المحال المستبین، علی انه لووقع ایضاً ، لاستحال ان یستتر ولا یذکر، لان هذه‌الافعال اشیاء عظیمة وامور جسیمة، واعداؤهم کانوا دائماً متفحصین عن احوالهم مستفسرین عن خبایا افعالهم .

والثانی - النص‌الخفی ، وهوالذی یستدعی شرحاً ما وان‌کان للفظه فقط، فاما من القرآن‌المجید، فمنه قوله‌الحمید: «انّما ولیّکم الله ورسوله والذین‌آمنوا الذین‌یقیمون الصلوة ویؤتون‌الزکوة وهم‌راکعون[۱]» فانمانزلت فی‌علی، علیه‌السلام،کما روته‌المخالفون بطرق متعددة ، وهوالذی فعل ذلك، ووجه دلالتها انّ کلمة انّما للحصر ، والمراد باولی هوالاولی بالتصرف فی‌الامور ، کما هو شأن الله تعالی ورسوله بدلالة مقارنته بولایتهما وعدم مناسبة سایرمعانیه کالمحب والناصر والمعتِق والمعتَق وغیرها لعدم انحصار شیء منها فی‌الله ورسوله ، صلی‌الله علیه وآله ، بل یشترك فیها المسلمون والملائکة بل وغیرهم ایضاً قد یشارکهم فیها .

ومنه قوله سبحانه : «اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی‌الأمر منکم[۲]» فان‌المراد باولی الأمر لیس الا المعصومین الذین لا یساویهم غیرهم فی شیء من‌الفضائل ، لامتناع تفویض امرالمساوی الی مثله، وامره بطاعته، فضلاً عن‌الأفضل بالنسبة الی‌المفضول ، کما تقدّم فی اوایل هذه‌المباحث .

ومنه قوله ، تعالی : «کونوا مع‌الصادقین[۳]» فان‌الأمر بالکون مع‌الصادقین ، لا یجوز الا بعد علم‌المأمور بصدقهم ، ولا یحصل هذا العلم کلّیاً الا بعدالعام بکونهم معصومین ، لجواز کذب غیرهم ، ولان‌المطلق منصرف الی اکمل افراده ، لکون‌المطلق ای فی جمیع الامور لایکون الا مع‌الصادق‌المطلق وهوالمعصوم الذی‌لم‌یختلف فی‌صدقه حتی‌مخالفیه.

ومنه قوله ، تعالی : «لیس البرّ بان تأتوا البیوت من ظهورها ولکن‌البر من اتّقی واتوا البیوت من ابوابها[٤]» لما تواتر بین‌الخاصة والعامة من قوله، صلی‌الله علیه وآله ، انا مدینة‌العلم وعلی‌بابها، فاذاکان علی هوالباب، کان من‌سواه کلّهم‌ظهوراً والمتشبّثون بذیل فضله هم‌الاتقیاء الأبرار ، والمتمسکون‌بغیره هم‌العاصون الفجّار .

۱- س ۵، ی ٦۰ .

۲- س ٤، ی ٦۲ .

۳- س ۹، ی ۱۲۰ .

٤- س ۲، ی ۱۸۵ .

ومنه قوله، تعالی: «افمن یهدی الی‌الحق احق ان یتّبع امّن لا یهدّی الا ان‌یهدی فما لکم کیف تحکمون[1]» فا ن‌امیرالمؤمنین والائمّة من ولده‌الطاهرین، صلوات‌الله‌علیهم اجمعین، کانوا جمیعاً هادین للناس کافّة موالیهم ومعادیهم، مرجعاً للخلفاء والامراء، وقضاتهم ورعایاهم، فی مسائلهم وفتاویهم وهو امر لیس بمستور علی من له ادنی تتبع بالاخبار والسیر، واقلّ شعور، بخلاف غیرهم، فانّهم لا یعلمون شیئاً ولا یهتدون سبیلاً وکان رجوعهم فیما اشکل علیهم الی آل‌محمد، صلی‌الله علیه وآله، مع غایة عداوتهم ونهایة بغضهم، هذا ابوبکر وعمر، قد تقدّم منهما اعترافات، ومن اولیائهما فی‌ذلک روایات فضلاً عمّا یأتی، ان‌شاءالله تعالی، وما لا یأتی ممّا او اشتغلنا بروایتها من هذا القبیل لاضطررنا الی تصنیف کتاب لیس له عدیل، وهذا معاویة واشباهه من ذویه فی کل ما اضطرّوا الیه ووقعوا فیه، وکان مرجعهم آل‌محمد، صلی‌الله علیه وآله، کما تواتر فی‌ذلک روایات العوام، ونظیر هذه‌الآیة قوله تعالی: «هل یستوی‌الذین یعلمون والذین لا یعلمون[2]» وقوله: «افمن یمشی مکبّاً علی وجهه اهدی ام من یمشی سویاً علی صراط مستقیم[3]» وقوله: «وما یستوی الاعمی والبصیر[4]» وامثال هذه‌الآیات فی‌القرآن کثیر فانّها جمیعاً تشهد بان‌العلماء البصراء الهداة انّما یکونون‌هم اعلام‌التقی ومنارالهدی، لا من یحالهم‌الجهالة والضلالة وعلی ابصارهم غشاوةالعمی.

واما من‌السنّة فمنها ــ حدیث غدیر خم المتواتر بین‌الخاصّة والعامّة، رواه من رواةالعامة الطبری من‌خمسة وسبعین‌طریقاً، وابن‌عقدة من‌مأة وخمسة طرق، وغیرهما، من مأة وخمسة وعشرین طریقاً، وقیل انّه لم‌یرو فی‌الشریعة خبر متواتر اکثر طرقاً منه، وقال ابن‌المغازلی الشافعی فی‌کتاب المناقب: هذا حدیث صحیح عن رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، لا اعرف له علّة، قد تفرّد علی علیه‌السلام، بهذه‌الفضیلة لم یشرکه فیها احد، وبیانه انّه لمّا انصرف رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، من حجّةالوداع نزل علیه جبرئیل علیه‌السلام، ثلاثة ایّام بنصب‌علی علیه‌السلام، وهو، صلی‌الله علیه وآله، یلبث فی ذلک انتظاراً لتأکید من‌الله، تعالی وضمان‌العصمة من‌الناس لمّا کان یعلم من

---

۱ ــ س ۱۰، ی ۳۵.

۲ ــ س ۳۹، ی ۱۲. ۳ ــ س ٦۷، ی ۲۲. ٤ ــ س ۳۵، ی ۲۰.

بغض قوم من اصحابه وشدة عداوتهم لــه ، علیه‌السلام ، حتی اذا بلغ المنزل المعروف بغدیر خم، انزل‌الله علیه : «یا ایّهاالرسول بلّغ ما انزل الیك من ربّك وان لم تفعل فما بلّغت رسالته والله یعصمك من‌الناس[1]» فنادی : الصلاة جامعة وخرج الیه ، فـامر ، صلی‌الله علیه وآله، فرفع له شبه منبر من‌رحال‌البعیرا ومن‌الدوحات والشوك فـی یوم شدیدالحر وظلل له، صلی‌الله علیه وآله ، من‌الشمس بثوب القی علی شجر ، ومن‌الناس من یضع رداءه علی راسه، ومنهم من یضعه تحت قدمه من‌الحر فخطبهم، ثمّ قال الستم تعلمون انّی اولـی بکم من انفسکم ؟ قالوا بلی، قال الستم تعلمون انّی اولی بکل مؤمن من نفسه، قالوا بلی، فاخذ بید علی علیه‌السلام، وقال : فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره، واخذل من خذله، فقال عمربن‌الخطاب : بخٍ بخٍ لك یابن ابی‌طالب، اصبحت مولای ومولی کل مؤمن ومؤمنه، فانزل‌الله تعالـی : «الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم‌الاسلام دیناً[2]» ووجه دلالته، ان‌المراد بالمولی فیه انّما هو الاولی بالتصرف فی‌الامور ، کما فی‌الآیةالکریمة ، بدلالة عطفه وتفریعه علی اولی بکم واولی بکل مؤمن ، بل تعقیبه وحده منه، فان‌المراد بـه لا محالة ذلك، وبدلالةتهنیة عمر له علیه‌السلام، ودلالة تشدیدالله، تعالی فی‌تبلیغه وضمانه عصمته ودلالة اکمال‌الدین واتمام‌النعمة والرضی‌بالاسلام دیناً بسببه ودلالة هذه‌المبالغة والتضایق فی امره من تبلیغه فـی عرض‌الطریق فی مثل ذلك‌الوادی ویـوم بذلك‌الحرّ. وتواتر روایته فی کتبهم‌الصحاح ، والاهتمام التام بروایته وشهادة علمائهم باختصاصه بعلی علیه‌السلام، فان شیئاً من هذه‌الدلایل لایلیق بغیر معنی‌الامامة والخلافة ، هذا لا یجوز ان یشتبه الا علی من طبع الله علی سمعهم وابصارهم وقلوبهم کمن منع کون‌المراد بالمولی هوالاولی ومن منع تواتر هذا الخبر، والحمد لله علی حجّته البالغة .

ومنها ما رواه‌المخالفون عن رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، انّه قال : من ظلم علیّاً مجلسی ، وبروایة اخری مقعدی هذا بعد وفاتی فکانّما جحد نبوتی ونبوةالأنبیاء قبلی، ووجه‌الدلالة ؛ ان‌المراد بالمجلس اوالمقعد ، لیس الا مرتبة خلافة الله ، تعالی وسفارته، لا المکان الذی جلس فیه، وهو ظاهر .

---

۱ – س ۵، ی ۷۱.   ۲ – س ۵، ی ۵ .

ومنها الحديث المتواتر بين‌الطريقين انّه، صلى‌الله‌عليه وآله، قال‌لعلى: عليه‌السلام، انت منّى بمنزلة هارون من موسى الا انّه لا نبى بعدى، وجه دلالته : ان هارون كان وزير موسى واخاه ورئيس قومه وخليفته فى غيبته الى طور سيناء وكان ايضاً نبيّاً ، واثبت‌جميع ذلك لعلى، عليه‌السلام من‌نفسه واستثنى منه‌النبوة، فبقى‌الباقية على‌ثباتها، ويأتى ، ان‌شاءالله ، فى‌الفصل الآتى نصوص اخرى اعم دلالة منها ، وهذه وتلك جملتها قليل من كثير ما روته العامّة خاصّة من‌نصوص خلافة ائمّتنا الاثنى عشر، صلوات‌الله عليهم ما اختلف‌الشمس والقمر .

واعلم : ان هذه النصوص‌انّما صارت خفيّة فى هذه‌الازمنة من تواتر مجادلات متكلميهم وتهاجم شبهات معانديهم او من خلاف بعض‌الكلمات من محدثيهم، والا كانت كلها لأهل ذلك‌الزمان جلية واضحة ، لا يشكون فى شىء منها، كما يشهد له اعترافاتهم المرويّة بغير هذه‌الروايات ، والعجب كل‌العجب من هؤلاء‌الفضلاء الحمقاء انّهم معترفون بصحّة هذه‌الروايات وامثالها وصراحة دلالتها ، ومع هذا يرفضونها جميعاً اوينتقضون منها بمنوع او تأويلات من اوجهها ما ذكرنا ويتشبّثون فى مذهب ائمّتهم باجماع قدعلمت حاله وتشبثت‌ماله : «لهم قلوب لا يعقلون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، اولئك كالانعام[1] » ، «بل هم اضل سبيلا[2]» .

واما طريق‌المعجزة فمعجزاته عليه‌السلام، اكثر من ان تحصى واوفر من ان تردى، منها ما مضى، ومنها ماهو بين كلا الفريقين مشهور وفى مصنّفاتهم مشحون مسطور ، فقد ثبت اذن من‌الطرق الأربعة جميعاً ، ان‌الامام والخليفة بعد رسول‌الله، صلى‌الله عليه وآله، انّما هو اخوه وابن عمّه، على‌بن ابى‌طالب ، امير‌المؤمنين صلوات‌الله عليهما وعلى آلهما الطاهرين ، والحمد لله افضل حمدالحامدين .

الفصل الرابع

فى اثبات امامة بقيّة ائمّة‌الهدى من بعده وسادة‌الورى من‌ولده وحصرهم فى اثنى‌عشر من‌بين كافّة‌البشر، عليهم افضل‌الصلاة والسلام، واهم منتهى‌الفضل والاكرام، وذلك من‌الطرق الأربعة جميعاً .

---

۱ – س ۷، ى ۱۷۸.

۲ – س ۲۵، ى ٤٦ .

اما طريق النص ، فالنصوص المتواترة بين الشيعة من كل امام على الذى بعده ومنهم ومن رسول الله، صلى الله عليه وآله، على مجموع الأثنى عشر .

منها ــ قوله، صلى الله عليه وآله، لابى عبدالله الحسين، عليه السلام : ابنى هذا امام، ابن امام، اخو امام ابو ائمّة تسعة، تاسعهم قائمهم .

ومنها ــ حديث اللوح الذى نزل بــه جبرئيل، عليه السلام ، على رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، فيه اسماء الائمّة الاثنى عشر والقابهم ، عليهم السلام ، واعطاه فاطمة، عليها السلام .

ومنها ــ غيرها مما امتلأت بها كتبهم، وبالنصوص المتواتــرة بين العامّة ايضاً من طرقهم وهم ايضاً قد اعترفوا بها ولايستطيعون عن انفسهم ردها، وقد صنفوا فى فضائل ائمتنا عليهم السلام ، مصنفات ، ورووا فــى مناقبهم اخباراً وروايات مالم يروا الشيعة من ذلك جزءً من عشرين، بل ولا جزءً من مئين، لكنّهم يحتالون للفرار منها بتأويل لفظ الامام الى العالم والرئيس والمقتدى فى الــدين ، دون خلافة المسلمين وقد عموا عن انّ رجلاً اذا كــان رئيساً ومقتدى فى الدين بنص من الله ورسوله فاى خلافة يبقى لخلفائهم الا انّهم منصوبون من جانب رعاياهم، فهل يكون، نصب الرعيّة اعظم من نص الله ورسوله: «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة[1] » وصموا عن ان لفظ الخليفة ايضاً متواتر فــى طرقهم الصحيحة عندهم وكتبهم الصحاح بزعمهم ، من ذلــك حديث مسروق حيث قــال : بينا نحن عند عبدالله بن مسعود، اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة ؟ قال انّك لحدث السن ، وان هــذا شىء ما سألنى عنه احد ، نعم عهد الينا نبيّنا، صلى الله عليه وآله، ان يكون بعده اثنى عشر خليفة عدد نقباء بنى اسرائيل .

ومنه مارووه من عدة طرق انّه قال، صلى الله عليه وآله: ايّها الناس انّى تارك فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم بها لن تضلوا بعدى، احــدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض، وعترتى اهل بيتى، الا وانّهما لم يفترقا حتى يردا علــى الحوض، اذكر كم الله فى اهل بيتى اذكر كم الله فى اهل بيتى اذكر كم الله فى اهل بيتى .

ومنه مارووه ايضاً من عدّة طرق يكاد ان يكون متواترة عنه، صلى الله عليه وآلــه ، بالفاظ فيها قليل اختلاف ان امر الناس لا يزال ما ضيامتى يبقى فيها اثنى عشر خليفة

۱ــ س ۲ ؛ ی ۶ .

كلهم من قريش .

ومن النصوص المرويّة من طرقهم الصحيحة عندهم، انّه قال، صلى الله عليه وآله، قال : ليلة اسرى بى الى السماء ، قال لى الجليل، جلا جلاله : من خلفت فى امّتك ؟ قلت خيرها، قال : على بن ابى طالب ؟ قلت : نعم، يا رب، قال : يا محمد، انّى اطّلعت على الارض اطلاعة ، فاخترتك منها، فشققت لك اسماً من اسمائى، فلا اذكر فى موضع الا ذكرت معى، فاناالمحمود، وانت، محمد، ثمّ اطلعت الثانية، فاخترت منها عليّاً وشققت له اسماً من اسمائى ، فانا الاعلى وهو على، عليه السلام، يا محمد، انّى خلقتك وخلقت عليّاً وفاطمة والحسن والحسين والائمّة من ولده من نور من نورى وعرضت ولايتكم على اهل السماوات والارض، فمن قبلها كان عندى من المؤمنين ومن جحدها، كان عندى من الكافرين ، يا محمد، لو ان عبداً من عبيدى عبدنى حتى ينقطع اويصير كالشن البالى، ثمّ اتانى جاحداً لولايتكم مـا غفرت له حتى يقر بولايتكم ، يـا محمد تحبّ ان تراهم ؟ قلت نعم يـا ربّ ، فقال لـى التفت نحن يمين العرش ، فـالتفت ، فاذا اعلى وفـاطمة والحسن والحسين وعلى بن الحسين ومحمدبن على وجعفربن محمد وموسى بن جعفر وعلى بن موسى ومحمدبن على وعلى بن محمد والحسن بن على والمهدى فى ضحضاح من نور قيام يصلون وهو فـى وسطهم يعنى المهدى كانّه الكواكب الـدرى، وقال يا محمد هؤلاء الحجج وهوالثأثر عن عترتك، وعزتى وجلالى انه الحجةالواجبة لاوليائى والمنتقم من اعدائى .

واما طريق الافضلية ، فلما تواتر بين الفريقين ان كـل واحد منهم ، صلوات الله عليه، كان فى زمانه افضل اهـله واعلمهم واعبدهم واورعهم وازهدهم واشرفهم نسباً واعلاهم حسباً واحلاهم بالفضائل واخلاهم من الرذائل، مرجعاً لعلمائهم فـى المشكلات والمسائل ، مرجواً لامرائهم فى معضلات الوسائل، ولم يكن لواحد منهم رجوع الى غيرهم ولا رجاء فى خيرهم ، وكان اعـدى اعدائهم فى كل زمان مع عتو همته وعلـوّ سطوته ، منهم فى حساب ومن بأسهم فى ارتقاب ، هذا معاوية وذويـه وهنه وآل ابيه ، وهذا آل عباس وحشدهم من الناس مع تهيئة عدتهم وتمادى مدتهم وكمال شدتهم ، كيف كانوا يمالحون آل محمد، صلى الله عليه وآله، وبماشونهم مع كونهم دائماً يعاندونهم ويعادونهم كما شهدت به كتب السير واخبارهم ونقلة آثارهم ، واعترفت به علماء اصولهم وفقهاء فروعهم .

واما طریق‌العصمة، فلوجوب عصمة‌الامام وانتفائها من غیرهم، علیهم‌السلام باتفاق اهل‌الآفاق .

واما طریق‌المعجزة ، فلما تواتر من معجزاتهم فی کتب مؤالفیهم وربما یروی جملة من ذلك عند مخالفیهم ، ولو اردنا من کل واحد منهم علیهم‌السلام، ذکر معجزة واحدة لاضطررنا الی‌تصنیف کتاب علیحدة، مع ان فیما ذکرنا کفایة من‌ذلك، فمن‌اراد فلیطلبها من هنا لك .

الفصل‌الخامس

فی بیان غیبة صاحب‌الزمان ووجوب بقائه الی بقاءالمکلّفین صلوات‌الله علیه، وعلی آبائه‌الطاهرین .

اذقد ثبت بحمدالله تعالی، امتناع خلو الارض من حجّة لله علی خلقه ما بقی من التکلیف اثر، وانحصار عددالائمّة فی الاثنی عشر، فوجب من هذا بقاءالامام الثانی‌عشر سمی‌النبی المقلب بالمهدی‌المکنی بابی‌القاسم ، صلوات‌الله علیهم ، واذ لیس شاهداً معروفاً بین‌الناس ورؤس اشهادهم، فلا محالة محجوب عن معرفتهم وبصائرهم ، او مستور عن ابصارهم غائب عن بلادهم الی ان یأذن‌الله ، تعالی له فی‌الظهور ویظهر به حق کل مستور ویعزّ بعزّته کل عزیز مقهور ویذلّ بنصرته کل ذلیل منصور .

واما النصوص فی هذا فمتواترة بین‌المؤالف والمخالف ، کما فی سایرالمطالب السوالف منها ما تقدم ومنها ما فی کتبها استطر وارتسم .

واما سؤالهم عن منفعة وجوده فی غیبة جنابه، فقد تقدم مع جوابه ، ونعم ما قال فی هذا المعنی ، والدی «قدس‌الله سره واصلح امره» .

آن شاخ‌گل ارچه هست پنهان زچمن	از فیض وجود اوست گلشن گلشن
خورشید اگرچه هست در ابر نهان	ازپرتو اوست باز عالم روشن

واما استبعاد طول عمره ، علیه‌السلام ، فینجلی بتذکرالمعمرین من سایرالانام ولله الحمد، منتهی‌الحمد وغایته وله‌الشکر وفاء فضله وکفایته .

الفصل‌السادس

فی‌احوال ائمّة‌الجور والضلال علیهم اشداللعنة واعظم‌الوبال

اذ قد سبق فیما سبق امتناع اجتماع‌المتقابلین فی محل واحد ، فالایمان‌الخالص

والمحبة الخالصة بالله وبانبيائه وخلفائه، لا يمكن ان يثبت فى قلب واحد الا بعد ماخلص من شوب محبّة اعدائهم والرغبة اليهم خلوصاً محضاً لا يشوبه شائبة منهم اصلاً لانّ الله وحججه هم الحق المبين وعدوهم الباطل اليقين، فما بقى فى القلب من محبّة الباطل لم يخلص فيه الحق الا مشوباً به كالماء الفاتر والتمر البسر والالوان المتوسطة بين السواد والبياض، هذا دليل عام لعموم الاعداء، واما خصوص اعداء الامام، فلان الدين كما يحتاج الى المرسل والرسول كذلك الى حافظه له من الزال والافول، فنسبة الثلاثة اليه نسبة واحدة فى الحاجة والضرورة ، فكما ان جاحد الاولين يجب البراءة منه، فكذلك من جاحد الثالث وكما ان مثبت الله وخلفائه ومحبيهم والمتشبّثين بهم مؤمن كذلك كل من جحد الله او احداً من انبيائه وخلفائه وعاداهم وتخلف منهم فهو كافر يجب البراءة منه واللعنة وكذلك كل من اعان على ذلك اورضى به فضلاً عمن قاتلهم وعاندهم وازالهم عن مراتبهم واسّس اساس ذلك وبنى عليه بنيانه، فانّه لامحالة اخيب صفقة واشدّ حسرة والتبرى منه اوجب رتبة واعظم اجرة ، هذا مايدل عليه العقل .

واما الدليل عليه من النقل فمن ذلك ما مضى من قوله تعالى، فى الحديث المشتمل على الأسماء ومن قوله، صلى الله عليه وآله، قبل ذلك من ناصب علياً فهو كافر ، ومن ذلك قوله تعالى : «ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون[1]» ومنه قوله تعالى : «انّ الله لعن الكافرين واعدّ لهم سعيراً[2]» الى غير ذلك من الآيات المحكمات والسنن المتواترات من الخاصة والعامة، فالثلاثة المتقدمة والرابع المنازع والخامس القاتل وساير المتغلّبين من بنى اميّة وبنى العباس واعوانهم واوليائهم من ساير الناس، اولئك هم الكافرون لانهم جميعاً عادوا آل محمد، صلى الله عليه وآله، ونازعوهم وقاتلوهم وقتلوهم ، ولم يحكموا بما انزل الله فيهم وظلموهم حقوقهم واعانوا على ذلك ودعوا اليه ورضوا به، فقد كفروا جميعاً وضلّوا ضلالاً بعيداً واستحقوا من الله لعناً وبيلاً واستوجبوا عذاباً اليماً .

هذا حال من فرط فيهم ومثله حال من افرط فيهم، فان هؤلاء ايضاً قد خالفوا ما انزل الله وتعدّوا حدوده، واما حال اتباع هؤلاء الفرق الذين لم يعاندوا ولم يبغضوا او فعلوا ذلك ولكن لشبهة اضلّتهم وعثرة اسقطتهم ، فان كانوا فى ذلك مقصرين فهم

---

۱ – س ٥، ى ٤٨ .

۲ – س ۳۳، ى ٦٤ .

مآخذون بقدر تقصيرهم ، ولكن اقل من‌الاولين ، وان لم يقصروا بل كانوا مستضعفين فان كانوا بحيث لو وضح‌الحق عندهم ما اتّبعوه ، فهم ايضاً ملحقون بالاولين وان‌كانوا يتّبعون الحق لو بلغوه، فلهم من‌الله رجاءالرحمة واللحوق بالمؤمنين .

فان قيل: لوكانوا هؤلاء كافرين، لجرى عليهم احكام‌الكفر من‌منع‌الموارثة والمدافنة والصلاة عليهم واخذ الغنيمة واتباع المدبر وغير ذلك ، وانتم لا تقولون به ولا فعله اميرالمؤمنين عليه‌السلام، حين تولّى امورهم .

قلنا : اولاً انّ احكام‌الكفر مختلفة اختلاف انواعه كالحربى والذمى بالاتفاق .

وثانياً : ان تولّى اميرالمؤمنين عليه‌السلام، ليس خلافة وولاية يتمكّن معها ممّا بريد من اجراء احكام الله تعالى، كما انزل واقامة حدوده كما احكم، وهذا شيء واضح من نهيه عن صلاةالتراويح وغوغاءالناس : بواعمراه ، ثمّ ودعه اياهم على ما يرضاه ، فلعله عليه‌السلام لو تمكن منهم اجرى عليهم احكام‌المحاربين واشد، ونحن ايضاً انّما لا نقول به لذالك، فقد ثبت من‌جميع ما قلنا عقلاً ونقلاً من طرقهم وحدها فضلاً عن‌طرقنا ان‌الامامة من اصول‌الدين ، والحمد لله ربّ العالمين .

الفصل‌السابع

فى ذكر قليل من كثير مطاعن ائمّةالضلال من صحاح طرقهم‌المرويّة عندهم من ثقات‌الرجال ، مما يؤيّد ما ذكرنا من كفرهم ويشيّد ما تقدّم من فضل ائمّةالهدى وفخرهم ، صلوات‌الله عليهم،من ذلك ماصحّ عندهم بعدّة طرق ان اميرالمؤمنين عليه السلام، لمّا ابى عن‌بيعة ابى‌بكر، ذهب عمر بامره مع جماعة من‌اصحابه وجمعوا الحطب على باب على‌عليه‌السلام، وفعلوا مافعلوا كما تقدم من‌وعيدالاحراق وكسرالباب وضغطه فاطمة عليهاالسلام بين‌الباب والجدار والقائها على‌وجهها واسقاط‌جنينها وقتله وضربها بالسوط ، ثمّ جرّ على عليه‌السّلام الى ابى‌بكر ، واكراهه على بيعته . فلينظر الناظر الى هؤلاءالرؤساء باى حق فعلوا ذلك، والى هؤلاءالعلماء ، وكيف سوغوالهم هذه

---

۱ - ومن يستبعد ما قاله‌المؤلف فى مطاعنهم يجب عليه‌التفكر فى امرالحسين «عليه‌السلام» واولاده واصحابه كيف قطعو ابدانهم بالسيف ارباً ارباً وجعلوا رئوسهم على‌القناة وهذه كلها مستبعد ولكن ليس من‌الاعراب ببعيد .

المسالك، وهم معترفون بان خلافة ابی‌بکر لیس من عندالله ولا من رسوله، صلی‌الله‌علیه وآله، بل انّما فعله‌هم انفسهم، ومع هذا كانت فلتة توجب قتل من عاد الی مثلها، وعلی علیه‌السلام، باعترافهم وصحاح روایاتهم خایفةالله وخلیفةرسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، وامام الهدی وعلم التقی وسیدالوری واحب الناس الی‌الله ورسوله وصاحب لوائه فـی الدنیا والآخرة، وباب مدینةالعلم وساقی‌الكوثر، ورووا عنه، صلی‌الله علیه وآله، انّه خیرالبشر، من ابی فقد كفر، ومن ناصبه‌الخلافة فهو كافر ومحارب لله ولرسوله.

وعنه، صلی‌الله علیه وآله: من آذی علیاً فقد آذانی. ومن آذی علیاً فقد بعث یوم القیامة یهودیّاً او نصرانیّاً.

وقد قال الله تعالی: «والذین یؤذون رسول‌الله لهم عذاب الیم[1]» وقال الله تعالـی: «ان‌الذین یؤذون الله ورسوله لعنهم‌الله فی‌الدنیا والآخرة واعدّ لهم‌عذاباً مهیناً[2]»فهولاء باعتراف انفسهم فجرة كفرة علـی حدالتهود والتنصر، مستحقون اللعن والعذاب الالیم والعذاب‌المهین، وهم فی سكرتهم یعمهون، یلعنهم الله ویلعنهم اللاعنون.

ومن ذلك ما صحّ عندهم ایضاً بعدة طرقهم ان ابـابكر وعمر قد اخذا من فاطمة، علیها السلام، فدك التی كان قد اعطاها ایّاها رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، وتصرفت فیها وكانت فی‌تصرفها منذ اعطیها وردّ اتصرفها ومنعها ارثهامن ابیها، لحدیث ادعاه ابوبكر وصدقه عمرورجل‌آخر: «انا معاشرالأنبیاء لا نورث ما تركناه صدقة» مع‌مخالفته تصرفها السابق ومخالفته صریح‌القرآن فـی عـدّة مواضع ومناقضته ما فعلاه انفسهما حیث اختلف علی علیه‌السلام، والعباس فی بغلة رسول‌الله، صلی‌الله علیه‌وآله، وسیفه وعمامته، وتحاكما الیهمافحكما بها اعلی علیه‌السلام، میراثاً كماروواه‌ثقاتهم واستشهداها علی دعواها، فاشهدت‌علیّاً والحسن والحسین وام ایمن، فكذّباهم جمیعاً وردّ ادعواها والشهادة، لان ثلاثة من‌الشهود اقـرباؤه یجرّون‌النفع لانفسهم والرابعة امراة لا یقبل قـولها مع اعترافهم بان‌الأربعة من اهل‌البیت الـذین اذهب الله عنهم‌الرجس وطهّرهم تطهیراً، وانّهم مع‌القرآن لن یفترقاً ابداً، وان‌الحق مع علی وعلیّاً مع‌الحق كما تقدما، وان امّ ایمن كان‌النبی، صلی‌الله علیه وآله، قد اخبر انّها من‌اهل‌الجنّة، ومع‌اعتمادهم علی حدیث روته عایشة وآخر حفصة: كـل اخلافة ابیها، واذیاها وتأذت منهما ستّة

---

۱ – س ۹، ی ۶۲.
۲ – س ۳۳، ی ۵۷.

اشهر حتی ماتت وغضبت واوصت ان تدفن سرّاً لئلا یشاهدها، وقد قال الله، تعالی، مضافاً الی ما مضی آنفاً: «والذین یؤذن المؤمنین والمؤمنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بهتاناً واثماً مبیناً [1]» وقد صح عندهم انّه قال، صلی الله علیه وآله: فاطمة بضعة منی من آذاها فقد آذانی، ومن ذلك قول عمر: خلافة ابی‌بکر کانت فلتة «الی آخره» کما مضی، فان صدق فالاول کان من الغاصبین والا فهوعندالله من الکاذبین، وعلی ای تقدیر کیف یصلح لخلافة الله ورسوله وتولّی امور عباده من غصب حقهم وقد حمل ظلما، او من یأمر بقتل المسلمین کذباً وزوراً.

ومن ذلك ما صحّ عندهم من عدّة طرقهم: ان رسول‌الله، صلی الله علیه وآله، بعث مع ابی‌بکر عدّة آیات من سورةالبراءة سبعاً اوعشراً او اربعین علی اختلاف الی اهل مكّة لیقرأها علیهم، فلمّا بلغ ذا الحلیف بعث علیّاً علیه‌السلام، لیأخذها منه ویذهب هو بها، وقال نزل جبرئیل وقال لا یؤدی عنك الا انت اورجل منك فاذا لم یصلح ابوبکر لاداء عدّة آیات الی اهل قریة واحدة، فکیف یصلح لاداء جمیع‌القرآن وجمیع احکام الله تعالی الی‌جمیع اهل‌العالم، علی ان‌قوله، صلی الله علیه وآله، لا یؤدی «الی آخره» صریح فیما قلنا مستغن عن‌البیان.

ومن ذلك ان رسول‌الله، صلی الله علیه وآله، انفذ اسامةبن زید علی سرّیة الی‌ناحیة وقد امر ابابکر وعمر ان یخرجا معه، وکان علیه‌السلام، یکرر امرها بالخروج ویقول: لعن‌الله‌المتخلف عن جیش اسامة، وقد تخلفا کلاهما وحاجّهما اسامة حین دعواه الی البیعة، فقال: امّرنی رسول‌الله، صلی الله علیه وآله، علیکما، فمن امّر کما علی.

ومن ذلك ماصحّ من طرقهم بعدّة روایات: ان رسول‌الله، صلی الله علیه وآله، فی مرضه الذی مات فیه، قال ایتونی بدواة وقرطاس، اکتب لکم کتاباً ان تمسکتم به لن تضلّوا ابداً، ولمّا استشعر عمر انه، صلی الله علیه وآله، یرید ان یوصی بالخلافة لعلی علیه‌السلام، منع من ذلك، وقال: الرجل لیهجر، ای یهذی حسبنا کتاب الله، فانظروا الی فظاظة هذا الشقی وسوءادبه برسول‌الله، صلی الله علیه وآله، وعصیانه له ولله تعالی حیث قال: «ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا [2]».

ومن ذلك اعتذار عمر بما یکشف عن قباحة فعله بعد اعترافه بحق علی علیه‌السلام، وفضله حیث قال: حق لمثله ان‌یبیّنه «الی آخره» کما مضی، فقیل له: فما منعکم عنه، قال کرهناه علی حداثة سنّه وحبّه بنی عبدالمطلب وحمل سورة براءة علی اهل مکة.

---

۱ – س ۳۳، ی ۵۸. ۲ – س ۵۸، ی ۷.

وحیث قال مرّة اخری : یا علی والله لووزن ایمانك بایمان اهل الأرض جمیعاً لرجحهم، فقام علی علیه‌السلام، مولّیاً یخرج، فقال عمر : والله انّی لا علم مکان هذا الرجل ، لو ولیتموه امرکم حملکم علی‌المحجّة البیضاء ، قال ابنه، عبدالله : فما یمنعك قال : اکره ان اتحمّلها حیّاً ومیّتاً ، وفی روایة لا اجمع بنی‌هاشم بین‌النبوة والخلافة رواهما رواتهم .

ومن ذلك ما تواتر عندهم واعترفوا به انّه کثیراً ما کان رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، یأمربشیء وعمر بغیره ویخالفه فی حیاته، صلی‌الله‌علیه وآله، وبعد وفاته لمصلحة کان یراها باعتقادهم، ویعدون من‌ذلك ما فعل بامیرالمؤمنین صلوات‌الله‌علیه، ویعتذرون هو وهم منه بانّه علیه‌السلام، قد قتل فی غزوات رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله، کثیراً من اقرباءالمسلمین وآبائهم وابنائهم وکانوا بذلك غیر راضین به ، وکان فی قلوبهم منه شیء من‌الحقد ، وابوبکر، کان اسن منه ولم یقتل احداً قطّ ، فکانوا به ارضی وبغیرهذا مما مضی آنفاً .

فانظروا الی هؤلاء المسلمین، کیف‌کانوا یبغضون علیّاً علیه‌السلام، بقتله‌المشرکین ونصرنه لله ولرسوله، صلی‌الله علیه وآله، اقرابتهم ، وقد قال‌الله، تعالی، لا تجد قوماً یؤمنون بالله والیوم الآخر یوادون من حادالله ورسوله ، ولو کانوا آبائهم اوابنائهم او اخوانهم اوعشیرتهم[1] » وقال سبحانه : «لا یتّخذالمؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ومن‌یفعل ذلك، فلیس من‌الله فی‌شیء[2] » والی‌حال هؤلاءالعلماء ، کیف‌یجوزون له مخالفة رسول‌الله بالاجتهاد ، والی حال هؤلاء وهؤلاء وعمرهم جمیعاً وایمانهم ، کیف یفعل هو امثال هذه‌الافعال ویعتذر بهذه‌المعاذیر، ویسمعونها‌هم منه ویعتذرون بها له ویعدّونه وانفسهم من ذلك مسلمین، وقد قال‌الله، تعالی : «ماکان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی‌الله ورسوله امراً ان‌یکون لهم‌الخیرة من امرهم[3]» وقال تعالی :«ومن لم یحکم بما انزل‌الله ، فاولئك هم‌الظالمون[4] » وفی موضع آخر : «هم‌الفاسقون[5] » وفی آخر : «هم الکافرون[6] » هذا قلیل من کثیر قبایح هذین‌الرجلین اللذین هما راس خلفائهم وفضایح علمائهم، وفی اقلّ ممّا ذکرنا کفایة لمعرفة حالهم وفضیحة احوالهم .

---

۱ – س ۵۹، ی ۲۳ . ۲ – س ۳، ی ۲۷ ۳ – س ۳۳، ی ۳۶ .
٤ – س ۵، ی ٤۹ . ۵ – س ۵، ی ۵۱ . ٦ – س ۵، ی ٤۸ .

واما جميع شنايعهم وشنايع غيرهم من أدبائهم ، فلو اشتغلنا باستقصاء مـا رواه علماؤهم انفسهم فی ذلك واعترفوا به فيه من‌غير خلاف، لوقعنا فی امر امر من‌التكلّف والاعتساف .

المطلب السادس
فی‌المعاد

والمراد به عودالانسان بعد موته الی‌الحياة لا يصال جزاء ماكسبت يداه وتعود

اصول هذا المطلب الی ثلاثة فصول :

الفصل الأول

فی‌تقسيمه وتصحيحه

اعلم : ان‌الانسـان كما ينقسم الـی بدن محسوس مؤلف من اجسام ذوات كيفيّات حسّية ، والی نفس مجرّدة الذات عن‌المواد الجسميّة كذلك لذاته وآلامه ينقسم الی ما يناسب بدنه كالمطاعم والمشارب والاوجاع والاسقام، والی ما يناسب جوهر روحه كالعلوم والفضائل والجهالات والرذائل، وهذا شیء واضح لاريب فيه‌فلهذا ينقسم‌المعاد قسمين: احدهما- الجسمانی، وهوالذی بحسب‌المثوبات والعقوبات‌الجسمية، وثانيهما- الروحانی، وهوالذی بحسب‌الأحوال‌النفسيّة وكما ان‌العقول النظريّة‌انّما شأنها النظر والبحث فی كليات‌العوالم وبواطنها دون‌جزئياتها وظواهرها، فعرفاءالعلماء واولوالالباب من‌الحكماء انّما تصدوا لاثبات‌المعاد الروحانی من طرقهم‌العقليّة وحججهم‌الكليّة، واما المعادالجسمانی فـاذ لا سبيل لهم اليه من عقولهم كسائر نظرائـه من‌الصيام والصلاة والحج والزكـاة ، بل انّما يستدل علـی امثال هذه من الشرايع بالظواهر ، ولو لاها لم تعرف‌العقول هـّرها من بـّرها ، فكل من‌كان من فرق‌الحكماء آمنوا بانبيائهم واطاعوهم فی‌انبائهم صدقوهم فی‌كل ماأخبروهم، وانقادوا لهم فی‌كل ما امروهم، والذين لم‌يؤمنوا بانبيائهم ولم يصدقوا اوليائهم، فانّما اقتدوا بآرائهم واتّبعوا اهوائهم ، كحال هـذه الامّة بعينها وقواصرالانظار من‌المتكلّمين وارباب‌الظواهر من‌المسلمين الذين اشربوا

فی‌قلوبهم اللجاج والعناد، افتروا علی‌الحکماء المؤمنین انّهم ینکرون هذا المعاد، توهماً لهم ذلك من ثلاثة اشیاء احدها: توهم المنافاة بین‌المعادین. والثانی: اعترافهم بعجزهم عن اثبات‌المعاد الجسمانی. والثالث: قولهم: بامتناع اعادةالمعدوم، فالثواب والعقاب بالبدن‌المعدوم لیس الیهما مجال وبغیره ظام، وهو علی‌الله محال.

والجواب عن‌الاول: ان لا منافاة بین‌اللذتین والالمین، کما هو فی‌الدنیا بعینه، فانّه کثیراً ما یلتذالناس بما یأکلون وما یدخرون ومع هذا بما یعلمون وما یعقلون، وکذلك یتألّمون بالاوجاع والاسقام ومعه بما یجهلون وما یفقدون.

وعن‌الثانی: ان الاعتراف بالعجز عن‌الاثبات لیس بالانکار وانتم ایضاً عاجزون عنه وعن سایرالاحکام.

وعن‌الثالث: فاولاً ـ ان‌البدن بالموت لا ینعدم بل انّما یتفرق‌اجزاؤه وینهدم فاذا اراده‌الله، تعالی جمعها، اعطاها الالتیام، کما یدل‌علیه احیاءالطیور للخیل‌علی نبینا وآله وعلیه‌السلام. وثانیاً ـ انّه علی‌تقدیر انعدام‌البدن بالکلیة، فالمعاد لا یتوقف علی اعادته، لان حقیقةالانسان والمحسن والمسیء، وکذا المثاب والمعاقب، انّما هو روحه‌المجرد الباقی، والبدن انّما هو آلة لاکتساب الافعال والاعمال الحیوانیّة وادراك اللذات والآلام‌الجسمانیّة لان‌المجرد بمحض ماهومجرد لا سبیل الیه من‌الاجسام، ولهذا البدن یکفی بدن ما، ولا حاجة الی بدن بعینه، ویدل علیه: ان‌من جنی جنایة استحق بها قتلة او عقوبة، وکان حین مافعل مهزولاً ثمّ سمن اوسمیناً ثم هزل، ولم یرفع الی الامام الا فی‌الحالةالثانیة، فهو یجری علیه حدالله، تعالی، ولیس ذلك ظلماً منه اصلاً.

الفصل‌الثانی

فی‌تعریف اللّذة والإلم واثبات‌المعاد بعدالعدم

اذ قد علمت صحّة کلاالمعادین وامکان اجتماع اللذتین والإلمین، وان اثبات‌القسم الاول منها وهوالجسمانی انّما هو موکول الی اخبارالنبیین ومقبول من ظواهر اخبار الدین ولیس لعقولناعلیه برهان‌کسایر نظرائه من‌احکام الادیان، فلنقتصر البیان علی‌اثبات القسم‌الثانی اعنی‌الروحانی، ان‌شاءالله.

فاعلم: اولاً ان‌اللذة هی حالة تحصل من‌العالم بنیل‌الملایم من هو ملایم، والإلم حالة

تحصل من العلم بنیل المنافر من حیث هـو منافر، ویرجع الیهما التلـذذ بسبب المنافر والتألـّم بسبب الملایم ، وهو ظاهر، وقید العلم، لانـّه مع فقده لا لذة لشیء ولا الم، کمن ولد له ولد اوادرکه عدوّ ، وهو لا یخبر به .

وقید النیل ، لان محض العلم بالشیء لا یورث لـّذة ولا الماً .

وقید الحیثیـّة ، لان مع عدمها یفقدان ومع انقلابهما ینقلبان ، کما اذا رای حبیبه وهو یظنّ انـّه عدوه، ورأی عدوه وهویظن انه حبیبه. واما قیود الحالة والملایم والمنافر، فظاهرة .

ثمّ اعلم : انـّه اذ قد تحقق فیما سبق ، ان حقیقة الانسان وذاته المختصـّة بـه من حیث هو انسان ، انـّما هو جوهر نفسه وبه ممتاز عن مشارکات جنسه، وانـّه اشرف المخلوقات وافضل البریات ، وان الفضائل المختصـّة به من حیث هویـّة انسانیـّته ، انما هوالفهم والعلم ومحاسن الاوصاف، ومکارم الاخلاق ، لا المطاعم والمشارب والریاسات والمناصب ، فان هذه وامثالها کلها انـّما هی محسوسات الحواس الحیوانیـّة وملائمات الطبایع الجسمانیـّة ، والنفس الانسانیـّة ، لکونها مجردة بالذات ، لاشرف لها ولا رغبة ولا لـّذة فی هذه اللذات ، الا بـالعرض ، لمجاورة البدن ، لان کل شیء انـّما یرغب فیما هو من سنخه ویطلب ماهو من جنسه، وشتـّان مابین المفارق عن المادة والملازم لها، بل المنبعث منها وهو معلوم مـن حال العلماء والفضلاء الذین وجدوا لـّذة المعارف والعلوم حیث لا یلتفتون الی هذه الدنیا ولذاتها الا قدر الحاجة الیها والضرورة ، ویعدون ذلـک ایضاً غبناً لهم فیما هم بصدده ویتألمون من قلیل اشتغالهم به، بل وهو محسوس حال ارذال الناس ایضاً حیث انـّهم فی محاوراتهم ومنازعاتهم ان نفی بعضهم عن بعض کل مطلوب لهم من خیرات الدنیا وفضایلها من الجاه والمال والولد والجمال وسایر ما فیها من شرایف الأحوال او ینسبه الی منفوراتهم من الفقر والذل والکل والقل لا یبالی بذلك ولا یتحاشی منه مع رین حبـّها فی قلوبهم ورکود رغبتها فی طبایعهم مایطیشون ویعصون لما ینسب الیهم من مثل الجهل والحمق والجبن والخرق وسایر توابع العقل والعلم، فهذا یدلّ ضرورة علـی انـّهم مفطورون فی بدایـة فطرتهم واصالة جبلـّتهم علـی ان لـّذة نفوسهم بالذات لیس علی هذه اللذات، وان جوهر العقل وفضایله اشرف والـّذ من غیرها، الی حیث لایوازیها شیء منها وان انهمکوا فی غمرات شهواتهم وانکبوا علی اللعب برکباتهم فاذا کان شرف جوهر النفس ولـّذته بتلك الفضائل ویکون لا محالة الیه ایضاً فیما یکون

من هذا السنخ من‌الرذائل وقد علمت ان اللذّة والإلم انّما یکونان من‌العلم بنیل‌الملایم والمنافر ، ومعلوم ان‌الشواغل والموانع کلّما کثرت، قل‌العلم وابهم، وکلّما قلت کثر العلم واوضح ، وقد علمت فیما سبق ان‌النفس لا تفنی بفناءالبدن ، بل هی باقیة ابداً، وبیّن ان‌الحیاة التی بعدالحیاةالدنیا وان‌کانت تقارن ایضاً الأبدان، لکن لیس هناك هذه المشاغل والموانع من تحمل‌الاهالی والولدان والضرب فی‌البلدان وما لا یحصی من‌الفیر والحدثان ، بل یکون فی کمال‌الفراغ من کل شاغل، فیکون‌الانسان حینئذ اشدّ علماً بکل ماهو له حاصل، کما قال تعالی : «فبصرك‌الیوم حدید[1]» فیذکر کل ماکان قدنسی ویری کل ماکان عنه قدعمی، کان کتاب حافظته کان فی هذه‌الدنیا مطویّاً فینشر هناك کما قال سبحانه : «کتاباً یلقیه منشوراً[2] اقرء کتابك کفی بنفسك‌الیوم علیك حسیباً» فبالضرورة یکون حینئذ ، اللّذ مایمکن ان‌یکون بحسناته وفضائله والمّ مایمکن ان‌یکون بسیئاته ورذائله، وهذا هوالمراد بالمعاد فی عرف ارباب‌المعارف والحکمة ، وقد اشار الیه بواطن‌الشریعة والملّة ، کما قال امیرالمؤمنین، صلوات‌الله علیه، بعد کلام آخر ، وخلق‌الانسان ذا نفس ناطقة ، ان زکّاها بالعلم ، فقد شابهت جواهر اوائل عللها وان اعتدل مزاجها وفارقت‌الاضداد ، فقد شارك بها السبع‌الشداد .

وقال الصادق ، علیه‌السلام : «وسئل عن قوله ، تعالی : وظل‌ممدود وماء مسکوب وفاکهة کثیرة لامقطوعة ولا ممنوعة[3]، فقال والله لیس حیث یذهب‌الناس انّما هوالعالم وما یخرج منه، وغیر هذا مما لا یحصی .

الفصل‌الثالث

فی ذکر اصناف‌الامم وتفصیل عواقب افعالهم من‌اللّذة والإلم

اعلم : ان‌الناس اولاً قسمان :

احدهما ــ من‌له صحّة ما من‌العقل والتمیز حیث یمیز تمیزاً ما بین‌الحسن والقبح ویعلم‌الخیر من‌الشرّ ویفرق بین‌المدح والذم ویدرك الثواب والعقاب ، فهؤلاء اصحاب

---

۱ ــ س ۵۰، ی ۲۱ .

۲ ــ س ۱۷، ی ۱۴ــ۱۵ .

۳ ــ س ۵۶، ی ۲۹ــ۳۲ .

التکالیفالعقلیة والشرعیة، وما یترتبعلیها منالمدایح والمذام والمثوبات والعقوبات، وان اختلفت درجاتهم فیالعواقب حسب اختلافهم فیالمراتب.

وثانیهما- من لایفرق بینالخیر والشرّ، ولا یعرفالبر منالهر، کالاطفال والمجانین والبله، فهم مثل سایر انواعالحیوان، ان فعلوا خیراً فباتفاق او تأدیب وان انتهوا من شرّ فببخت اوترهیب، لیس لهم همّة الا ما استدعته قواهمالحیوانیّة ولا وجهة الا ما اقتضتهطباعهمالجسمانیة، ومنالمآکل والمشارب والملاهی والملاعب فقدسقطالتکلیف عن هؤلاءالقوم ولا ینبغی لهم مدح ولا لوم، وهم یسمّونالمستضعفین فاما المکلّفون، فیقتسمون اولاً ازواجاً ثلاثةالسابقون واصحاباليمین واصحابالشمال، لانّهم ان آمنوا بالله وحده لا شریك له وبانبیائه وخلفائه، صلواتالله علیهم، ومع هذا هم اهل العقول الشریفة والافهامالمنیفة، وقد حصّلوا طرفاً منالعلومالحقّة وتحصّلوا بطائفة منالمعارفالیقینیّة، کل علی قدر ما فی امکانه ویلیق بشأنه، ومع هذا قد تجمّلوا بمکارمالاخلاق الجمیلة وتحلّوا بحلیالافعال النبیلة وتزینوا بزینةالتقوی منالمعاصی والخصالالرذیلة بحیث قد خلصوا من آثارالطبیعة بالکلیة، فاولئكالمقربونالسابقون الی اعلی درجاتالجنان المکرمون منالله، تعالی، بالروح والرضوان وان آمنوا واحسنوا وتجملوا بالاعمال الصالحة الفاضلة وتخلقوا بمحاسن الاخلاق العادلة المتوسطة بین الاطراف اللایقة بجمالالاشراف، الا انّهم لم یبلغوا فیالعقل والعلم درجاتالاولین، فاولئك اصحابالیمین.

وانکفروا وانکروا وجحدوا والحدوا واشربوا فیقلوبهم حبالدنیا واتّخذوا الههم متابعةالهوی ورکبوا فی مهویالجهالة وتاهو فیبیداءالضلالة واخلدوا فیمصارعالدناءة والسفال، فاولئك اصحابالشمال، فهؤلاء اصولالازواج، ثمّ یمتزج هذه بعضها مع بعض، فتحصل ازواج اخری، وذلكان الذین آمنوا واصلحوا، قد یکون منهم عدول فی العلم والعمل عن حدودالاوساط اما بتفریط واما بافراط، فان کان ذلك علیوجه مکابرة لامرالله وجحودللحق، فهؤلاء یلحقون بالکافرین، لامتناعاجتماعالاذعان بالشیء والجحود له، وان لمیکن علی وجهالمکابرة والجحود بل انّما هو من غلبة نفسهالامّارة بالسوء وسلطانالشیطانالرجیم، فان غلبت حسناتهم سیّئاتهم بان یکون اکثر منها وافضل، فتستولی علیها وتضمحل هی فیها محتها وابطلتها، لانالحسنات یذهبنالسیئات اوبان

ترکوا السیّئآت بعد ذلک وذکروا الله فاستغفروا لذنوبهم ولم یصروا علی ما فعلوا ، فاولئک یبدل الله سیئآتهم حسنات، لان‌التوبة والانابة تتفرّز منها وفرار وتباعد ، وقد تقرر فیما تقدم ان‌البعد من احدالمتقابلین لا یکون الا بالقرب من‌الآخر ، فمن هجر من الشیطان والعصیان والنیران فقد تقرّب الی‌الرحمان والرضوان والجنان ، فهذا ان الفریقان یلحقون بالمؤمنین المخلصین ، او بان اعترفوا بذنوبهم واستحیوا من الله لتقصیرهم وان لم‌یکونو تابوا بعد فهؤلاء ایضاً قریب من‌السابقین ، عسی‌الله ان یتوب علیهم ، ان‌الله غفوررحیم ، لأن الإعتراف بالذنب‌والحیاء ، لا یکون الا عن‌ندامة واسف ، فلا یبعدان یقوم مقام‌التوبة ، وان غلبت سیئآتهم حسناتهم باحدالوجوه الثلاثة ، فهؤلاء مرجون لامرالله اما ان یعذبهم وان کان ایمانهم فی غایةالضعف بحیث یتأثّر نفوسهم من کل سیّئة وتهوی الیها وتلصق بها کالثوب‌الخشن الذی یسرع الیه الدرن وینفذ فیه الوسخ فینقذرسریعاً اوکان ایمانهم قویّاً الا انّهم اصرّوا علی‌السیئآت فرسخت فیهم راشتد اصوقها بهم کمرآة صقیلة وقعت فی طین مدّة طویلة ، فصدات جداً ، فهذان لا محالة یحتاجان الی تطهیر شدید ومبالغة فی‌التفسیل والتصقیل بقدرالرسوخ وشدة الصوق ، واما یتوب علیهم ان لم‌یکن‌الضعف ولا الرسوراخ بتلک‌المرتبة ، فیطهر بادنی عنایة فی‌الفسل والمسح ، وبالجملة فهؤلاء ینجون آخراً لا محالة وان تعذّبوا مدّة فیلحقون بالذی غلبت حسناتهم، لان اصل‌الایمان حسنة تقلب کل سیّئة ، لان الاعتقاد یتعلق بجوهرالروح والقلب والاخلاق والافعال اشیاء تلحق من‌خارج ویلحق بالمرجئین قوم من اهل‌القول وحّدوا الله وخلعوا عبادة من یعبد من‌دونه ، لکنّهم فی‌النبوة او فی شیء من سایرالاصول علی شک لا ینکرونه فیکونوا کافرین ولا یذعنونه فیکونوا مؤمنین، اما بسبب شبهة عرضتهم کاکثر عوام‌المخالفین وضعفائهم ، واما لان‌الدعوة لم تبلغهم کقوم فی اقاصی‌البلاد او بلغتهم لکنّهم لیسوا من اولی‌الالباب المستقلّة فی الهدی ولا یستطیعون‌الخروج الی من یمیّز لهم‌الحق من‌الردی ، کاکثر نسائهم ونقرائهم، فهؤلاء ان کانوا بحیث لوازیل عنهم‌الشبهة ووصلوا الی‌الحق آمنوا به ، فهم ممن یدرکهم‌النجاة ویکونون مع‌المؤمنین، وان‌کانوا حینئذ جحدوا الحق وانکروه، فممن یخلّد فی‌السجین، فهؤلاء من‌حیث ابهام مآلهم یلحقون‌بالمرجئین ومن‌حیث ضعف احوالهم بالمستضعفین، ویقرب من حال هؤلاء حال کثیر من اهل‌الکفر والضلال ایضاً ، الذین وان کانوا بالفعل

منکرین ، الا ان ذلك لیس لعناد لهم وجحود فی‌قلوبهم، بــل انـما هو لاقتدائهم بقومهم وآبائهم والتباس الحق علیهم وضعفهم اوضعف عقولهم عن‌الاجتهاد فی بلوغه ، فامرهم ایضاً موقوف حتی یمیزالله الخبیث من‌الطّیب ، وان تساوت حسناتهم وسیّئآتهم فهم اصحاب‌الاعراف وهوالسور الذی بین‌الجنّة والنار، باطنه فیه‌الرحمة وظاهره من قبله العذاب، فاذ لا یترجّح لهم احدالطرفین، فلامحالة یترجّحون فی‌الحدالمشترك بینهما حتی ان حصل لاحدهما رجحان عن عفو اوشفاعة اوسخط اوبراءة یلحقون باهله .

واما غیرالمکلفین المستضعفون من‌الرجال والنساء والولدان ، فهؤلاء ایضاً ان‌کانوا بحیث لوفوا وبلغوا التکلیف آمنوا واطاعوا فلهم فی‌عالم‌البرزخ المتوسط بین هذه‌النشأة الدنیا الجسمیّة والنشأةالعلیا العقلیّة ترقیات فی‌العقل والفهم کترقی‌الصبیان فی‌ذلك بحسب ترقّیهم فی ابدانهم ونموّ اجسامهم یوماً فیوماً وان لم‌یبلغوا بعد حــد عقول الرجال واکتساب‌العلوم حتی اذاکانت‌القیامة وامتازالاخیارمن‌الاشرار التحقوا فی‌الجنة بعشیرتهم وآبائهم من‌الابرار .

وان لم یکونوا یؤمنون بعد ذلك ایضاً فیلحقون لامحالة باشباههم وان لم یشارکوهم فی عذابهم وورد فی‌الاخبار عن اهل‌البیت الاخیار، صلوات‌الله علیهم، اختلاف فی‌احوال هؤلاء ، لیس هنا مقام ذکرها ولعلها جمیعاً یؤل الی هذا .

هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذه‌الرسالة

والحمد لله اولاً وآخراً

واتّفق‌الفراغ من کتابتها فی شهر صفرالمظفّر من سنة ۱۲۰۶

وقد وفقنی الله تعالی تصحیح هذه‌الرسالة ـ ۷ شهر ذیقعدةالحرام سنة ۱۳۹۶ هـ. ق. ـ

وانا العبد جلال‌الدین الموسوی الآشتیانی

اصل الاصول

تألیف

عالم محقق محمد نعیما طالقانی

(۱۷)

محمدنعیم‌بن محمدتقی طالقانی معروف به
ملا نعیما ومشهور به‌عرفی طالقانی
(زنده تا سال ۱۱۵۲ هـ. ق.)

مطابق آثار نفیسی که در کتابخانه‌های مملکت عزیز ما موجودست ، در اواخر دوران سلاطین صفویه ، غیر ازاساتید بزرگ ومحققان عالیمقام درعلوم نقلی از: فقه واصول وحدیث وتفسیر ورجال و... ، جمعی ازبزرگان جامع درعقلیات ونقلیات وبرخی ازاکابر محقق درعلوم عقلی وجود داشته‌اند که بتدریج می‌توان آثار آنان را بدست آورده ونفایس این آثار را چاپ ومنتشر نمود

درزمـان صفویه جماعت کثیری از طلاب ازنواحی هندوستان و افغانستان و اطراف خلیج فارسی مثل بحرین واحساء وقطیف وبرخی از نواحی شیعه‌نشین دیگر بلاد اسلامی دراصفهان تحصیل نموده‌اند که ازآنان آثار علمی وعلائم وامارات ونام ونشان گاهی دیده میشود .

میرداماد بواسطهٔ شهرت عظیمی که درزمان خود کسب نمود وبرخی از او به – ثالث‌المعلمین – تعبیر نموده‌انـد تلامیذ زیـادی ازطلاب هند محضر اورا درک نموده‌اند، برخی ازآثاراورا بخط‌خود استنساخ کرده‌اند وبرآثاراوحواشی‌نوشته‌اند.

به **شرح هدایهٔ** ملاصدرا دانشمندان هند تعلیقات متعدد نوشته‌اند واین کتاب تا این اواخر ازآثار درسی درآن دیار عظیم بود. یکی ازشاگردان **مولانا محمدصادق اردستانی** دراثر خود که دراین مجموعه چاپ خواهد شد نوشته است : بـا بعضی از

افاضل حوزه‌استادم شیخ‌حسین نام ازمردمان‌بحرین ودانشمندی ملاحسن نام ازاهالی قطیف یـا لحساء درسفر حج بعد ازرحلت استادم، ملاقات دست داد وازآنـان چند داستا ن‌وسر گذشت نقل نموده .

مؤلف رسالهٔ نفیس حاضر محمدنعیم مشهور به ملانعیما طالقانی کـه برخی از متأخـّران از وی به، بعض‌المدققین وحکیم محقق، تعبیر نموده‌اند، ازافاضل دوران شاه سلطان‌حسین صفوی است که هنگام سقوط اصفهان بدست شورشیان افغان بعد از دست‌دادن کسان وخویشان خود ، بدار الأمان قم پناه برده ودر اوقاتی که هموم و احزان اورا احاطه کرده است طالب علمی با اصراروالحاح تألیف این اثررا ازاو درخواست نموده والحاح وابرام ونیک‌نفسی سائل وعشق اوبعلم ومعرفت سبب شده است که درخواست اورا اجابت نماید . دراول رساله فرموده است :

«... این دوست زمانی ازمن درخواست نمود که این اثر را بوجود آورم، که زمانه شمشیر دشمنی وعداوت آخته وبرمردم تاخته، سپاه افغان براصفهان غلبه نمود وجمع‌کثیری ازاهالی این‌شهر را که اقرباء وکسان من نیز جزء آنان بودند، هلاك نمودند مردم بی‌گناه ازخانه وکاشانهٔ خود متواری شدند ...» .

درمقدمهٔ حکمت صادقیّه اردستانـی نیز مسطورست کـه مقرّر این اثر بعد از جمع‌آوری اوراق وتنظیم مباحث آن قبل‌ازآنکه مطالب را ازسواد به‌بیاض منتقل نماید ... نـعَق نعاق‌البین فی‌بین هذا المفیاض، یعنی یقرن قران‌المشتری والزّحل انقلب‌الدین والدّول – اقتربت السّاعة – بل – وقعت‌الواقعة، لیست لوقعتها کاذبة– صارالمیاسیر معاسیر، والأحاریر مواسیر ... وجعل‌الدیار عالیها سافلها، ومات فـی تلك‌الواقعة سیفاً وجوعاً «مأة الف – ۱۰۰۰۰۰» أو یزیدون ...» .

ملا نعیما این کتاب را *اصل‌الاصول* نـام نهاده و کتاب را درسال ۱۱۳٦ تمام نموده وازقرائن موجوده بعد ازرفع غائله وتطهیرکشور از لوث وجود مخاصمان و ازالهٔ آنان ازتراب مقدس میهن مانند دیگر افاضل آن‌زمان که ازفتنه جان سالـم بدر برده‌اند باصفهان مراجعت نموده است ولی دیگر آن گرمی وحرارت وشوق و

التهاب در دلها نبود، باآنکه نادرشاه افشار بکومك سرداران وسربازان ایران بقول امروزیها ازکشور اعادهٔ حیثیّت نمود آن شکوه وجلال کـه قبل از اواخر دوران شاه سلطان‌حسین وجود داشت بافسانهٔ تـاریخ پیوست وتدریجاً موجبات خمودگی سایه گسترد. ازمؤلف (۱) شرح حال مبسوط بمناسبت زمان، دردست نداریم، معلوم نیست که ملا نعیما درعلوم نقلی وعقلی ازمحضر چه‌کسانی استفاده نموده‌است، خود اونیز ازاساتید خود نام نبرده است، امکان داردکه ازمحضر اردستانی وفاضل‌هندی استفاضه نموده باشد، مؤلف کتابی مفصّل همانطوری که درآثار علمی ملانعیما خود وعده داده است درمعاد تألیف نموده است وآنرا منهج‌الرّشاد نام نهاده‌است این اثر مفصّل ومبسوط را درسال (۱۱۵۱ هـ. ق.) بوجود آورده است وشاید آخرین اثـر او بوده وقاعدةً هنگام سالهای آخر عمر آنرا تألیف‌کرده‌است، چون ازاو آثاری موجود است که حدود (۳۵ سال) قبل ازاین اثر تألیف شده‌اند . حواشی برتجرید را ملانعیما درسال – ۱۱۲۰ – وقبل ازاین تاریخ نیز ازاو اثر دیده میشود ، ازقرار نوشتهٔ صاحب ذریعه آثاری از ملاجلال ومیر سیدشریف بخطّ ملانعیما درکتابخانهٔ یکی ازعلمای کرمانشاهان موجود است‌که تاریخ کتابت آن سال – ۱۱۱۵ هـ. ق. – است. ملانعیما بربعضی ازاحادیث اصول کافی شرح وتعلیق نوشته ومثل دیگرعلمای شیعه بآثار اهل‌عصمت وطهارت وائمهٔ شیعه توجه واهتمام شدید داشته است .

به‌کتاب شرح **اشارات** حواشی وتعلیقات مفصّل وتحقیقی نوشته‌است ورساله‌ئی مفصّل در **جبر وتفویض وقضا وقدر** و رسالـه‌ئی در **قاعدهٔ الواحد** ورساله‌ئی بنام **تعلیقات برحواشی جلالیّه و حواشی برتعلیقات شریفیّه و تعلیقات برشرح جدید تجرید** ورساله‌ئی در **تشکیك وجود** ازاو باقی مانـده است وازقرار تصریح او در

---

۱ ــ دوست عزیز این‌جانب، دانشمند محقق آقـای عبدالحسین حائـری درجلد پنجم فهرست‌کتابخانهٔ مجلس شورای ملی ص ٦٤ و **کبود راهنگی در مرآت‌الحق و علامه طهرانی در ذریعه** (ج ٦، ص ١٣٤) وآیت‌الله معظم سیدمحسن شامی در اعیان‌الشیعه ازاو یـاد نموده‌اند . نگارنده درصدد تهیه شرح‌حال مبسوط ازآن دانشمند کـه دارای طبع شعر وازشعرای عصر خود بود وعرفی تخلّص نموده ، می‌باشم .

آثارش آثار دیگر نیز بوجود آورده است .

ملانعیما بآثار **ملاصدرا** توجّه داشته استواز افکار او بوضوح متأثر می‌باشد ولی مانند متأخران بعد از **آقامحمد بیدآبادی** درحکمت‌متعالیه تمحّض ندارد واین مسلّم است که بعد ازآخوند ملا صدرا بندرت عالمی را می‌توان یافت که ازانظار فلسفی ملاصدرا متأثرنباشد، واصولاً سبك تحریر آثار فلسفی بعد ازملاصدرا تغییر یافت .

ملا نعیما درمباحث وجود ومسائل متعلق به‌الهیّات اگر پیرو عقاید ملا صدرا باشد ، آثار خود را بروش اونوشته‌است، ولی درمباحث معاد در **منهج الرّشاد** (۱) بطریق دیگر مشی نموده ودر صورت یك متکلّم محقق مباحث را تقریرمی‌نماید، و بآراء وعقایدغیاث‌الحکماء فرزند **میرصدردشتکی** و **میرصدر** شیرازی و**محقق‌خفری** و **مــلا جلال** و مولانا **جمال‌الــدین‌محمود** و **سماکی** و **عبدالرزاق لاهیجی** و **امیر محمدباقر داماد** توجّه داشته است ولی همه‌جا مباحث معاد **اسفار** و **شواهد** و **مبدأ ومعاد** ، اورا به‌تکاپو واداشته است .

مشهد مقدس رضوی

پنجم ذی‌حجةالحرام ۱۳۹٦ هـ. ق.

سیّد جلال‌الدین آشتیانی

---

۱ ــ ازکتاب **منهج‌الرشاد** نسخه‌ئی بخط زیبای مؤلف درکتابخانهٔ مجلس موجود است و نسخهٔ عکسی آن دراختیار حقیرست. این کتاب را دوستان عزیز این حقیر آقایان : **محمدرضا عطائی قوچانی** و **هادی نیکی** و **نصیرالاسلام** فارغ‌التحصیلان رشتهٔ فوق لیسانس رشتهٔ فلسفه که سالیان متمادی در حوزهٔ علمیهٔ مشهد بــه‌تحصیل ادبیات ومنطق وفقه واصول اشتغال داشتند ودوره لیسانس وفوق‌لیسانس دردانشکده الهیّات مشهد به‌پایان رسانیده‌اند بعنوان پایان‌نامهٔ تحصیلی انتخاب نمودند واکنون بهمّت وکوشش این دوستان کتاب جهت چاپ تهیه شده‌است. این‌آقایان ازفارغ‌التحصیلان فاضل ونمونهٔ دانشگاه مشهد بشمارمیروند ودرکسوت دبیری بخدمات ذی‌قیمت خود اشتغال دارند . وفّقهم الله وحرّسهم عن‌الآفات .

بسم‌الله الرحمن‌الرحيم

الحمد لله الذی هونورالسّماوات والارضين، ومنه وجودالعالمين، والصلاة والسلام علی‌المرتبة‌الجامعة لجميع مراتب‌التوحيد ، سيّدالأولين والآخرين، - محمّد - وعترته الطاهرين‌المعصومين، ولا سيّما - اميرالمؤمنين -، ويعسوب‌الدين، عليه وعليهم سلام الله تعالی اجمعين .

اما بعد فيقول العبدالمذنب‌الخاطیء‌الجانی **(محمد نعيم‌الطالقانی)** عفی عنه ، وعن والديه وعن‌المؤمنين : لقد سألنی اخ روحانی من‌الاخوان وصديق ايمانی من‌الخلّان ، الذی‌كان مولعاً بالتحصيل والطلب، متحلّياً بحلية حسن‌الأدب، محموداً سيرته، وزكياً سريرته، ولا يسعنی‌التقاعد عن انجاح مأموله والتوانی عن‌اجابة مسئوله، زاده‌الله تعالی، توفيقاً وتأييداً ، وجعله فی‌سلوك مسالك‌الهداية والرشاد قويماً ، سديداً ، رشيداً : ان اكتب رسالة مشتملة علی خلاصة‌القدر الضروری مما انتهی اليه نظری‌القاصر وفكری الفاتر فی تحقيق مسألة‌الوجود ،وتوحيده تعالی ، وعينيّة‌الصفات ، وكيفيّة الجعل

---

۱ - باين كتاب حواشی ننوشتيم فقط. درمقدمه مفصّل موارد تأثّر مؤلف‌را ازفلسفه ملاصدرا نشان داده‌ايم . اين مقدمه با كتاب مستقلاً چاپ ميشود .

مؤلف همان **عرفی شاعر طالقانی** معاصر شاه سلطان‌حسين صفوی است كه غير ازاين رساله ، كتابی در **معاد جسمانی** دارد ونيز **حواشی برتجريد** ، مؤلف هنگام محاصرهٔ اصفهان به‌قم فرار نموده وبعد از تسلّط نادرشاه افشار وازالهٔ مهاجمان ازخاك پاك ميهن عزيز ، باين شهر مراجعت نموده است .

والإبداع، مع بعض ما يتعلق بها ممّا لم تكن مكشوفةالقناع حق‌الكشف الی‌الآن، ولم يطمثهنّ انس قبلهم ولا جانّ، وكنت معتذراً، بان ذلك‌الأمر خطب صعب يستدعی توجّهاً لائقاً وتجرداً فائقاً. وتحرير هذه‌المسألة ولو كان بالإشارة والرّمز علی نحو لا يستعصی علی‌الطالبين ابيّاتها، ولا يخفی‌علی‌الناظرين خبيئاتها، شیء ليس فی‌مقدرة من هو مثلی من‌الطالبين، بل ولا شأن مَن هو اعلی مرتبة منّی من‌المحصّلين، هذا مع تشتّت‌الحال وتوزع‌البال. اذ قد وقع هذا السؤال حين جرّدالزمان علی اهاليه سيف العدوان، وذلك بغلبة عساكرالأفغان علی بلدة اصفهان، واهلاك من كان فيها من معظم المتوطّنين والسكّان، وابادة ماكان فيها وفی‌حواليها من‌البلدان، وافناء اكثرالمؤمنين، ولا سيّما العشائر والأقارب والاخوان، وفراری منها الی بلدة - **قم بلدة امن وامان** - حماها الله تعالی من طوارق‌الحدثان وآفات‌الأفغان، واغترابی فيها، وبعدی عن‌الاهل والاوطان. لكنّه لمّا كرّر السؤال وجدد الإبتهال، وكان اطاعته‌لازمة، واجابته متحتمة، شرعت فيها بعون‌الله تعالی ورتّبتها علی مقدمة، وخاتمة، وثلاثة فصول، وسمّيتها باصل‌الأصول «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا، وهب[1] لنا من لدنك رحمة، انّك انت الوهّاب».

[بيان معنی مفهوم‌الوجوه وكيفية حمله علی‌افراده وانه من‌المعانی البديهية]

اما المقدمة ففی تحقيق معنی‌الوجود.

اعلم ان‌المشهور فيما بين‌الجمهور، ان‌الوجود معنی من‌المعانی بديهیّ التصور[2]

---

١ - س ٣، ی ٦.

٢ - قال صدرالافاضل «ملاصدرا» فی بداهةالوجود: فلابدّ ان‌يكون‌الوجود المطلق بيّناً بنفسه، مستغنياً عن‌التعريف والاثبات، والا لم‌يكن موضوعاً للعلم‌العام. وايضاً التعريف امّا ان يكون بالحدّ واما بالرسم، وكلا القسمين باطل فی‌الوجود.

اما الأول: فلانّه يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له وفصل له فلا حد له.

واما الثانی: فلانّه بالأعرف، ولا اعرف من‌الوجود. فمن رام بيان‌الوجود باشياء علی انّها هی اظهر منه، فقد اخطأ خطاءاً فاحشاً. ولمّا لم‌يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه، لأن‌الحدّ ←

انتزاعی، وادعوا البداهة فی هذا الحکم ایضاً، وبعضهم ذکر ایضاً تنبیهات علی ذلك علی ماهو مسطور فی کتب‌القوم .

واقول : یرد علی ذلك مع قطع‌النظر عن‌المناقشات التی اوردوها انفسهم[۱]، علی‌ذلك ان‌الوجود بالمعنی‌المصدریّ الذی یعبّر عنه باللغةالفارسیة به : ـ بودن ـ ، لا شك انّه کذلك ، ولکن لیس‌الکلام فیه. واماالوجود بمعنی منشأ الآثار الذی قد یعبّر عنه فی الفارسیّة به : ـ هستی ـ ففی بداهة تصوّره وکونه انتزاعیاً ، کلیهما ، کلام .

[بیان معنی بداهةالوجود وما یرد علیه]

اما فی بداهة تصوّره ، فلأن‌المشهور بینهم : ان‌التصوّر عبارة عن حصول صورة الشیء فی‌الذهن، او عن نفس‌الصورة‌الحاصلة فیه ، وصورةالشیء‌عبارة اما عن‌شبحه ومثاله، کما هو مذهب‌القائلین بالأشباح .

واما عبارة عن‌ماهیّة معرّی عن‌الوجودالخارجی نحواً من‌التعریة التی یفعلها العقل کما هو مذهب‌المحققین القائلین بحصول اعیان الأشیاء انفسها فی‌الذهن لأنّهم یقولون: ان‌الشیء ملحوظاً مع‌الوجودالخارجی یسمی حقیقة یترتب علیها الآثار الخارجیّة ، ومعریً عن‌الوجودالخارجی یسمی ماهیّة لا یترتّب علیها تلك‌الآثار، وهو بهذا الاعتبار

→

والبرهان متشارکان فی حدودهما علی ما بیّن . ومعلم ثانی تفسیر کرده مفهوم وجود را که : هو الذی یکون به‌الشیء فاعلاً ومنفعلاً .

اعلم ان‌المراد بالماهیة المذکورة فی کل عبارات‌الرسالة، معناها المشهور بین‌القوم، ای ما به ایجاب عن‌السؤال فی‌الشیء بماهو، اعنی‌المعنی الکلیّ الذی هو معروض للوجود والتشخّص، کما یذکره‌القوم .

وبعبارة اخری : معناها ما یقابل‌الوجود والعدم، ویوصف بهما. ولیس معنی‌الماهیّة فی‌هذه الرسالة ما اصطلحه‌بعضهم حیث قال : ان‌الماهیّة مابه یتحقق‌الشیء ، او مابه‌الشیء هوهو . وسمّی الوجود ایضاً ماهیّة . وبعبارة اخری تمام حقیقةالشیء کائنة ماکانت ، وهی بمفهومها شاملة للوجود والعدم، وعامّة للواجب والممکن کلیهما فتبصّر . «منه عفی عنه» .

۱ – تأکید لضمیر اورو . قوله (س ١٤) : وهو بهذا ... وفی نسخة : هی بهذا ـ خ ل .

تحصل فی‌العقل وحصولها فیه، اوالصورة الحاصلة فیه، یسمّی تصوراً وعلماً حصولیاً بذلك‌الشیء ، والحال ان لیس للوجود بالمعنی‌المذکورالمطلوب هنا شبح ومثال ، لأنه ان‌کان الشبح‌المفروض له عین‌الوجود ، فلا یکون شبحاً له، وان کان غیره، وغیرالوجود اما ان‌یکون عدماً فبطلانه ظاهر، واما ان‌یکون شیئاً آخر ذا ماهیّة، فلا یکون مطابقاً للوجود ؛ مع انّهم یقولون بمطابقة‌الشبح لذی الشبح ، لیکون حصوله علماً بذی‌الشبح . فعلی هذا لا یکون الوجود متصوّراً بالکنه اصلاً فضلاً عن ان‌یکون بدیهیّ التصوّر ، وکذا لا یکون للوجود ماهیّة ایضاً، والا لکان ماهیّة ذا ت‌وجود لا وجوداً . وکذا لایمکن تعریته عنه، حتی یکون متصوراً ، لأن تعریة‌الشیء عن نفسه محال . فعلی هذا ایضاً لا یمکن ان‌یکون متصوراً حتی یمکن ان‌یکون بدیهی‌التصور .

فان قلت : العلم کما ذکره‌القوم قسمان : حصولی، ویعبر عنه‌التصوّر ، وهو کما ذکرت ، عبارة عن حصول صورة‌الشیء فی‌الذهن، اوالصورة‌الحاصلة فیه، وحضوری ، وهو لیس بالتصوّر . والعلم بالوجود وان لم‌یمکن ان‌یکون بطریق‌التصور کما ذکرت ، لکنّه یمکن ان‌یکون بالحضور ، ویکون بدیهیاً فی‌هذا النحو من‌العلم. ومرادالقوم ببداهة تصوّرالوجود بداهة‌العلم به ، ولو کان ذلك‌العلم بالحضور ولکنّهم تسامحوا فی‌العبارة.

قلت : انّهم ذکروا ایضاً : ان منشأ حضورالمعلوم عندالعالم به لابدّ ان‌یکون اما

---

۱ – یجب ان یعلم ان‌الوجود کالنور، او لکونه عین‌النور ، اظهرالأشیاء ، وبه یظهر کل شیء ، ای کل ماهیّة . ازبرای این وجود که درمقام ذات قابل اکتناه نیست ، چون صرف شیء لا یقبل التعین ولا یظهر فی مظهر قطّ . ولذا اذا سئل عن‌المعلم‌الکل سیدالأنبیاء والأولیاء : هل رأیت ربّك ؟ قال : نور، انی اراه ..؟ وجود خارجی و وجود علمی ازاظلال این وجودست که یدرك و یدرك به. این وجود اظهر اشیاست علماً وعیناً ویظهر فی‌العین بواسطهٔ تجلی حقیقت وجود در اعیان خارجیّه واظهار ما فی‌الغیب والعلم من‌الاعیان والماهیّات ولهذه الحقیقة صورة وظلّ (که ظلّ ظلّ حقیقت وجوداست) که این‌صورت هنگام ظهور علمی اظهر مفاهیم است واین اظهریّت و اعمّیت نشانه اظهریت ودلیل انوریّت اصل وجودست که جمیع مراتب را علماً وعیناً ، فروگرفته است . وعدم اکتناه وامتناع تصوّر ناشی ازضعف بصائر عقول اوائل است وسالکان طریق آن حقیقت درجمیع مراتب مع کل شیء وفی‌کل شیء شهود می‌نمایند .

ربط‌العليّة والمعلوليّة ، كما يقولون فی علم الله تعالى بالاشياء بعد وجودها[١] .

واما ربط‌الإتحاد ، كما فی علم‌النفس بذاتها .

واما ربط‌الآليّة ، كما فی علم‌النفس بآلاتها وقواها . وليس ربط‌الوجود المعلوم بالموجودالعالم به واحداً من هذه‌الثلاثة ، فلا يمكن‌العلم الحضوری به .

فان قلت : لا دليل على حصر منشأالحضور فی هذه‌الثلاثة ، بل هذا الحصر الذی ذكره‌القوم حصر استقرائی لا عقلیٌ ، ومرادالقوم من‌الحصر فی‌الثلاثة : انه اذا كان كمال ارتباط بين‌العالم والمعلوم ، يكون العلم به حضوريّاً ، وكمال الارتباط حاصل ايضاً بين‌الموجود العالم بالوجود، وبين الوجود المعلوم له .

قلت : سلّمنا ذلك، لكن كمال‌الارتباط ان‌كان حاصلاً ، فهو حاصل بين‌العالم وبين الوجود الخاص به، لا بينه وبين كل وجود خاصٍ ، ولا بينه وبين‌الوجودالعام ، والقوم لم يدّعوا بداهة الوجودالخاص بالعالم حَسبُ ، بل ادعوا بداهة كلّ حصّة وكل فرد من افراد الوجود ، وكذا بداهة‌المعنى العام الذی هی افراد منه .

فان قلت : لما كان‌الوجود بالمعنى‌العام معنى واحداً مشتركاً معنیً بين‌الوجودات الخاصّة ، والوجودات متفقة‌الحقيقة فی ذلك‌المعنى، وهذا المعنى ذاتیٌ لتلك الأفراد، فاذا كان فرد ما منه بديهی‌التصور، كان ذلك‌المعنى الكلی وكل فرد منه من‌حيث تصوره بديهياً ايضاً . من‌حيث حقيقة تصوره بديهياً - خ ل - .

قلت : لم يثبت ذلك بعد، وبداهة تصور حقيقة‌الوجود لوكان متوقفاً على ذلك ، لم يكن‌الحكم ببداهة تصوّرالوجود بديهيّاً ، وهم قد ادعوا ذلك. على انّ كون‌الوجود العام مشتركاً معنويّاً بين افراده او تمّ ، فانّما يتم فی‌الوجود بالمعنى‌المصدری الذی[٢]

---

١ - او علم كل معلول بالعلم البسيط على علته‌المفيضة لوجوده والمقولة لذاته ، وهو اقرب الينا من حبل‌الوريد ، ولكن علم لكل معلول بهذا العلم .

٢ - درهمين مفهوم عام وجود ازجهت انطباق برافرادطوليه وعرضيّه اختلاف است، وهمين مفهوم عام را برخی‌گويند نشايد برعلت ومعلول به‌نحو لحاظ جهت اشتراك خارجی حمل نمود،، چون لازمهٔ آن تحقق سنخيّت است بين علت ومعلول هكذا ساير مفاهيم مشتركه، بين واجب و ممكن كالعلم والقدرة و...

والحال ان‌السنخية كسنخية‌الشیء والفیء من‌اللوازم الغيرالمنفكّة عن‌العلل والمعاليل .

ذکرنا انه امر انتزاعی ، ولیس النزاع فیه .

واما اشتراك الوجود بین الوجودات الخاصّة التی هی منشأ ترتّب الآثار الخارجیّة ویقولون انه عین فی الواجب وزائد فی الممکن، فلم یثبت ولا یمکن اتمامه ایضاً، بل هی مختلفة الحقایق ، واشتراك الوجود بینها لفظیّ کما سنذکره فیما بعد انشاءالله تعالی ، وکلامنا فی هذا المعنی من الوجود ، لا فی الأول .

واما فی کونه انتزاعیّاً ، فلأنّه لوکان کذلك، لکان عرضاً قائماً بالموضوع متقوّماً بالماهیة ، والعرض ولا سیّما الانتزاعی کیف یکون سبباً لوجود موضوعه ، بل وجود العرض مطلقاً متوقف علی وجود الموضوع ، والمفروض ان الماهیّة موجودة بالوجود ، هذا خلف .

وایضاً: لوکان انضمام الوجود الی الماهیّة انضماماً خارجیاً، فلابدّ انیکون الطرفان موجودین فی الخارج بوجود علیحدة، ولیس الأمر کذلك، ولوکان انضماماً عقلیّاً ذهنیّاً، فمع قطع النظر عن ان المنتزع منه لابدّ انیکون متقدّماً بالوجود علی المنتزع ، ولیس الأمر کذلك .

یرد ، ان لا دخل للانتزاع المذکور فی وجود الماهیة وثبوتها وتقررها ،

فان قلت : انّا لا ندعی ان الوجود هو ذلك الامر الانتزاعی الذی تفهمونه حتی یرد ذلك، بل نّدعی، ان الوجود هوکون الماهیّة الموجودة بحیث یترتب علیها الآثار الخارجیة.

قلت : کون الماهیّة بحیث تکون کذا ایضاً، عرض متقوم بالموضوع، لا یصلح لأن یصیر سبباً لوجود موضوعه، سواء کان انتزاعیاً – کما هو فی الواقع وفی نفس الامر – او امراً عینیّاً ، فلا یجدی تغییر العبارة نفعاً اصلاً .

[بیان اقسام العوارض وتقریر وجوه الفرق بین العوارض التحلیلیة والعوارض الخارجیّة وان الوجود لیس من العوارض الخارجیّة للماهیّات]

فان قلت : ان القوم ذکروا : ان العارض علی قسمین : قسم – هو عارض للماهیّة من حیث هی، وقسم هو عارض الوجود بکلا قسمیه ای الخارجی والذهنی . مثال الاول عروض الفصل للجنس، وعروض التشخص للنوع، فان ماهیّة الجنس لایحتاج الی الفصل بحسب المعنی والمفهوم، فیکون کالعرض اللاحق لها مع انها لا توجد الا باخذ الفصول

المحصِّلة اياها المقِّومة لها، وكذا نسبةالمشخِّص الى طبيعةالنوع وماهيَّته، كنسبة الفصل الى طبيعةالجنس وماهيته فی انَّه متحدالوجود معالماهية فیالخارج، واما عند العقل بحسبالتحليل، فعارض للماهية مقِّوم لها .

ومثالالثانی، عروضالسوادللجسم وعروضالفوقية للسماء وعروضالكلية للطبيعة الكلَّية ، وعروضالزوجيَّة للأربعة . وخاصيَّةالاول ، انالمعروض يصير بالعارض موجوداً لا قبله ، فان حصةالجنس كالحيوان يصير بفصلهالمقسم كالناطق محصِّلة موجودة بالفعل لا قبله ، وكذا حصَّةالنوع تصير موجودة بما يتشخَّص به وخاصيَّة الثانی عكس ذلك. فانالسواد العارض للجسم مثلاً يصير بالموضوع موجوداً، ولايصير موضوعه به موجوداً، بل يصير به اسود ، وكذا الحكم فیالإنتزاعيَّات مطلقاً ، سواءكان انتزاعها منالوجودالخارجی فقط، كالفوقيَّةالمنتزعة منالسَّماء الموجودة فیالخارج، او كان انتزاعها منالوجود الذهنی فقط، كالكلية المنتزعة منالطبيعةالمطلقة الموجودة فیالذهن ، اوكان انتزاعها منالوجودالخارجی والذهنی كليهما ، ولا خصوصيَّة لها مع احد هذين الوجودين ، كالزوجيَّةالمنتزعة من ماهيَّةالأربعة ، سواء كانت موجودة فی الخارج او فیالذهن، وكذا الحكم فیالاعتباريات والسلوب والاضافات، فان كلاً منهذه المذكورات تصيرموجودة بضرب منالوجود بسبب وجود موضوعاتها ومعروضاتها نحواً منالوجود ، لا ان معروضاتها تصير بهذهالعوارض موجودة ، بل تصير تلكالمعروضات بهذهالعوارض متصفة باوصاف اُخر غيرالوجود .

وبعبارة اخرى : ان عارضالماهيَّة كعارضالوجود قد يكون لازماً كلوازم الماهيات وهی عوارضالماهيات بكلا وجوديها[1]، وقد يكون مفارقاً[2] وهو عارضالماهيَّة منحيث هی كالفصل للجنس والمشخص للنوع، والقسمالاول منقسمی عارضالماهيَّة داخل فی عوارضالوجود واوازمه باعتبار ، وهذا القسم منعارضالماهيَّة وكذا جميع اقسام عوارضالوجود سواء كانت لازمة او مفارقة انَّما وجوداتها بسبب وجودات معروضاتها وموضوعاتها لا بالعكس .

---

۱ – ای خارجاً وذهناً .

۲ – فرق دهنده و جداكننده ازساير مشاركات جنس .

واماالقسم الثانی من عارض الماهية ای العارض المفارق، كالفصل للجنس والمشخص للنوع العارضين المفارقين لماهيّة الجنس والنوع من حيث هی هی مع قطع النظر عن وجودها مطلقاً[1] ، فالأمر فيه بعكس السابق ، ای يصير معروضاتها وهی الماهيّات من حيث بسبب عروض تلك العوارض محصّلة مقومة موجودة ، لا بالعكس .

واذا تقرّر هذا فنقول : عروض الوجود للماهيّة من قبيل عروض عارض الماهيّة ، ای العارض المفارق، اذ معروض الوجود نفس الماهية من حيث هی التی تصير بهذا الوجود وبهذا العروض موجودة لا قبله، وتصير بهذا الوجود ذات حصّة من الوجود لا بشیء آخر ، بل الوجود فی الحقيقة هو عين التشخّص كما هو مذهب الفارابی والقدماء من الحكماء ، فان الموجوديّة المصدريّة نفس المتشخصيّة المصدرية، والوجود بمعنى ما به الوجود عين التشخّص ، بمعنى ما به يتشخّص المتشخّص ، والفرق بينهما بمجرّد الاعتبار والمفهوم .

وليس المراد : ان الوجود والتشخص مترادفان لفظاً متفقان مفهوماً ، بل المراد انّهما بحسب الذات والهويّة شیء واحد بلا تغاير، وهذا كما يقال : ان الوجود خير محض" ، ای حقيقة ما هو الخير بالذات هی بعينها حقيقة ماهو الوجود ، وان كان مفهوم الخير غير مفهوم الوجود اذ ليسا مترادفين .

[فی نفی عوارض الماهيّة وبيان ان عوارض الماهيّة يرجع الی عوارض الوجود]

قلت : فيما ذكرت من الكلام انظار وابحاث : اما اولاً ، فلأن ما ذكرت من ان عارض الماهيّة على قسمين، قسم يعرض الماهيّة من حيث هی هی، وقسم يعرض الماهيّة من حيث كلا وجوديها معاً[2] ، وان كان قدذكره بعض العلماء لكنه خلاف التحقيق، بل التحقيق ما هو المشهور بين الجمهور انّ عارض الماهية مطلقاً[3] هو ما يعرض الماهية الموجودة من حيث كلا وجوديها معاً[4] ، لان الماهيّة من حيث هی هی ليست الا هی ، ای سلباً صرفاً بحتاً، بحيث يكون كل ما يفرض معها من توابعها واغيارها حتی العدم العدولی، فلا يكون

---

۱ – خارجاً وذهناً .
۲ – ای خارجاً وذهناً .
۳ – خارجاً او ذهناً .
٤ – خارجاً او ذهناً .

لها من‌حیث هی‌ثبوت وتقـّرر ووجود اصلاً ، فکیف یعرض لها عارض من‌هذه الحیثیـّة، والحال انـّها من هذه‌الجهة لیس شیئاً اصلاً .

فعلی هذا ، فالعارض مطلقاً علی قسمین : قسم، هو عارض‌الماهیـّة ، ای یعرضها من‌حیث وجودها الخارجی والـذهنی معاً، وقسم هو عارض‌الوجود المنقسم الی مـا یعرض‌الموجود الخارجی من‌حیث وجوده‌الخارجی ، والی ما یعرض‌الموجود الذهنی من حیث وجوده‌الذهنی . وان شئت یمکن ان تـُدرج هذا القسم من عارض‌الماهیـّة الـذی ذکرنا فـی قسم عارض‌الوجود ایضاً ، ولا مشاحة فی ذلك ، لـکن‌الغرض اسقاط قسم عارض‌الماهیة من‌حیث هی بین اقسام‌العارض مطلقا .

واما ما ذکرت، من ان‌الفصل عارض لماهیة‌الجنس من‌حیث هی[1]، وکذا المشخـّص عارض‌لماهیـّة‌النوع من‌حیث‌هی، فعلی تقدیر تسلیم ان‌الفصل‌عارض للجنس[2] والمشخص

---

۱ – مراد ازماهیت من‌حیث هی آنست مـلاحظهٔ عموم وغیره نشود وهمچنین است نوع و ملاحظهٔ چیزی با او نشود سوای وجود (الف) بعلت‌اینکه ماهیـّت ونوع بی‌وجود نیستند (منه) .

۲ – سـّر مطلب دراین‌جاست که فصل عارض برجنس لاحق ومنضم بآنست ازخارج، لـذا عروض بحمل اولـی است، وبحمل شایع عرضی فصل وجنس متحدان بالذات و بوجودی واحد موجودند ودر عوارض وجود ترکیب بین دو وجودست ، وجود مستقل و وجود تابع . لذا در عوارض ماهیـّت وجود مطلقا ملاحظه نمیشود، اگرچه شیء یا معدوم ویا موجود است . خلط بین ←

(الف) ــ ولی فرق بین عارض مـاهیـّت بما هی‌هی و عارض الوجودین واضح جداً . چون در عـوارض وجود ، معروض بالوجود مقدّم برعارض اسـت وعارض‌منبعث از حاق معروض وظهورو جلوه آنـست ، ولی در عارض ماهیـّات تبعیـّت وملازمهٔ صرفه است، نه‌اقتضاء و علیت . لذا اهل تحقیق تعریه وجود را از مـاهیـّت مخلّ بملازمه وعروض نمیدانند ومن هنا قالوا : لوجاز ثبوت‌الماهیات منفکـّة عن کـافة‌الوجودات امکان مثلاً لازم ماهیت امکانی وتقسیم بمتساویین لازمهٔ زوجیـّت عـددست . بمؤلف مدقق ، وعـلامهٔ دوانی بین قضیـّهٔ حینیـّه وشرطیه خلط گردیده است .

وللذا قیل : عارض‌الماهیة، عارض لکلاالوجودین‌حیثما هی‌موجودة، ولکن‌الحرارة عارضة للنار بشرط ان تکون موجودة وفـی‌الاخیر اقتضاء وعلیة وفی‌العارض الخاصّ للماهیـّة لا یکون اقتضاء ولا علیة ، بل ملازمة اتفاقیة لان نفس‌الماهیـّة تقع بالاتفاق ــ فافهم جداً ــ

عارض للنوع، نقول : لانسلّم انّهما عارضان لماهیةالجنس والنوع من حیث هی ، لأن انحاءالوجودات علی ماسنذکره فیماسیأتی متفاوته بعضها اقوی واتمّ وبعضها اضعف، وطبیعةالجنس وان کانت طبیعة مبهمة غیر محصلة بالنظر الی انواعها، لکنها فی مرتبة ذاتها لها نحو من الوجود[1] وتحصّل نوعاً من التحصل به تمتاز عن اغیارها، وهذا الوجود والتحصّل وان کان ضعیفاً بالنسبة الی وجودالانواع والاشخاص المندرجة تحتها، لکنها بحسب هذا الوجودوالتحصّل تصلح لأن تکون معروضة لحصّةٍ من الفصل ، یحصل لتلك الماهیة باعتبار هذا الفصل وجود آخر اقوی واتم ، وتتحصّل تلك الماهیّة تحصّلاً نوعیاً ، وکذلك طبیعةالنوع لها فی حد ذاتها وجود وتحصّل به تتمیز عن اغیارها ، وهذا التحصّل وان کان ضعیفاً لم یصر الی حدّ التحصّل الشخصی والوجود العینی المتعیّن، لکن تلك الماهیّة النوعیة بحسب هذا التحصّل الذی لها بحسب ذاتها، تصلح لأن تکون معروضة للمشخص ، وبعد عروض هذا المشخص یحصل لها وجود اقوی واتمّ من الوجود النوعی ، فلیس الطبیعة الجنسیة ولا الطبیعةالنوعیّة بحیث لا یکون لها وجود اصلاً ، وبعروض عارض الفصل والمشخص صارتا موجودتین کما ذکرت ، بل عروض الفصل والمشخص لتینك[2] الماهیّتین من قبیل عروض المعقولات الثانیة للطبایع الکلیة، الا ان عروض المعقولات الثانیة لتلك الطبایع الکلیة من حیث وجوداتها الذهنیّة فقط[3]، ومن حیث ملاحظة شیء آخر معها من عموم ونحوه ، وعروض الفصل والمشخص لطبیعةالجنس والنوع من حیث کلا وجودیها معاً ومن حیث هی هی بمعنی عدم ملاحظة شیء آخر معها لا عموم ولا خصوص ونحوهما لا بمعنی عدم ملاحظة وجود معها اصلاً .

→
الحملین علامهٔ دوانی وملانعیما مؤلف این رساله را بخلط بین العارضین واداشته است .

۱ – ایهاالفاضل النحریر المدقق لوکان للماهیةالجنسیة فی مرتبة ذاتها نحو من الوجود ملحوظة یلزم اخذالوجودفی حاق الماهیةالممکنة ، درحالتی که فقط واجب الوجود درمقام ذات دارای نحوی ازوجود است ، که وجود واجبی باشد .

۲ – اسم اشارةالمؤنّث .

۳ – لفقدان وجودالخارجی لها .

واما ثانیاً، فلأنا لو سلّمنا انالمشخص عارض النوع، فلانسلم انالفصل عارض للجنس، لأنا سلّمنا انالفصل غیر داخل فی ماهیّةالجنس ولا هو نفسها بل من توابع الجنس ولواحقالماهیةالجنسیّة کما ذکرت، لکن لا یلزم منهذا انیکون الفصل عارضاً للجنس، بل یلزم ان[1] یکون عرضیاً بالنسبة الیالجنس غیر ذاتی له .

[بیانالتمیّز بینالعرض والعرضی وکیفیّة اتّحادهما]

والفرق بینالعارض والعرضی غیرقلیل، اذالعارض علی ما هوالمشهور بینالمجهور هو مایکون عرضاً وتابعاً فی وجوده لوجود معروضه ، والفصل جوهر ولیس عرضاً ، والعرضیّ مایکون خارجاً عن حقیقة ما یصدق هو علیه، فربّ عرضیٍّ یکون جوهراً کالجنس بالنسبة الیالفصل، ورب عارض وعرض یکون ذاتیّاً لأفرادهکالسّواد بالنسبة الی افراده، ولو کانالفصل بمحض کونه عرضیّاً وغیر ذاتیٍّ بالنسبة الی جنسه عارضاً له، لوجب انیکونالجنس[2] ایضاً عارضاً للفصل، ولا هو داخل فیحقیقةالفصل ، والا لزم تکّررالجنس فیالنوعمرّتین، احدیهما باعتبارنفسه، والاُخری باعتباردخوله فیالفصل الداخل فیالنوع، وهذا محال . اذا حدالاعتبارین یکون لغواً البتّة .

وایضاً : یلزمالدور، لانّه حینئذٍ یکون تقوّمالفصل بالجنس، والمفروض ان تقوم الجنس بالفصل، واذا احتمل انیکون کل منالجنس والفصل عارضاً الآخر ، فمع قطع النظر عن انیکون شیئین بحیث یکون کل منهما باعتبار واحد عارضاً ومعروضاً للآخر[3]

---

۱ – اصولاً عارض ماهیّت امری منبعث از حاقّ ذات ماهیت نمیباشد ، بلکه امری است لاحق برماهیت فقط بلحاظ مفهوم نهآنکه ازناحیهٔ معروض عرض منبعث شود، ومعنای عام عرض که هوالخارج المحمول علیالشیء جامع بین عوارض خارجی وذهنی ومفهومی است .

۲ – ازمسلّمات است که جنس نیز نسبت بفصل عرضی است و لاحق برآن ، با این فرق که جنس عرض عاماست نسبت بفصل، وفصل عرض خاص است نسبت بجنس .

۳ – ملاك محالیّت وامتناع دراعراض خارجی است که معروض وجوداً متقدّم برعرض و عرض از اطوار وشئون آنست، اما دراعراض مفهومی ذهنی ممکن است شیء باعتباری معروض و باعتباری عارضباشد وغفلت ازوجوهفرق بینعروض بحملاولی وعروض باعتباروجود خارجی ، منشأ اینقبیل ازمناقشات شده است. درمقدمه مفصّل دراین مسأله بحث میشود .

محال، یلزم ایضاً ان العقل مع وجود هذا الاشتباه من العین ان یحکم بان احدهما وهو الفصل عارض، والآخر وهوالجنس معروض له، الا ان یکون المعروض وهوالجنس اصلاً فی الوجود فی نظر العقل ، حتی یمکن لـه الحکم بان احدهما وهو الفصل عارض للجنس وتابع له فی الوجود، والمفروض خلاف ذلـك. فانك ذکرت انّ وجود الجنس بالفصل ، فالحکم بان الفصل[۱] عارض للجنس لیس حکما عقلیّاً بل بمحض التوهّم .

[نفی عروض الفصل للجنس عروضاً ماهویاً ونفی الفصل من عوارض الجنس]

ولو قال قائل : انّ مبنی حکم العقل فی ذالك ما ذکره القوم : ان الحیوان مثلاً بـای اعتبار جنس ، وبای اعتبار مادة ، وکـذا الناطق مثلاً بای اعتبار فصل، وبای اعتبار صورة ، وان الجنس ینتزع من المادة ، والفصل ینتزع من الصورة ، فکما یحکم العقل بان الصورة عارض للمادة وتتصف المادة بها، کذالك یحکم بان الفصل عارض للجنس ویتصف به، لأنّ الذات واحدة ، والاعتبار مختلف .

فنقول : لوکان حکم العقل منوطاً بذلك ، اینبغی ان یحکم بحلول الفصل فی الجنس، کما یحکم بحلول الصورة فی المادة، والحلول اعم من العروض، اذالحال قدیکون جوهراً، ولا ینحصر فی ان یکون عرضاً فقط حتی یصح علیه اطلاق العارض، واو اصطلح مصطلح فی ان یسمّی الحالّ مطلقا عارضاً والحلول مطلقا عروضاً ، فلا مضایقة لنا معه فی هذا الإصطلاح، لکن ایراد عروض الفصل للجنس لا یکون شاهداً للمدّعی، اذالکلام فی عرضیة الوجود ، وکونـه مع کونه عرضاً بـالمعنی المشهور، وعـارضاً للماهیّة ، سبباً لوجود معروضه ، ولا یکون لهذا لشاهد ارتباط بهذا المعنی اصلاً ، مع انّا قد حققنا فی بعض تعلیقاتنا ان الفصل[۲] وان کان لا حقاً وتابعاً للجنس، لکنّه لیس عارضاً له ولا حالاً فیه،

---

۱ – بحسب وجود خارجی جنس تابع یا منغمر درفصل است ودرمقام عروض ذهنی ملحوظ تحصّل جنس بفصل است ومراد از تحصّل حاصل درمقام عروض ذهنی ، رفع ابهام و تـردید است وبلکه باعتبار خارج وجود جـامع بین ماهیّت فصل وجنس منشأ تحصّل است چون از انضمام فصل به جنس ماهیت جنسی داخل نوعی ازانواع می‌گردد و نوع بحسب وجود مبهم است ورافع ابهام آن، وجود خارجی است .

۲ – مراد از عروض دراین مقام لحوق احدالمفهومین است برآخر ، نه عروض خارجی و ←

بل متحداً معه نحواً من‌الاتحاد فی‌الوجود ، ای وجودالنوع، فلیراجع ثمّة .

واما ثالثاً ، فلأن ما یذکرونه فی‌التعالیم ولا سیّما فی‌الکتب المنطقیّة ، ان‌الناطق مثلاً فصل مقسّم للجنس کالحیوان، ومقوم للنوع مثلاً ومحصل له نوعاً، کلام ظاهری[۱] لیس مبناه علی تحقیق وتحصیل، فان‌الناطق له مفهوم، وکذا له مایصدق علیه ذلک المفهوم، وکل‌منهما لایصلح لأن‌یکون فصلاً ممیّزاً للنوع ومقوّماً له ومحصّلاً الجنس نوعاً .

اما مفهومه ، فلان مفهومه بحسب‌التحلیل‌العقلی شیء ماثبت له‌النطق، فان کان المراد بقولنا : شیء ما، مفهوم‌الشیء[۲] وهو مفهوم عرضی شامل لجمیع‌الأشیاء ، فیلزم ان‌یکون‌العرض العام داخلاً فی مفهوم‌الفصل الداخل فی‌النوع ، فیکون‌العرضی[۱] ذاتیّاً هذا خلف .

[بیان بساطة‌المشتقات والفرق بین‌المشتق ومنشأ الاشتقاق]

وان‌کان المراد به مایصدق علیه مفهوم شیء ما وهوالانسان، فیکون معنی الفصل حینئذٍ الانسان‌الثابت له‌النطق، فیکون‌الفصل مرکّباً من‌النوع مع شیء زاید[۳] ، والحال ان‌النوع لابد[۱] ان‌یکون‌الفصل داخلاً فیه ، لا ان‌یکون داخلاً فی‌الفصل . وایضاً : یلزم التکرار فی‌الحمل فی قولنا : الانسان ناطق، لأن معناه حینئذٍ ان‌الانسان انسان ناطق ، واما ماصدق علیه مفهوم‌الناطق فلان ما صدق علیه مفهوم‌الناطق هوالانسان ، فیکون الفصل حینئذ هو عین‌النوع ، فلا یکون جزئه .

وایضاً : یلزم‌التکرار فی‌الحمل‌المذکور ، وکذا بداهته وعدم فائدته ، لان قولنا : الانسان ناطق، معناه : ان‌الانسان‌انسان[٤] ، وکذلك لا یمکن ان‌یکون الناطق بالمعنی الذی

←

معنای‌جامع عرضی بین عوارض‌مفهومی وماهوی وعروض‌خارجی فقط لفظ‌عروض والحوق‌است.

۱ — یعنی مفهوم ناطق وما صدق او انسان موجود درخارج باشد .

۲ — شیء عرض وعام است وجمیع اشیاء را شامل است زیرا همهٔ موجودات را شیء صادق است. قوله : لا ان‌یکون داخلاً فی‌الفصل ... الخ. خلط بین حکم ماهیت با احکام وجود مؤلف مدقق را بهچه اشتباهاتی واداشته است — بمقدمه حقیر رجوع شود.

۳ — که نطق بوده باشد .

٤ — دراینوقت معنی الانسان انسان می‌شود زیرا ناطق دراینوقت عبارت ازانسان است .

فهمه بعض المتأخرين فصلاً للنوع ومميزاً له ومقوماً له ومحصلاً للجنس ومقسماً له، حيث قال : انّ مبدأ الاشتقاق كالنطق مثلاً ان لوحظ بشرط لا شيء اى بشرط عدم الحمل على موضوع ، فهو مبدأ الاشتقاق، وان لوحظ بشرط شيء اى بشرط حمله على موضوع واتحاده معه، فهو عين ماصدق عليه المشتق كالانسان مثلاً، وان لوحظ لا بشرط شيء اى لا بشرط الحمل ولا بشرط عدمه، فهو مفهوم المشتق، فالذات واحدة والاعتبار مختلف.

ووجه عدم الامكان ان الناطق على هذا القول هو عين الناطق بالمعنى المصدرى وعين مبدأ الاشتقاق بالذات ومخالف له بالاعتبار، والنطق عرض لايصلح ان يكون فصلاً مقوماً للأنواع الجوهرية ولا محصّلاً للجنس، والا يلزم ان يكون تقوّم الجوهر بالعرض، وصدق العرض على الجوهر ، وهذا محال فتدبّر .

[بيان وجوه الفرق بين العوارض الخارجية والذهنية]

وقد ذكر بعض محقّقيهم : ان الاجزاء العقليّة منتزعة من الاجزاء الخارجيّة وانّها متحدة معها بالذات مغايرة لها بالاعتبار، فكما ان مادة الانسان بشرط لا شيء مادة لـه وجزء خـارجى غير محمول عليه، وبشرط شيء هـى نفس المركّب منها ومن الصورة النوعيّة له، ولابشرط شيء هى جزء عقلى له وجنس له محمول عليه نعبّر عنه بالحيوان، كذلك صورة الانسان بشرط لا شيء صورة له وجزء خارجى له غير محمول عليه، وبشرط شيء نفس نوع، ولا بشرط شيء جزء عقلى له فصل له محمول عليه، نعبّر عنه بالناطق.
وهذا الذى حقّقوه وان كان له وجه لكنّك تعلم ان الصورة ايضاً بمجـرّدها لا يمكن ان يكون فصلاً له مقوّماً ومحصّلاً مالم يلاحظ معها ذلك النحو من الوجود الذى به وجدت وبه قوّمت وحصّلت ، فبالحقيقة يكون الفصل هو ذلك الوجود . فتأمّل .

واذا بطلت هذه الاحتمالات فبقى ان يكون الفصل شيئاً آخر نعبّر عنه بالناطق مثلاً وان يكون الفصول المذكورة فى الألسنة امارات وعلامات واسامى وصفات للفصول الحقيقية.

وتحقيقه: انّ مراتب الوجودات متفاوتة بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها اعمّ وبعضها اخصّ ، وان الماهيّة الجنسيّة كالماهية الحيوانية وان كانت مبهمة غير محصلة بالنسبة الى انواعها ، لكنّها ماهيّة حصل لها وجود ماليس بعرض ولا امر انتزاعى ، بل هو امر اصيل متميّز بذاته فائض عن المبدأ الفيّاض وممتاز عن ماعـداه من وجودات الجواهر والأجسام ماسوى الحيوان ، وتلك الماهية الحيوانيّة عـارضة لذلك النحو من

الوجود ، وهی امارة له، واسم دال علیه علی ما سیأتی تحقیق ذلك فیما بعد انشاءالله تعالی العزیز، ثمّ یفاض بعد ذلك من المبدأ الفیّاض وجود آخر اخص واتم من الاول نعبّر عنه بالناطق ونسمّیه به ونصفه به، وبمجموع ذینك الوجودین واتحادهما معاً نحواً من الاتحاد الذی یعرفه العارفون یحصل وجود آخر نعبّر عنه بالانسان، ثمّ یفاض بعد ذلك وجودات اُخر متشخّصات بذواتها متّحدة مع الوجود النوعی الانسانی نحواً من الاتحاد اتم واقوی واکمل من الجمیع نعبّر بالمشخّصات للطبیعة الانسانیّة، والاعراض التی یسمّیها القوم بالعوارض المشخصة هی امارات تلك الوجودات وعلاماتها، فبالحقیقة الفصل الممیّز المقسّم المقوّم هو ذلك النحو من الوجود المتمیز بذاته الفائض من المبدأ الفیّاض ، وهو امر اصیل عینیّ لا عرضیّ انتزاعیّ ، والفصول التی تذکر فی التعالیم هی امارات ذلك الوجود، وکذا العوارض التی یسمّیها القوم بالعوارض المشخّصة لیست مشخّصة فی الحقیقة ، بل هی امارات الوجودات المشخّصات للماهیّة النوعیّة المتشخّصات بذواتها لأن تلك العوارض ان کانت کلیة ، فلا تفید تشخّصاً ، وان کانت جزئیة ، فجزئیّتها وتشخصها لابدّ ان یکون بمداخلة من موضوعاتها لکونها اعراضاً متقوّمة فی الوجود المتشخص بالموضوع ، والمفروض ان تشخّص الموضوع بتلك الاعراض ، فیلزم الدور .

وما ذکره بعض منهم من : انّ ذلك دور معیّة ، لیس له معنی محصّل علی ما سیأتی تحقیقه وتفصیل القول فیه فیما بعد، فانتظر .

فاذا عرفت ذلك عامت ان ما ذکره هذا القائل فی ذیل قوله: فان قلت : انّ عروض الوجود الماهیّة من قبیل عروض عوارض الماهیات من حیث هی ومعروض الوجود وهو الماهیّة تصیر بهذا الوجود موجودة لا قبله وهذا مثل عروض الفصل للجنس والمشخص للنوع، کلام باطل لیس له طائل، لأنّه لا معنی للعوارض للماهیّة من حیث هی ، وکذا الفصل لیس بعارض الجنس، وکذا الفصل الذی یذکرونه ویتوهّمون انّه عارض للجنس لیس بمقوّم ولا بمحصّل ، وکذا العوارض التی یسمّونها عوارض مشخّصة ، لیست بمشخّصة فی الحقیقة علی ماعرفت کل ذلك آنفاً .

[فی انالوجود مساوق للتشخّص]

واما قوله : انالوجود عینالتشخّص فهو علی اطلاقه مسلّم، لکن لا نعرف من کلامه، انالقائل ما ذا اراد بهذا القول ، فان اراد انّ الوجود بمعنی ما بهالموجودیّة عین التشخّص بمعنی ما بهالمتشخصیّة، والمشخّص بهذا المعنی امراصیل عینیّ متشخص بذاته کما ذکرناه سابقاً من انّه هوالنحو منالوجود الفائض منالمبدأ الفیّاض ، فهذا الکلام کلام حقّ ، لکنّه لا ینفع ذلکالقائل اصلاً ، لانالمشخّص والوجود علی هذا التقدیر امر اصیل عینیّ ولیس بعرض ولا عارض فضلاً عن انیکون انتزاعیّاً ، والحال انّ ذلکالقائل فی مقام اثبات عرضیّةالوجود وانتزاعیّته وکونه مع ذلک سبباً لوجود معروضه .

وانکان المراد انالمشخص بمعنی مابه یتشخّص، عرض انتزاعیّ کالوجود بمعنی مابهالموجودیّة ، فبطلان هذا قد ظهر ممّا ذکرنا. وایضاً : لا یظهر فرق بینالمشخّص بهذا المعنی ، وبینالتشخّص بمعنیالتشخصیّةالمصدریة ، وکذا بینالوجود بمعنی مابهالموجودیّة ، وبینالموجودیّة المصدریّة ، وظاهر کلام القائل انّه بصددالفرق بینهما ، وفی بیان اتحادالوجود والتشخّص فتدبر .

[کیفیّة عروضالوجود للمهیّة وبیان اتحادهما عیناً ودفعالاشکالات

اللازمة عنالقاعدة المعروفة بالفرعیّة]

لا یقال : ماذکرت فی بیان عدم کونالوجود عرضاً انتزاعیّاً ، من ان وجود العرض مطلقاً متوقف علی وجود معروضه، فکیف یکون سبباً لوجود معروضه، هو بعینه ما استشکلهالقوم فیبیان اتصافالماهیة بالوجود وعروضه لها، بناءاً علیالقاعدةالمشهورة القائلة بان ثبوت شیء لشیء او اتصافه به او عروضه له، متفرّع علی وجودالمثبت له والموصوف والمعروض، ولیس للماهیة قبلالوجود وجود آخر، وکذا ذکروا ایضاً فی التفصّی عن هذا الاشکال وجوهاً .

[نقل جواب الشیخ وتقریر وجه‌الأول من‌الوجوه المذکورة]

منها، ما ذکره الشیخ الرئیس وتبعه‌جماعة من‌انّ اتصاف‌الماهیّة بالوجود اتصاف[1] بثبوت نفسها لا بثبوت شیء لها، وثبوت‌الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا ثبوت شیء غیرها لها.

والمقدمة‌المشهورة هی: ان ثبوت شیءٍ لشیءٍ متفرع علی ثبوت ذلك‌الشیء، لا ان ثبوت شیء فی‌نفسه متفرع علی ثبوت ذلك‌الشیء نفسه. فمفاد قولنا: زید موجود، هو وجود زید، لا وجود شیء آخر لزید.

وما یقال: ان کل قضیة لابدّ لها من‌ثلاثة امور[2]: ذات‌الموضوع، ومفهوم‌المحمول، وثبوته للموضوع، فذلك‌بحسب‌تفصیل اجزاء‌القضیة واعتبارات‌الأطراف بحسب‌المفهوم لا بحسب مفاد‌الحکم ومصداق‌القضیة.

والحاصل انه لابدّ فی صدق‌الحمل لکل محمول غیر‌الوجود من‌الامور الثلاثة، واما اذا جعل‌الوجود محمولاً، فیکفی فیه‌الموضوع ونفس‌المحمول الذی هو وجوده لا وجود شیء آخر له ولا یحتاج الی‌الرابطة.

[تقریر وجه‌الثانی من‌الوجوه المذکورة فی‌المقام]

ومنها، ماذکره بعض‌المحقّقین منهم[3] وقال:ان‌الحق، ان ثبوت شیء لشیءٍ مستلزم

---

۱ – اعنی کون‌الماهیّة. (منه).

۲ – آخوند ملا نعیما گمان فرموده است، عروض وجود بماهیّت بمعنای اقتضا و علّیت از جانب ماهیّت نسبت بوجودست، وحال‌آنکه نفس شیئیّت وهمان تقرّر ماهیت بلا لحاظ وجود (نه ملاحظهٔ عدم وجود تاآنکه تخلیه وتجرید عین تخلیط واتّصاف شود) کافی است جهت لحوق وجود بماهیّت، ازاین باب که ذهن اول موضوع را مورد ملاحظه قرار میدهید ثمّ محمول را بآن اضافه وحمل می‌نماید. لحاظ ماهیت اولاً واضافهٔ وجود بآن ثانیاً، همان عروض و لحوق است. غفلت از سرّ این اصل واشتراك لفظی بین دونوع ازعروض سبب این‌همه مناقشات‌گردیده است.

۳ – هذا القول منسوب الی‌المحقق الدوانی.

لثبوت‌المثبت له ، لا انه متفرّع عـليه بناءً على انتقاض‌القاعدة القائلة بالفرعية عنده باتصاف‌الهيولى بالصورة مع عدم تقدّم‌الهيولى عليها بالوجود، ولم يجد مهرباً من‌اشكال اتصاف‌الماهيّة بالوجود ، الا بالعدول عن قاعدة‌الفرعيّة الى‌الاستلزام لئلا يلزم‌الدور او التسلسل فى‌الوجودات .

لكن لمّا كان شرط اتصاف‌الشىء بالشىء وعروضه له ان لايكون‌الموصوف مخلوطاً بالصفة ، ولا المعروض مخلوطاً بالعارض، ولا شك ان‌الماهية مخلوطة بالوجودالخارجىّ فى‌الخارج ، وكذا بالوجودالذهنى فى‌الذهن ، وكذا بالوجودالمطابق فى نفس‌الأمر ، فلا مخلص الا بان يقال حيثما افاده هـذا البعض : ان للعقل ان يأخذالماهية غير مخلوطة بشىء من‌الوجودات معرّاة عن جميع‌العوارض حتى عن هـذا الاعتبار ايضاً ، ويصفها بالوجود ، فهذا النحو من‌الوجود ظرف للاتصاف به، وهو نحو من انحاء وجودالماهيّة فى نفس‌الأمر .

ثمّ قال بعد ذلك : لا يقال هذا النحو من‌الوجود متقدم عـلى سايرالاتصافات ، فلو اعتبرالتقدّم لتمّ الكلام .

لانّا نقول : ظاهر ان هذا النحو لا تقدّم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو من‌هذا النحو ، فلا يصحّ اشتراط‌التقدم .

[تقرير وجه‌الثالث من‌الوجوه المقولة فى‌الجواب عن‌القاعدة الفرعيّة]

ومنها ، مازعمه بعضهم من‌انّ اتصاف‌الماهيّة بالوجودالخارجى انّما هو فى‌الذهن اذ لا عروض لها فى‌الخارج فيكون قولنا : زيد موجود، مثلاً ، قضية ذهنيّة عنده، وكذا الاتصاف بكل وجود انّما يكون فى ظرف آخر .

[الرابع من‌الوجوه المذكورة]

ومنها ، مازعمه بعض آخر منهم من ان ثبوت‌الوجود الخارجىّ للماهيّة ، متفرع على وجودها فى‌الـذهن لا على وجودها فى‌الخارج ، فقضيّة زيد موجود، مثلاً ، وان كانت خارجيّة ، الا ان اتصاف موضوعها بالوجود وثبوته له متفرع على وجودالمثبت له اعنى‌الماهية فى ظرف آخر كالذهن .

[الخامس من الوجوه المذکورة]

ومنها، ماذکره بعضهم من ان لیس للوجود فرد حقیقی فی الخارج ولا للماهیّة اتصاف حقیقی به، بل اتصافها به بضرب من الإنتزاع، لان الوجود من الانتزاعیات، ومصداق الحمل فی قولنا: زید موجود، نفس هویّة زید، من غیر ان یکون هنا الأمر المسمّی بالوجود.

والفرق بین حمل الذاتیّات علی شیء وبین حمل الوجود علی شیء، هو ان ملاحظة الذات کافیة فی حملها، واما فی حمل الوجود علی الممکن، فیحتاج لکونه طبیعة امکانیة الی ملاحظة امر آخر، کانتسابه الی الجاعل او ترتّب اثر علیه، من غیر ان یدخل ذلک الأمر فی مصداق الحکم ومطابق الحمل.

[السادس من الوجوه المذکورة]

ومنها، ما قاله بعضهم[1] من: ان الماهیّة لا اتصاف لها بالوجود لا خارجاً ولاذهناً، اذ لیس له تحقق لا فی الخارج ولا فی الذهن، وان مناط صدق المشتق علی شیء وحمله علیه، اتحاده بمفهوم المشتقّ، لا قیام مبدأ الاشتقاق بـه، ومفهوم کل مشتق لیس الا معنی بسیط یعبّر عنه بـالفارسیّة ـ بهست ـ و ـ دانا ـ و ـ بینا ـ و ـ سفید ـ و ـ سیاه ـ وامثالها، فلا عروض للوجود اصلاً علی الماهیّة، ومعنی کون الوجود عارضاً للممکن، انه محمول علیه خارج عن ماهیّته، لیس بذاتیٍّ له.

[السابع من الوجوه المذکورة فی جواب الاشکال عن القاعدة الفرعیّة]

ومنها، ماذکره بعضهم ونسبه الی ذوق المتألّهین[2] من انّ موجودیّة الأشیاء الممکنة عبارة عن انتسابها الی الوجود الحقیقی الواجبی، وهو موجود بنفسه من غیر قیام حصّة

---

۱ ـ والقائل صدر ائمّة التدقیق السید میرصدر الدشتکی الشیرازی.

۲ ـ هذا ما ذکره المولی الدوانی ـملاجلال ـ فی حواشی التجرید ونسبه الی اذواق المتألّهین بزعمه.

من‌الوجود به، فالوجود جزئی حقیقی، والموجود مفهوم کلی صادق علی ذلك‌الوجود وعلی‌الماهیات الممکنة ، ومعیار ذلك ترتب‌الآثار علی شیء .

[الثامن من‌الوجوه المذکورة فی‌المقام]

ومنها ، مازعم[1] بعضهم، من ارتکاب الاستثناء فی‌المقدمة القائلة بالفرعیّة ، بان ثبوت کل شیء غیرالوجود لشیء متفرع علی ثبوت‌المثبت له، واما ثبوت‌الوجود لشیء فغیر متفرّع .

لانّا نقول : الاعتماد فی دفع هذا الاشکال علی هذه‌الوجوه المذکورة من قبیل الاستسمان بالورم .

[التحقیق فی‌الآراء المذکورة وبیان وجوه‌الخلل فیما ذکروه]

اما الوجه الاول المنسوب الی الشیخ‌الرئیس ، فلانا نقول : سلّمنا، ان ثبوت‌الوجود للماهیّة لیس ثبوت شیء لشیء ، بل ثبوت نفس‌الشیء ، لکن هذا الثبوت فی‌قولنا ثبوت نفس‌الشیء معنی من‌المعانی مضاف الی نفس‌الشیء ، ولیس عین نفس‌الشیء ولا جزء منه، بل مغایر له . ولیسا ایضاً ، حقیقتین متأصّلتین متغایرتین ، بل احدهما موجود عینی والآخر موجود ظلّی عقلی انتزاعی علی ما تدّعونه ، وبینهما نسبة‌العروض، ولیس هذا الثبوت معروضاً ، والماهیة عارضة ، لأنّکم[2] لا تقولون به، فبقی ان‌یکون الماهیّة معروضة والثبوت عارضاً ، فعلی قاعدة‌الفرعیّة یعودالاشکال جذعاً .

واما الوجه‌الثانی المنسوب الی بعض‌المحققین ففیه انظار، اما اولاً ، فلان هذه القاعدة علی ما ادعاه القوم مقدمة عقلیّة یحکم بها بدیهة‌العقل، وللعقل ان یحکم بالفرعیة

---

۱ – والقائل هوالخطیب الرازی وقد ذکره فی آثاره معجباً وظن انّه اتی بشیء یسمن من جوع .

۲ – بعدازآنکه معلوم شد وجود ازعوارض تحلیلی ماهیّت است وفقط بلحاظ مفهوم وحمل اولی با ماهیّت تغایر دارد ودرجمیع مراحل ازجمله خارج و ذهن عین ماهیّت ومتّحد با آن میباشد ، جا برای این‌قبیل ازمناقشات باقی نمی‌ماند . رحم‌الله الشیخ ، عظم‌الله تقدیسه که حق مطلب را ادا فرمود ومتأخّران ازباب عدم تعمّق درکلام آن عظیم دوچار هفوات شده‌اند .

لا بالاستازام ، والاستلزام مطلقاً اعم من‌الفرعيّة . ولا برهان ایضاً على الاستلزام بهذا المعنى ، مع انه يمكن ان‌يقام‌البرهان على‌خلافه ، بان يقال : اذا كان ثبوت شیء لشیء مستلزم لثبوت‌المثبت له، فيكون‌الثبوت الاول مستلزماً لثبوت‌الثانی ، والملزوم يكون من جملة‌الأسباب والعلل اللازمة على ما حقّقه‌القوم، وهنا ليس كذلك. وهذا ظاهر .

فان قلت : ان‌المراد بالاستلزام هنا عدم الانفكاك، يعنى : ان ثبوت شیء لشیءٍ لاينفكّ فى‌الواقع عن ثبوت‌المثبت له فى‌نفسه، اعم من ان‌يكون ثبوت‌المثبت له متقدماً على هذا الثبوت ، او بذالك‌الثبوت .

قلت : لابدّ ان‌يكون لعدم‌الانفكاك من سبب به يتحقّق بينهما‌اللزوم وهو منتفف هنا ، اذ ليس احديهما سبباً وعلّةً للآخر ، ولا يمكن ايضاً ان يقال : ان شيئاً ثالثاً جعل هذين‌الثبوتين متلازمين لان‌الثبوت‌الثانی ينفكّ عن‌الثبوب‌الاول جزماً فى‌بعض‌الأحيان، والحال ان‌المتلازمين لابدّ وان‌يكونا بحيث كلما تحقق احدهما تحقق‌الآخر، هذا خلف.

فان قلت : ان‌المراد ان ثبوت شیء لشیء‌يستلزم‌الحكم بثبوت‌المثبت له فى‌نفسه .

قلت : ظاهر ان هذا ايضاً غير لازم، اذ ثبوت شیء لشیء فى‌الواقع، لا يستلزم‌الحكم بثبوت‌المثبت له فى‌نفسه، فان كثيراً من‌الأشياء بحيث تثبت لها اشياء ولا يحكم بالفعل حاكم بثبوت‌المثبت له فى‌نفسه، ولافائدة فى ان يكون بحيث يمكن ان‌يحكم حاكم بثبوت المثبت له، اذالفرض الحكم بالفعل لا امكانه .

فان قلت : المراد، ان‌الحكم بثبوت شیء لشیء يستلزم‌الحكم بثبوت‌المثبت له .

قلت : هذا مع انه ليس مقصود كم فى قضيّة اتصاف‌الماهية بالوجود، والهيولى بالصورة . يرد عليه ان‌العقل يحكم بهذا بطريق‌الفرعيّة لا بطريق الاستلزام مطلقاً .

واما ثانياً، فلانه من‌العجب العجاب ان يعدل احد عن‌المقدمة‌العقليّة التى يحكم بها بديهة‌العقل اعنى‌القاعدة‌القائلة بالفرعية ، الى مقدمةٍ لا يحكم بها بديهته، اعنى قاعدة الاستلزام مطلقاً ، لخوف‌الانتقاض بمادة اعنى قضيّة‌اتصاف‌الهيولى بالصورة واتّصاف الماهية بالوجود ، ولظن عدم‌التفصّى عن‌الانتقاض ، مع انّا فى حواشينا على شرح الاشارات حقّقنا وجه‌الذبّ عن‌الانتقاض‌الاول .

ومجمله : ان انحاء‌الوجودات متفاوته، بعضها اعلى واخصّ ، وبعضها انزل واخس، ووجودالهيولى وان كان متوقفاً على‌الصورة ، لكن هذا الوجود نوعى او شخصى، وثبوت الصورة للهيولى واتصافها بها وان‌كان متوقفاً على‌وجودالهيولى، لكن لاعلى هذا الوجود،

بل علی وجود آخر حاصل لها فی‌مرتبة من مراتب هو انزل واخس من هذا ، وهو لیس من‌الصورة . والحاصل : انّ للهیولی فی مرتبة من مراتب نفس‌الأمر وجود، وهی فی‌تلك المرتبة محض‌القابليّة ومجردالقوة ، وفعليتها[۱] نفس‌القوة ، وهی بهذا الاعتبار يتّصف بالصورة ، ثم بعد ذلك الاتصاف ، يحصل لها نحو آخر من‌الوجود اتم واخصّ واعلی من الأول ، وهكذا فی‌مراتب‌الصورالنوعيّة والشخصية ، ومن لم‌يقل بذلك، لم‌يمكن له اتمام مسألةالتلازم بين‌الهيولی والصورة، وتمام تحقيق ذلك مذكور فی تلك‌الحواشی فليطالع ثمّة . وكذا نذكر ايضاً فی‌الفصول‌الآتية وجه‌الذبّ عن‌الانتقاض الثانی، اعنی الانتقاض باتصاف‌الماهية بالوجود فانتظر .

واما ثالثاً ، فلان ماذكره هذا المحقق فی ذيل قوله : لا يقال هذا النحو من‌الوجود متقّدم علی سايرالاتصافات ، فلو اعتبرالتقدم لتمّ . الكلام، كلام حق .

واما ماذكره فی ذيل قوله : لانا نقول ظاهر ان هذا النحو من‌الوجود لا تقدم له علی نفسه والاتصاف بهذا النحو من‌هذا النحو فلا يصح اشتراط‌التقّدم، كلام لايحسم مادة الاشكال ، لانّا سلّمنا، ان هذا النحو من‌الوجود لا تقّدم له علی نفسه، لكن الاتصاف بهذا النحو ليس من هذا النحو ، بل هو متوقف علی نحو آخر من‌الوجود للماهيّة فی العقل وفی نفس‌الأمر ، وهی فی تلك‌المرتبة معراة عن جميع تلك‌العوارض وعن كل الاعتبارات حتی عن هذه‌التعرية وعن هذا الخلط ايضاً .

فان قلت : فحينئذٍ يلزم‌التسلسل فی‌التجريدات والتعرية .

قلت : لا ضير فی‌ذلك، لانّه تسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

واما الوجه الثالث ، فلانّه يرد عليه ما اورده‌القوم انفسهم ، من ان معنی‌القضيّة

---

۱ – چون بنا برمسلك تحقيق ، هرماده‌ئی با صورت خود بوجودی واحد موجودست وجهت قوه، مضمّن است درجهت فعليت، ازبرای ماده تحقق ووجودی بدون فعليت وصورت ولو بوجه الاطلاق موجود نمی‌باشد وكسی‌كه برای ماده هيولی وجودی جدا ازصورت وباقی درمقام ور و فصل و وصل بين‌الصور قائل است وبتركيب انضمامی معتقدست، بايد وجوه ايراد و توالی فاسده براين قول را نيز به‌گردن بگيرد، ازجمله انعدام جسم بكلی وحدوث وتكوين جسمی ديگر بالابداع ، هنگام فساد صورتی و حدوث صورتی ديگر وغيرذلك من‌الاشكالات التی ذكرناها فی بعض تعاليفنا وفی‌الرسالة التی الّفناها فی‌الحركة – جلال آشتيانی – .

الذهنیة مایکون لخصوص‌الوجود الذهنی للموضوع مدخل فی اتصاف ذات‌الموضوع بمبدأ المحمول وصدق مفهومه‌علیه، کما فی‌قولك: الانسان نوع والحیوان جنس، وظاهر ان حمل‌الوجود لیس من هذا القبیل ، لان‌الحکم بکون زید موجوداً فی‌الخارج ، حکم خارجی ، ومصداقه ذات‌الموضوع بحسب حاله فی‌الخارج حاله فی‌الذهن .

واما الوجه‌الرابع ، فلانه یرد علیه انه اذا اجری‌الکلام فی اتصاف‌الموضوع بالوجود الآخر اوفی‌الظرف‌الاخرسواءکان ذهناً اوخارجاً، یلزم‌التسلسل فی‌الوجودات والظروف، ویلزم کون‌الماهیة موجودة مرّات غیرمتناهیة، ولیس هذا التسلسل مما ینقطع بانقطاع الاعتبار، لأن هذا التسلسل وان‌کان تسلسلاً فی‌الاموالاعتباریّة اوالظروف ، لکن لابدّ ان‌تکون تلك‌الوجودات والظروف‌موجودة فی‌الواقع کما هومقتضی قاعدةالفرعیة فتدبر.

واما الوجه‌الخامس ، فلانه لا یسمن ولا یغنی من‌جوع، لان ثبوت شیء لشیء سواء کان من‌الانتزاعیات او من‌الخارجیات، متفرع علی ثبوت‌المثبت له فی‌ظرف ذلك‌الثبوت والاتصاف، وهذه مقدمة یحکم بها بدیهةالعقل ، فلا یجدی‌القول بانتزاعیّة الوجود نفعاً .

واما الوجه‌السادس ، فشیء لا نفهمه وعسی ان یفهمه غیرنا ؟

واما الوجه‌السابع ، فمع قطع‌النظر عن ان هذا التحقیق لیس من ذوق المتألّهین کما سنحقّقه فیما بعد انشاءالله تعالی، یرد علیه، ان موجودیّة الأشیاء لوکانت عبارة عن انتسابها الی‌الوجودالحقیقی، والحال ان‌النسبة بین‌الشیئین فرع تحقّق‌الطرفین بوجود غیر تلك‌النسبة علی ماهو مقتضی قاعدةالفرعیّة ، یعود الاشکال جذعاً کما لا یخفی، لانّا ننقل‌الکلام الی‌کیفیةاتصاف‌الماهیة بذلك‌الانتساب الذی‌هومناط‌الموجودیة، فان ثبوت هذا الانتساب للماهیّة ، لانه نسبة بینها وبین‌الوجود الواجبی، متفرع علی ثبوتها قبل هذا الانتساب ، فیحتاج الی انتساب آخر، فیعودالتسلسل فی‌الانتسابات ، فیتسلسل اعدادالموجودیّة، سواء عبّر عنها بالوجود والانتساب اوبشیء آخر، وسواء کان‌الوجود امراً خارجیّاً ، اوامراً اعتباریاً انتزاعیاً ؛ اللهم الا ان یقال بالاعیان الثابتة، کما قال بها بعضهم، ولکن انّی لأحدٍ اثباتها، وسنتکلم فیها فیما بعد انشاءالله تعالی .

واما الوجه‌الثامن، فلان‌الاستثناء فی‌القاعدةالعقلیّة غیرمعقول، واذا ثبت ان‌الوجود بالمعنی‌المتنازع فیه لیس معنی انتزاعیاً ، ولا بدیهیّ‌التصوّر ، ثبت انّه امر اصیل عینی واقع فی‌الأعیان ، واحقّ الأشیاء بالتحقّق ، لان غیره به یکون متحققاً کائناً فی الاعیان او فی‌الاذهان ، وبه ینال کل ذی‌حقیقة حقیقته، وهو اظهرالأشیاء ، وظهورنفسه

بنفسه، وظهور غیره به، وهوموجود بذاته لابوجود غیرذاته، کما انالنور مستنیر بذاته، وغیره یستنیر به، فهو خفیّ الماهیّة والذات ، وجلیّ الانیّة والصفات والاعتبارات ، لا یمکن حصوله فیالاذهان ، والا لکانالذهن خارجاً ، بل لو امکنالعلم به، امکن بنوع من المشاهدة والعیان ، لا باحاطة عبارة وبیان . واذ لیست له ماهیّة کلیة ، فلیس کلیّاً ولا جزئیّاً ، ولا له جنس ولا فصل، ولا حدّ ولا رسم ولا برهان. وسنحقق فیما بعد انه اصلالأشیاء بل جلّها،ونحقّق ایضاً کیفیّة اتحاده معالماهیات وعروضها له، نعم لــه وجوه واعتبارات هیانتزاعیّة ومعلومةالتصوّر کسائرالانتزاعیات والاعتباریاتعارضة للماهیات .

فان قلت: انالتصور کماذکرت سابقاً علیمذهبالمحققین عبارة عنحصول ماهیات الاشیاء انفسها فیالذهنمعرّاة عنالوجودالخارجی المترتّب علیهالآثار، ولیس للوجود ماهیة کلیة ، ولا یمکن ایضاً تجریده وتعریته عن نفسه .

قلت: هذا جار فیالوجود بالمعنیالمتنازع فیه، واما فیالوجود بالمعنیالمصدریّ الانتزاعی الذی ذکرنا ، انّه وجه من وجوهالوجود بالمعنیالمتنازع فیه، فلا ــ لأنّه کما انه عارض لماهیاتالموجودات ، کذلك هو فینفسه شیء کسائرالاشیاء ذواتالماهیات معروضها ویتّحد معها نوعاً منالاتحاد، وینتزعالعقل منه وجوداً مغایراً له بالاعتبار ؛ وکما ان عند تصوّرالماهیّات تحصل تلكالماهیات فیالذهن معرّاة عن هذا الوجود، کذلك عند تصوّر هذا الوجود یحصل ماهیّة فیالذهن معرّی عن وجوده الذی هــو مغایر له بالاعتبار . ولعمری ان هذا امــر غریب عجیب ینبغی انیتعجّب منه اللبیب ، حیث یکون شیء واحد عارضاً للماهیّة ومعروضاً لهــا معاً، ویحصل فیالعین والعقل بالاعتبارین .

فان قلت : انا ننقلالکلام فی تصوّر وجود هذا الوجود ، ویلزمالتسلسل .

قلت : لا ضیر فیذلــك، لانّه تسلسل ینقطع بانقطاع الاعتبار . واعــلم انالوجود بالمعنیالمتنازع فیه مع انه متحصّل ومتشخص بنفسه لا بــانضمام فصل او عرضیّ مصنّف اومشخص غیرعارض للماهیّة بل معروض لها. انکان ذا ماهیة علی ماسنذکره فیما بعد، ومختلفةالحقائق باختلافعوارضها اعنیالماهیات ومتفقهاایضاً باعتباراصلها ومقولة بالتشکیكبالاولویّة والاولیّة والکمال والنقصان والغنی والفاقة، کما انالوجود

بالمعنی‌المصدری وان کان معنی واحداً کلیاً له حصص وافراد هی متفقة‌الحقیقة فی ذلك‌المعنی الکلی مقولة بالتشکیك ، کذلك حقیقة‌الوجود، ولا دلیل علی حصر جواز التشکیك فی‌العرضیات فقط، بل یجری‌التشکیك فیها وفی‌الذاتیات ایضاً کما حقّقه المحقّقون ، وذکرنا نحن ایضاً نبذاً من‌ذلك فی رسالة متفرّدة . وللوجود ایضاً خواص واحوال یطول بذکرها هذه‌الرسالة ، فلذا لم نذکرها وعسی ان نذکر بعضها فی‌ذیل بعض المطالب فی‌الفصول‌الآتیة انشاءالله تعالی .

الفصل‌الاول

فی عینیّة‌الوجود وسائرالصفات وزیادتها

اعلم ان‌المشهور فیما بین‌الجمهور ان‌الوجود عین فی‌الواجب تعالی وزائد فی‌الممکن ، فهیهنا مطلبان ، واستدل‌القوم علی‌المطلب الاول بدلائل کثیرة اتقنها واحکمها ما ذکره بعضهم من :

ان‌الوجود لوکان‌زائداً فی‌الواجب ومغایراً له، لکان اما جزئه اوعارضاً له اومعروضاً له، والکل باطل . اماالاول ، فلانّه یستلزم الترکیب‌المستلزم للاحتیاج المنافی لوجوب الوجود . وایضاً : ذات‌الواجب جلّ شأنه لوکان مرکباً من‌الوجود والماهیّة – والحال ان‌الماهیّة فی‌حدّ ذاتها لیست‌بوجود ولابموجود – فیلزم ترکّب‌ذاته تعالی من‌الوجود وممّا لیس بوجود ولا بموجود، فلا یکون بحیث یحصل من هذین‌الجزئین موجود فضلاً عن ان‌یکون واجب‌الوجود .

واماالثانی ، فلانه لوکان عارضاً – والحال انه عارض انتزاعیّ – فلابدّ ان یکون معروضه‌متقدّماً بالوجود علی‌هذا العارض حتی‌یصحّ‌العروض والانتزاع، لان‌المعروض والمنتزع منه‌متقدّم فی‌الواقع‌علی‌العارض والمنتزع، فلوکان وجودالمعروض والمنتزع منه بهذا الوجود ، لزم تقدّم‌الشیء علی نفسه، وان لم‌یکن وجوده بهذا الوجود بل بوجود آخر، لزم وجودالمعروض مرّات غیر متناهیة، لانّا ننقل‌الکلام الی‌الوجودالآخر، وهکذا والمفروض ان‌الکل عارض انتزاعیّ .

وایضاً لابدّ ان‌یکون للعارض ولو لم‌یکن ایضاً انتزاعیاً من علّة، وعلّة هذا العارض ان‌کان ذلك المعروض، لزم ان‌یکون شیء واحد قابلاً وفاعلاً معاً من‌جهة واحدة ، وان

کان غیره لزم احتیاج‌الواجب‌الوجود فی وجوده الی‌الغیر، والکل ّ باطل .

وبعبارة اخری : ان معروض‌الوجود لابدّ ان‌یکون بحیث لا یکون له فی حدّ ذاته وجود حتی یصح ان یعرض له‌الوجود ، فیلزم ان‌یکون ذات‌الواجب تعالی فی حد ذاته غیر موجود، ویصیر بعروض‌الوجود له موجوداً ، فلا یکون واجب‌الوجود .

وایضاً : عروض‌العارض مطلقاً متوقف علی وجودالمعروض متقدّماً علی‌العروض ، والمفروض ان لیس للمعروض وجود اصلاً مع قطع‌النظر عن عارض‌الوجود ، فلا یصح العروض ، ولا یکون الذات ایضاً واجب‌الوجود . فتدبّر .

واما الاحتمال الثالث ، فلان الأمر الانتزاعیّ کیف یمکن ان‌یکون معروضاً للأمر الأصیل‌القائم بذاته .

وایضاً : یلزم ان لایکون لذاته تعالی فی حدّ ذاته وجود اصلاً ، ویکون تابعاً فی وجوده لمعروضه الذی هوالوجود، سواء کان‌الوجود امراً انتزاعیاً ، او غیره ، فلایکون واجب‌الوجود .

واذا بطل هذه‌الاحتمالات الثلاث، فبقی ان‌یکون‌الوجود عین ذات‌الواجب تعالی وهو المطلوب .

ثمّ تفطّن محقّقوهم بان‌الوجود لا یمکن ان یکون عین ذات‌الواجب الوجود ایضاً، لان‌الوجود امر انتزاعیّ غیر اصیل، وذات‌الواجب تعالی اصیل قائم‌بذاته واحدهما غیر الآخر ، فکیف یکون عینه.

وایضاً: ذاته‌تعالی مجهول‌الکنه والحقیقة والوجود بدیهیّ‌التصوّر، وهما متنافیان.

واجابوا عنه ، بان مرادنا بالعینیّة هنا العینیّة‌المجازیّة لا الحقیقیّة . وتحقیقه ان ذات‌الواجب تعالی نائب مَناب‌الوجود فی کونه سبباً لوجود نفسه ومنشأ لانتزاع صفة‌الوجود عنه من غیر علیّة ومعلولیّة وتأثیر وتأثر ومن غیر مدخلیّة شیء آخر فی هذا الانتزاع . وحاصله : ان ذاته بذاته بحیث یصحّ انتزاع صفة‌الوجود من حاقّ ذاته وبحت هویّته وموجودیته تعالی بذاته لذاته ، سواء حصل هذا الانتزاع بالعقل ام لا ؟ وکما ان منشأ انتزاع صفة‌الوجود فی‌الممکن نحو جعل‌الجاعل اوامر آخر غیرذاته، کذلك فی‌الواجب تعالی هوذاته بذاته ، فذاته عین‌الوجود بهذا الاعتبار، لکن‌الوجود زائد علیه فی‌الذهن وفی لحاظ‌العقل ، فالعینیّة مجازیة لا حقیقیّة حتی یرد ان‌الأمر الانتزاعیّ

البدیهیّ التصوّر کیف یمکن ان‌یکون عیناً للأمر الحقیقی الأصیل القائم بذاته المجهول الکُنه والحقیقة ؟

واقول : هذا التحقیق لا یسمن ولا یغنی من جوع، لانه لو کان عینیّة الوجود فی ذاته تعالی بهذا المعنی –والحال ان المفروض ان الوجود امر انتزاعیّ – لکان ذات الواجب تعالی نائباً مناب الوجود وغیر الوجود، وکان الوجود زائداً علیه فی الذهن منتزعاً منه کما اعترفتم به، ومن المعلوم ان المنتزع منه لابدّ وان یکون متقدّماً بالوجود علی المنتزع، والمفروض ان لیس للمنتزع منه مجرداً عن المنتزع وجود، فیلزم ان لایکون لذات الواجب تعالی فی مرتبة من مراتب ذاته اعنی فی مرتبه تقدّمه علی الوجود الانتزاعیّ وجود ، بل لا یکون وجوده تعالی الا فی مرتبة الإنتزاع او فی مرتبة صحّة الانتزاع ، وهاتان المرتبتان بعد مرتبة الذات بالذات جزماً ، وهذا باطل قطعاً .

فان قلت : لا ضیر فی ذلك، لأن تقدم المنتزع منه علی المنتزع فی مرتبة من مراتب لحاظ العقل فقط فی الواقع ، فلم یلزم ان لا یکون لذات الواجب تعالی فی مرتبة من مراتب نفس الأمر وجود ، بل فی لحاظ العقل فقط .

قلت : لا یخفی انّ هذا التقدّم کما انّه فی لحاظ العقل ، کذلك هو فی الواقع وفی نفس الأمر ، ولو سلّمنا انه لیس فی الواقع بل فی مرتبة من مراتب الواقع ، فنقول : انّ هذا القدر من التقدّم اللازم منه ان لایکون لذاته تعالی وجود فی مرتبة من مراتب الواقع محذور ینافی وجوب الوجود ایضاً فتدبّر .

فان قیل : یمکن التفصّی عن هذا الاشکال بما قال بعضهم : ان الوجود وان کان امراً انتزاعیاً ، لکنّه معنی کلیّ له افراد، وفرد واحد من تلك الافراد قائم بذاته متشخص بذاته واجب بذاته هو عین ذات الواجب تعالی عینیّة حقیقیّة ، وسائر الافراد قائمة بالغیر عوارض الماهیّة وهی وجودات الممکنات ، فالوجود فرداً منه عین الواجب تعالی فی الخارج وفی الذهن معاً عینیّة حقیقیّة ، وزائداً اعنی سائر الأفراد منه فی الممکن ذهناً فقط وعین خارجاً[1] .

قلت : القائل بهذا القول اما ان‌یقول باشتراك الوجود بین الواجب والممکن معنی او

---

۱ – اعنی خارجاً – خ ل .

لفظاً ، وعلیالتقدیرین یلزم محذور واشکال[۱] .

اما علیالقول بالاشتراك اللفظی ، ای القول بان لاحقیقة مشترکة بین الوجود الواجبی ووجودات الممکنات اصلاً ، والاشتراك بمجرّد اطلاق لفظ الوجود فقط ، فظاهر ، لأن هذا القول فیالحقیقة اعتراف بان الوجود الواجبی لیس فرداً من حقیقة الوجود الـذی هو امر انتزاعی عندکم، ولیس حقیقة الوجود ایضاً امراً کلّیاً مشترکاً بین هذا الفرد من الوجود وبین وجودات الممکنات، فکیف تقولون: انّ فرداً من الوجود قائم بذاته هو عین الواجب تعالی ، مع انّا سنذکر فیما بعد المفاسد التی ترد علیالقول بالإشتراك اللفظی فانتظر .

واما علیالقول بالاشتراك المعنوی، فلانا نقول : ان افراد حقیقة واحدة وحصصها لابدّ ان تکون متفقة المعنی والحقیقة فی تلك الحقیقة متماثلة العوارض متشابهة الخصائص، وان لایکون بینها تباین کلّ التباین، ولاتباعد غایة التباعد، والا لکان تلك الافراد والحصص حقایق مختلفة لا افراداً من حقیقةٍ واحدة ولا حِصَصَاً منها، وهذا معلوم بحکم العقل، ومسلّم عندالکل . ومن المعلوم ان الاختلاف بین افراد حقیقة واحدة بهذا المعنی الذی ذکر، اعنی: ان یکون فرد منها قائماً بذاته وسائر الأفراد قائمة بالغیر، اختلاف هو فی غایة التباعد والتباین ،نظیر اختلاف حقیقتین فی الجوهریّة والعرضیّة ، والشیئان اللذان بینهما الاختلاف فیالجوهریة والعرضیة لا یجمعهما معنی واحد نوعی ولا جنسی ایضاً، فکیف یکون حقیقة الوجود مشترکة بالاشتراك المعنوی بین افرادها، والحال انّها مختلفة بالقیام بذاته والقیام بغیره .

وایضاً: لوکان فرد الوجود بالمعنی المذکور اعنی الأمر الإنتزاعیّ البدیهیّ التصوّر، قائماً بذاته وهو عین الواجب تعالی ، لکان الواجب تعالی معلوم الکنه بدیهی التصوّر، لأنه لا یکون اختلاف بین الحقیقة وبین فـرد تلك الحقیقة الا بالکلّیة والجـزئیّة ولوازمهما وتوابعهما ، لا فی اصل المعنی ، لان ذلك الفرد هـو بعینه تلك الحقیقة مع بعض اللّواحق

---

۱ – اعلم انّه انّما یرد اشکال اذا قیل : ان ذاته تعالی امر غیر الوجود وینتزع منه الوجود الانتزاعی ، واما اذا قیل :ان ذاته تعالی امر هو الوجود بمعنی مناط الموجودیّة وهو عینه تعالی عینیّة حقیقیّة ، وینتزع من حاقّ ذاته الوجود بالمعنی الانتزاعی کما هو الحق وسنشیر الیه، فلا اشکال – فتفطّن . (منه) .

والعوارض والخصوصیات ، ولا دخل لهذه فی اصل تلك الحقیقة ، وتعالی الله عمّا یقول الظالمون علوّاً کبیراً .

وایضاً : لوکان الوجود الواجبی فرداً للوجود العامّ ، لکان متبوعاً لفصل اومعروضاً لتشخص کما هو شأن الأفراد المندرجة تحت کلیاتها ، وهذا باطل کما لا یخفی .

لا یقال : انّ هذا الکلام انّما یتوجّه علی تقدیر انیکون معنی الوجود حقیقة نوعیة حقیقیة اوشبیهه بها، وافراده جزئیات حقیقیة واشخاصاً من تلك الحقیقة، لکنّه یحتمل انیکون معنی الوجود حقیقة جنسیّة او شبیهة بها، فیندفع السؤال الاول، او ان یکون معنی الوجود عرضیّاً لأفرادها علی ماهو التحقیق عندالقوم، فیندفع الاسؤلة الثلاثة بحذا فیرها .

لانّا نقول : کلا الاحتمالین باطلان، اما احتمال الجنسیّة، فلانا نقول مع قطع النظر عن انّ هذا الاختلاف الذاتی الذی ذکر اعنی الاختلاف بالقیام بالذات والقیام بالغیر لایجمعه معنی جنسی ایضاً، ومن المعلوم ان الحقیقة الجنسیّة اوالشبیهة بها، محتاج فی تحصّلها وتقوّمها الی فصل مقوّم ، او امر شبیه بـه ، ولا خصوصیة لذلك الاحتیاج بفرد دون فرد من افراد تلك الحقیقة، وانا وان سلّمنا ان الوجودات العارضة لماهیّات الممکنات تحتاج فی تحصّلها الی فصول او مایشبه بها وان لم تکن تلك الفصول معلومة لنا بوجه من الوجوه، لکنّا کیف نسلّم ان الوجود الذی هو عین الواجب تعالی یحتاج فی تحصّله الی فصل او مایشبه بـه مع لزوم المفاسد التی منها لـزوم الترکیب والافتقار المنافیّین لوجوب الوجود .

واما الاحتمال الثانی ، اعنی : احتمال عرضیّة معنی الوجود بالنسبة الـی افراده ، فلانّا نقول : اما علی القول بأنّ مابه الاشتراك العرضی لابـدّ وان یستلزم مابه الاشتراك الذاتی کما هو رأی بعض منهم فلابدّ انیکون لهذا المعنی الکلی العرضی الانتزاعی معنی آخر نوعی اوجنسی هو مابه الاشتراك الذاتی بین تلك الافراد وقد تبیّن بطلانه ممّا سبق من اقاویلنا .

واما علی القول بعد الاستلزام علی ما هو التحقیق عندنا ، فنقول ، لوکان هذا المعنی الانتزاعی البدیهی التصوّر عرضیّاً لافرادها التی منها ماهو عین فی الواجب تعالی، ومنها ماهو عارض لماهیّات الممکنات ، لکان حقایق تلك الافراد اشیاء اُخَر بسیطة اومرکّبة

وراء هذا المعنی‌العرضی یصحّ انتزاع هذا المعنی من تلك‌الحقایق، وهذا الاحتمال وان سلّمنا امکان تصحیحه فی‌الوجود الواجبی، لکنّا لانسلّم ذلك فی‌الوجودالممکن ، ولا یمکن ایضاً تصحیحه ، لانا وان سلّمنا ان هذا المعنی ینتزع من ماهیات‌الممکنات اومن وجوداتها التی فرض انّها افراد للوجودالمطلق وهو عارض لها ، لکن نقول : ان تلك الوجودات لماکانت عوارض‌الماهیات علی ماهوالمفروض، فاما ان لاتکون‌لتلك‌الوجودات حقایق‌وراء هذا المعنی، وهذا مع‌کونه خلاف‌المفروض‌یبطل‌کون‌الوجود المطلق عرضیّاً لها، بل یلزم ان‌یکون ذاتیّاً لها، وهو ایضاً خلاف‌المفروض، واما ان‌یکون لتلك‌الوجودات حقایق وراء ذلك‌المعنی البدیهی الانتزاعی، فحینئذٍ اما ان‌تکون تلك‌الوجودات اعراضاً وعرضیّات للماهیات علی ماهوالمفروض، فتکون‌اعراضاً خارجیّة‌مثل‌السواد والبیاض والحرارة والبرودة ، ولم یقل به احد – ولا یمکن‌القول به ایضاً کما یشهد به‌التأمّل الصادق – واما ان‌تکون الوجودات اموراً عینیّة اصلیّة هی معروضة‌الماهیات ، فانتم لا تقولون به، اواجزاء الماهیات، فلم یقل به ایضاً احد، مع انّه یلزم تحصّل‌الماهیّة من‌الوجود ومما لیس بوجود ولا موجود، وهذا محال .

فظهر من هذا الذی ذکرنا انّه لا یمکن تصحیح‌العینیّة بالوجه الذی ذکروه ولا بناؤه علی‌الاساس الذی اسّسوه فتنبه .

واستدلوا علی‌المطلب الثانی اعنی علی کون‌الوجود زائداً فی‌الممکنات بانّه لوکان عیناً فیها، لکان‌الوجود منتزعاً من ذواتها بذواتها ، فتکون واجبة‌الوجود لا ممکنة هذا خلف ، ولکان ایضاً تصوّر کلّ ماهیة ممکنة، مستلزماً لتصور وجودها، ولکان کلّ تصوّر مستلزماً للتصدیق ، ولیس کذلك . وبیّنوا انّ زیادةالوجود فی‌الممکنات بمعنی عروضه لها وانتزاعه منها بانه لو لم‌یکن کذلك، فاما ان‌یکون جزءاً منها، فیلزم ترکّب الماهیّة الموجودة من‌الوجود وممّا لیس بوجود – بل منه ومن‌العدم – وهو محال . وایضاً : یلزم ان‌یکون قیاس‌الوجود بالنسبة الی‌الماهیّة قیاس‌الحیوانیّة بالنسبة الی الانسان حتی لا یمکن تصوّر ماهیّة من‌الماهیات بالکنه الا بتصوّر وجوده لانّه لا یمکن رفع ذاتیّ الشیء عن‌الشیء فی‌التصوّر ، ولیس کذلك ، واما ان‌یکون معروضاً لها وهو محال ، لان‌الوجود امر انتزاعیّ لا یصلح ان یکون معروضاً للامر الأصیل، فبقی ان‌یکون عارضاً للماهیات‌الممکنة، والحال انّه امر انتزاعیّ ، فیکون عروضها لها بمعنی انتزاعه منها .

وانت بعدالاحاطة بما ذکرنـا مراراً من انالوجود بالمعنیالمتنازع فیه لیس عرضاً انتزاعیاً، وانالعارض مطلقاً لایمکن انیکون سبباً لوجود معروضه، تعلم ان زیادةالوجود فیالممکنات لا یمکن تصحیحها بالنحو الذی[۱] ذکروه فتنبّه .

واعلم ایضاً ان ما ذکره بعضهم من اثبات وجودین، وجوداً انتزاعیاً بدیهی التصوّر وسمّاه بالوجودالعام ، ووجوداً بمعنی مناطالموجودیّة ومنشأ التقرّر والحصول ، وسمّاه بالوجود الخاص ، وذکر : انالمعنی الاول زائـد فیالجمیع اعنی فی الواجب والممکن ، لکن زیادته فیالذهن والعقل فقط، وانالمعنی الثانی عین فیالواجب تعالی وزائد فیالممکن عارض له، انکان المراد من عینیّةالمعنی الثانی فیالواجب تعالی، ان ذاته تعالی نائب منابالوجود فی انتزاع صفةالموجودیّة عنه تعالی، بذاته، او انّ فرداً منالوجود بالمعنیالاول قائماً بذاته عینه تعالی، فقد عرفت حاله ممّا ذکرنا سابقاً ،وان کانالمراد به ما سنذکره فیما بعد فله وجه .

وکذلك ان کانالمراد من زیادةالمعنی الثانی فیالممکن ، ان منشأ الموجودیّة فـی الممکن هو نحو جعلالجاعل، وهو زائـد فیه، کما هوالمتداول بینالقوم، فلا شكّ فی الزیادة ، لکن یبقیالکلام فی کونالوجود بهذا المعنی عارضاً للممکن، لانّ الجعل بمعنی التأثیر بالفعل اوالجاعلیّة بمعنی صحّة کـونالجاعل مؤثراً ، هو صفة للجاعل لا صفة المجعول . نعم هو متعلّق بالمجعول ، لکن لیس صفة له ولا متحداً معه نوعاً منالاتحاد، والجعل بمعنیالمجعولیّة وانکانصفة للمجعول وعارضاً له، لکن لیس هومنشأ الوجود، بل هذا المعنی ایضاً ینتزع منالمجعول ویعرض له بعد تقرّره وتحصّله ووجوده .

وان کانالمراد به ما سنذکره ایضاً فیما بعد فله وجه .

[نقل کلامالرّئیس المفید للصناعة منالتعلیقات]

ثمّ اعلم انّك اذا علمت انالوجود الذی نحن بصدده لیس معنی انتزاعیّاً وانّه لا

---

۱ – آخوند نعیما بین زیادت بحسب حمل اولی واتحاد وعینیّت خارجی خلط کرده است، چهآنکه بحسبتحقیق درجمیع مراحلخارجی وجود عین ماهیّتست مگربلحاظ مفهوم درصورتی که فقط مفهوم ملاحظه شود وبیابد که مفهوم از وجود – وجود ومفهوم ازماهیّت ، ماهیّت و معقول ومفهوم ازعدم، عدمست واین سه مفهوم مغایرت ذاتـی دارند . ولی بحسب مصداق بین وجود وماهیّت تغایر نیست لوجودالحمل وصحّته . وبـاعتباری ماهیّت از تجلّیات وجود در ←

یمکن تصحیح‌العینیة فی‌الواجب والزیادة فی‌الممکن بالنحو الذی ذکره‌القوم، علمت انّه لا یبقی من جملة‌الاحتمالات العقلیّة ، الا ان‌یکون الوجود بـالمعنی الذی ذکرنا من انّه شیء اصیل عینیّ وموجود بنفسه متمیّز بنفسه متشخّص بذاته‌عیناً فی‌الواجب‌تعالی عینیّة حقیقیّة. والی‌العینیّة بهذا المعنی یشیرکلام الشیخ‌الرئیس فی‌التعلیقات حیث قال : «انّ واجب‌الوجود یجب وجوده ، لا مـا یجب وجوده» فافهم ، والا یکون وجود (وجوه) ذلک‌الوجود الحق‌الحقیقی الواجب بذاته وفی جمیع صفاته وافاضاته وتجلیاته التی هی ایضاً امور اصیلة عینیّة فائضة من مبدئها ، وزائدة فی‌الممکن بمعنی عروض ماهیات‌الممکنات لتلک‌الوجوه والشئون ، وکونها امارات واسامی لتلک‌الوجوه وکون تلک الوجوه والشئون معروضة الماهیات مستتبعة ایّاها فی‌الوجود استتباع‌الضوء للظّلام والنور للأشباح ، وسیأتی تفصیل هذا فی‌الفصول الآتیة انشاءالله تعالی .

تذنیب

[فی ان اشتراک‌الوجود بین‌الموجودات بأیّ نحو وایّ طریق ؟]

اعلم انّه قد طال‌التشاجر بین‌القوم فی‌اشتراک‌الوجود بین‌الواجب والممکن وکـذا بین‌الممکنات ، فـذهب الأکثرون منهم الی ان حقیقة‌الوجود معنی واحـد مشترک بین الجمیع، والآخرون الی ان‌الاشتراک بمجرداطلاق‌اللفظ، ولیس هنا قدرمشترک، واقاموا الأدلّة من‌الجانبین واوردوا المنوع من‌الطرفین، ولمـّا کانت کتب‌القوم مشحونة بذلک، فلذا لا نذکره،لکن نذکرهنا نبذاً من‌التدقیقات التی لم یتعـّرضوا لذکرها .

فنقول : انّه یردعلی کل من‌القولین اشکال ، اما علی‌القول باشتراک‌المعنوی ،فلأنـه لوکان‌کذلک، لکان ذلک‌المعنی الکلیّ مشترکاً بین‌وجودالواجب جلّ شأنه وبین‌وجودات الممکنات ، والوجودات افراداً من ذلک‌المعنی الکلی او حصصاً منه، وهذا المعنی‌الکلی یکون اما ذاتیّاً لأفراده ، او عرضیاً لهـا ، والکلی الطبیعیّ علی ما ذکره‌القوم اذا کـان ذاتیّاً لأفراده متقدم بالذات‌علیها ، فیلزم ان‌یکون هذا المعنی‌المشترک متقـّدماً بالذات علـی الوجود الواجبی الذی هو من جملة افـراده او من جملة حصصه، والمتقدم علـی وجوده تعالی لا یمکن ان‌یکون معلولاً لـه، لان تأخـّرالمعلول عن‌العلّة بالذات ضروری ، فهو اما علّة لوجودالواجب تعالی او معلول لشیء آخر غیرالواجب والممکن، او کلاهما

→

-خارج منبعث می‌گردد ، لذا ، من وتو عارض ذات وجودیم .

بالنسبة الى غيرهما، والكل باطل بالضرورة وبالبرهان ايضاً .

وايضاً يلزم تركّب الوجود الواجبى الذى هو عين ذاته من ذلك المعنى المشترك ومن شىء آخر، اما فصل مقوّم، او عرض مشخّص ، لان ذلك المعنى المشترك الذاتى امـا جنس لأفراده ، اونوع لها، والقول بالتركيب فى وجوده الذى هو عين ذاته تعالى باطل كما لايخفى .

وايضاً : يلزم كون وجوده تعالى بديهىّ التصوّر هذا خلف، وكذا الحال اذا كان ذلك المعنى المشترك عرضيّاً لافراده ، لأنّ القدر المشترك العرضى يستلزم القدر المشترك الذاتى على ما ذكره القوم .

وجواب هذا الاشكال انّا لا نّدعى ان ذلك المعنى المشترك ذاتىٌ لافراده حتى يلزم المحذورات، بل هو عرضى لافراده، وتقدّم القدر المشترك العرضىّ ولا سيّما الانتزاعى على افراده ممنوع، وكذا استلزامه ايضاً للقدر المشترك الذاتى غير مسلم ولا مبرهن ، لأنّ بعضاً من القوم وان ادعوا هذا الاستلزام، لكنّهم لم يقيموا عليه دليلاً متقناً، وقصارى ماذكروه ، انّ الأمر العرضى ولا سيّما الانتزاعى معلول للمعروض وللمنتزع منه، ولابدّ ان يكون بين العلّة والمعلول من مناسبة تامّة ، والمعلول اذا كان واحداً وحدة بالذات، فلابدّ ان يكون علّته ايضاً كذلك ، فـلا يصحّ ان ينتزع معنى واحد بالذات من اشياء متباينة متخالفة بالماهيّة التى لايكون بينها قدر مشترك ذاتى اصلاً ، بل لابدّ ان يكون بين تلك الأشياء المتخالفة قدر مشترك ذاتى هو واحد بالذات مناسب لذلك القدر المشترك العرضى وينتزع منه ويعرض لـه، كما ان مفهوم الماشى عـرضىٌ لافراده ، ومعروضه مفهوم الحيوان الـذى هو القدر المشترك الذاتى بينها ، وكـذا مفهوم الكاتب والضاحـك وامثالهما عرضىٌ لافرادها، ومعروضها مفهوم الانسان المشترك الذاتى بين تلك الافراد، وانت تعلم ان هذا الدليل الذى ذكروه مقدّمة مبيّنة على عدم الفرق بين الوحدة الشخصيّة وبين الوحدة المبهمة الكليّة، وكذا مبنيّة على عدم الفرق بين العليّة بمعنى التأثير والايجاد، وبين العليّة مطلقاً ، اعمّ من التأثير ، وكون الشىء موقوفاً عليه الشىء آخر فى الجملة فى وجوده الخارجى اوالذهنىّ ومع ذلك منقوضة بموارد نقوض متعددة ، بل يمكن اقامـة البرهان على خلاف تلك المقدّمة ايضاً .

اما بيان موارد الانتقاض ، فمنها : ان الامكـان والمعلوليّة ونحوهما امـر مشترك

عرضیٌ بین‌الجوهر والعرض مطلقاً ، وکذا بین‌المجرّد والمادی ، ولیس بینها قدر مشترك ذاتی بالاتفاق .

ومنها، ان معنی‌الزوجیّة مشترك‌عرضیٌ بین ازواج‌العدد مطلقاً، وکذا معنی‌الفردیة مشترك عرضیٌ بین افراده مطلقاً ، والحال ان مراتب الأعداد متباینة متخالفة بالماهیّة باتفاق‌القوم .

ومنها ، ان معنی‌الحرارة المطلقة[1] مشترك عرضیٌ بین‌النار والشمس والحرکة ونحوها، والقدرالمشترك الذاتی‌العرضیٌ. المناسب لها مفقود فی‌البین .

فان قلت : لا یلزم‌الانتقاض لأنّا لانسلّم انّه لیس بین‌الجوهر والعرض مطلقاً ولا بین‌المجرد والمادی قدر مشترك ذاتیٌ ، لأنّا نلتزم ، انّ معنی‌الماهیّة مثلاً ذاتی لافراده وجنس لها وجنس‌الاجناس ، وکذا لانسلم انه لیس بین مراتب ازواج‌العدد وکذا بین افراده قدر مشترك ذاتی .

لأنّا نقول : ان ذلك القدرالمشترك الذاتی‌هو معنی‌العدد اوالعد[2] اوالعرض مثلاً .

وکذا لانسلّم انّه لیس بین‌النار والشمس والحرکة ذلك‌المشترك الذاتی، بل نقول: انّه معنی من‌المعانی‌الکلیة المشترکة ولا سیّما من جملة‌الأمور العامّة .

۱- لایقال: لانسلّم ان حقیقةالحرارة معنی‌واحد، بل حرارةالنار والشمس والحرکة حقایق متباینة متخالفة فلا یردالنقض ، لأنّا نقول : لا یخلو امـا ان‌یکون تلك‌الحرارت حقایق متباینة غیرمشترکة فی ذاتی اصلاً ، او یکون حقایقها مشترکة فی ذاتیٌ ، فعلی‌الاول نقول : کلامنا فی مفهوم‌الحرارة المنتزعة عن حقایق تلك‌الحرارت ، ولا شكّ ان هذا المفهوم معنی واحد ینتزع من حقایق تلك‌الحرارات المتباینة بالنوع التی قلتم ان لیس بینها قدر مشترك ذاتی فیردالنقض.

وعلی‌الثانی نقول : لاشكّ ان مفهوم‌الحرارة الذی هو معنی کلی، وان‌کان منتزعاً من‌القدر المشترك بین حقایق تلك‌الحرارات وذواتها ، لکن ذوات تلك‌الحرارات وحقایقها المشترکة فی ذاتیٌ تصیر باعتبار هذا الاشتراك معنی واحداً ، والحال انها عارضة للنار والشمس والحرکة ، وبین هذه‌المعروضات لیس قدرمشترك ذاتی اصلاً ، فعلی هذا ایضاً یردالنقض. فتدبّر. (منه عفی عنه) اقول : یرد علی‌المؤلف المدقق اشکالات نذکرها فی‌المقدمة مفصلاً – آشتیانی – .

۲ – اوالکمّ – خ ل .

قلت : لا یمکن ان‌یکون معنی‌الماهیّة مشترکاً ذاتیّاً للجوهر والعرض ولا للمجرّد والمادی ، لأنّه لوکان کذلک ، لکان ذلك‌المعنی جنساً لها لا نوعاً ، لأنّ اختلاف افراد النوع الحقیقیّ یکون بالتشخّص فقط لا بالحقیقة ، وهنا لیس کذلك، والجنس لابدّ ان یتحصّل انواعه بالفصول، ولیس هنا معنی من‌المعانی وحقیقة من‌الحقایق یصحّ ان یکون فصلاً لتقوّم معنی‌الماهیّة ولا لتحصّل انواعه، ولا یمکن ان‌یکون تلك‌الفصول هی معانی‌الجوهر والعرض والمجرّد والمادی وحقایقها ، لأنّ تلك‌المعانی انواع للماهیّة محصّلة ، ولا تصحّ ان‌تکون فصولاً لتحصّل انفسها، ولا یمکن ان یکون ایضاً تلك الفصول هی‌الوجودات الخاصّة ، لأنّ الفصل لابدّ وان‌یکون ذاتیّاً ، والوجود عندکم عرضی .

وعلی تقدیر تسلیم ذاتیةالوجود نقول : الجنس لابدّ ان‌یکون له فی مرتبة ذاته تحصّل نحواً من‌التحصّل ، ویکون محتاجاً فی تحصّله النوعیّ الی‌الفصل، وهنا لیس کذلك، اذالماهیّة فی‌حدّ ذاتها عدم‌صرف، وهی‌من‌حیث‌ذاتها لیست الا هی وای مرتبة من‌التحصّل تفرض لها یکون بالوجود . فتدبّر .

وکذا لایمکن ان‌یکون‌ایضاً ماذکرت من‌القدرالمشترك بین ازواج‌العدد وافراده وکذا بین‌النار والشمس والحرکة قدراً مشترکاً ذاتیّاً ، لأنّ القدرالمشترك الذاتیّ الذی ادعیتموه انتم، لابدّ وان‌یکون‌معروضاً لذلك‌المشترك‌العرضی ومناسباً له اتمّ‌مناسبة، ویرتبط انتزاع خصوص ذلك‌الامر المشترك العرضیّ بخصوص ذلك‌المعروض‌المشترك الذاتی ارتباطاً تامّاً، وهنا لیس‌کذلك، لأن معنی‌الزوجیّة مثلاً ، لا مناسبة لها مع معنی العددالمطلق اوالکمّ اوالعرض مثلاً ، وکذا الفردیّة . وکذا معنی‌الحرارة المطلقة لا مناسبة لها مع‌معنی ذلك‌الأمر العام الذی فرض حتی‌یصحّ انتزاع‌خصوص تلك‌الأعراض من خصوص تلك‌المعروضات . فتبصّر .

واما بیان اقامةالبرهان علی خلاف تلك‌المقدّمة فلأنّا نقول : انه قد ذکرالقوم ، ان الجنس کما انّه ذاتیّ للانواع‌المحصّلة المندرجة تحته، کذلك هو عرضیّ بالنسبة الی فصول تلك‌الأنواع ، فانّه لو لم‌یکن عرضیّاً بالنسبة الی تلك‌الفصول (وهو صادق علیها وهی مندرجة تحتها) لکان جنساً لها ، ایضاً ، فیلزم دخول‌الجنس فی‌النوع مرّتین : تارة ، باعتبار انّه نفسه جزء للنوع، وتارة باعتبار انه جزء لفصل‌النوع . وهذا باطل

بالضرورة .

وایضاً : یلزم‌الدور ، لان تحصّل‌الجنس بالفصل، فلو کان‌الجنس جزء للفصل، لکان تحصّل‌الفصل ایضاً بالجنس . وهذا ایضاً باطل .

واذا تمهّد هذا فنقول : لوکان مابه‌الاشتراك العرضی مستلزماً اما به‌الاشتراك الذاتی ، لکان‌الجنس الذی هو مشترك عرضیّ بین‌الفصول ، مستلزماً لذاتی آخر مساوٍ له هو جنس لتلك‌الفصول، وتلك‌الفصول انواعاً لذلك الذاتیّ المشترك، ویکون تحصّله ایضاً بفصول اُخر ،ویکون اشتراك‌الجنس المفروض ثانیاً بین تلك‌الفصول الآخر ایضاً کاشتراك‌العرضیّات ومستلزماً لذاتی آخر، وهکذا، فیلزم التسلسل فی اجزاء الانواع المحصّلة فی‌الواقع وفی نفس‌الأمر . وهذا باطل .

وایضاً : یلزم امتناع تصوّر کُنه‌الماهیّة‌المحصّلة ، وهذا ایضاً باطل . فثبت انّ القدرالمشترك العرضیّ لا یستلزم‌القدر المشترك الذاتیّ — استلزاماً کلّیّاً — فافهم

وما ذکره بعضهم من، ان‌القدرالمشترك العرضیّ اذ اکان منتزعاً من‌نفس‌المعروض بذاته من غیر مدخلیّة شیء آخر اصلاً فهو مستلزم للقدرالمشترك الذاتی ، وبذلك دفعوا الشبهة‌المشهورة لابن کمونة فی‌توحیده تعالی، وامّا اذا لم‌یکن کذلك، بل کان منتزعاً من‌المعروض بمداخلة شیء آخر ، فلا یستلزم ذلك ، توهّم باطل، لأنّا لا نجد فرقاً بین‌القسمین . ودلیلهم علی‌الإستلزام لو تمّ ، لتم فی‌کل من‌القسمین من غیر فرق بینهما، مع انّه لا یجدی فی‌هذا المقام نفعاً ایضاً، لأنّ الوجود وان‌کان انتزاعه من‌ذات الواجب تعالی بذاته، لکن لیس انتزاعه من ماهیات‌الممکنات او من وجوداتها الخاصّة بذاتها بهذا المعنی کما لایخفی[1] .

فان قلت : انا سلّمنا ان‌الوجود معنی کلی عرضی بالنسبة الی افراده ، ولا یستلزم القدرالمشترك الذاتی، لکنّه لا شكّ انّه ذاتی بالنسبة الی حصصه، لأنّها عبارة عن نفس ذلك‌المعنی الکلی مع قید اضافته الی‌فرد فرد، فیلزم المحذورات المذکورات آنفاً فی حصّة‌الوجود الواجبی .

---

۱ — وما ذکره فی‌المقام باطل وفی‌المقدمة ذکرنا ما یرد علیه تفصیلاً بما لا مزید علیه . مفهوم وجود از حاقّ ذات واجب وممکن بدون حیثیّت تقییدی انتزاع میشود وازماهیت بلحاظ انضمام وجود ، لان‌الوجود موجود بالذات وغیره بالعرض .

قلت : لا ضير فی‌ذلك، لأنّ حصّةالوجود الواجبی‌ليس عين ذاته، تعالی، بل هو امر حاصل بملاحظةالعقل معنی‌الوجود الكلی مضافاً الی ذاته تعالی ، وتركيب‌الحصّة ايضاً عبارة عن هذا الأمر ولا محذور فيه، وهذه‌الحصّة، غير ذاته، ومتأخّرة عنها، وان‌كانت متأخرة عن‌الوجود المشترك بين‌الحصص ايضاً .

وكذا لا محذور فی تقدم ذلك‌المعنی‌الكلی علـی هذه‌الحصّة ايضاً وكل ذلك يظهر بأدنی تأمّل .

واما علی‌القول بالاشتراك اللفظی فنقول : لوكان اشتراك‌الوجود بين‌الواجب تعالی وبين‌الممكنات بمحض اطلاق‌اللفظ، لم‌يكن صدقه علی‌الواجب تعالی بالمعنی الذی نفهمه ونتصوّره‌ونعبّر عنه‌بالحصول والكون والثبوت والتقرر ونظائرها،ونعبّر عنه‌بالفارسية بقولنا: «بودن» فلم‌يصدق قضيّة «الله‌موجود» بهذا المعنی، فلابدّ ان‌يصدق نقيضها، وهوقولنا : «الله ليس بموجود»، بهذا المعنی لامتناع ارتفاع‌النقيضين، وهذا كفرصريح فضيح تعالی الله عمّا يقول‌الظالمون علواً كبيراً .

وتحقيق‌المقام ان يقال : قدعلم مما ذكرنا سابقاً ، ان للفظ‌الوجود معنيين :

احدهما ـ المعنی‌العام الانتزاعی البديهی التصوّر ، وهـو زائد فی‌الجميع زيـادة ذهنيّة عقليّة .

وثانيهما ـ منشأ انتزاع‌المعنی الاول ومناط‌الموجوديّة، وهو بهذا المعنی عين فی الواجب تعالی وزائد فی‌الممكنات علی ما فصّلنا سابقاً .

فان اريد به‌المعنی الاول ، فاشتراكه بين افراده وبين‌الذوات الموجودة معنویٌ ، لكن اشتراكاً عرضيّاً .

وان اريد به‌المعنی‌الثانی، فان لوحظ جهة وحدته ولوحظ الوجودات بحسب‌اصلها ومفيضها كما سنذكره بعد، فلا اشتراك اصلاً ، فضلاً عن ان‌يكون ، لفظيّاً او معنويّاً .

وان فرض مع ذلك اشتراك بذلك‌الاعتبار فيكون معنوياً لا محالة، وان لوحظ جهة كثرته ای من‌حيث كون وجودات‌الممكنات مقيّدات بقيودالأكوان ومعروضات لماهيات الامكان ، فالاشتراك لفظی ، لأنّ تلك‌الوجودات بالمعنی‌المذكور حقايق متباينة مختلفة ليس بينها قـدر مشترك اصلاً وبعضها بحت‌الوجود غير معروض للماهيّة اصلاً ولا لترابعها ولواحقها قطعاً ، وسائرالافـراد معروضات الماهيات متخالفة بالذات بحسب

شئونها وکمالاتها، کما سنذکرها بعد انشاءالله تعالی . نعم یمکن للعقل ان یخترع مفهوماً من‌المفهومات ، کمفهوم مناط‌الموجودیّة ونحو ذلك مشترکاً بینها، لکنّه ایضاً عرضی بالنسبة الی تلك‌الوجودات . وبالجملة لیس فی‌الواقع بینها قدر مشترك حتی یکون الاشتراك معنویّاً . فعلی هذا یکون‌النزاع بین‌الفریقین لفظیّاً، وانت تعلم من استقصاء کلامهم وتتّبع مرامهم ان هذا الاصلاح اصلاح من غیرتراضی‌الخصمین به بل نزاعهم فی ذلك نزاع معنوی وتشاجرهم فی هذا المقام فی معنی واحد .

فان قلت : علی ما ذکرت من احتمال‌الاشتراك اللفظی بین‌الوجودات بمعنی مناط الموجودیّة یلزم ایضاً المحال المذکور علی تقدیرالاشتراك اللفظی بین‌الوجود الانتزاعی وهو ان لا یصدق الله موجود بالمعنی الذی یصدق علی‌الممکن فیلزم ان یصدق نقیضه وهوالله معدوم ، وهو کفر صریح .

قلت : فرق بین‌الصورتین ، لان صیغة موجود اذا کانت مأخوذة من معنی الوجود الانتزاعی ، یکون‌الاشتقاق حقیقیّاً ، ویکون معناه : ان ذلك‌الشیء موصوف بالوجود ومنتزع عنه‌الوجود وانّه مما یترتب‌علیه‌الآثار المطلوبة منه، فاذا لم‌یصدق هذا المعنی علی شیء آخر کالواجب مثلاً لم‌یصدق علیه انّه ممّا یترتب علیه‌الآثار ، فیکون معناه معدوماً البتّة ، ویصدق حینئذٍ علیه‌المعدوم البتّة .

واما اذا کانت هذه‌الصیغة مأخوذة من معنی مناط‌الموجودیّة ، یکون الاشتقاق جعلیّاً ، ویکون معناه : انّه منسوب الی‌الوجود ، ویکون معنی هذه‌النسبة فی‌الممکن انّه متعلق جعل‌الجاعل ، وهو مما اوجده الموجد، وفی‌الواجب انه منسوب الی‌الوجود الذی هو نفس ذاته. وعلی هذا، فاذا لم‌یصدق هذا المعنی الذی فی‌الممکن علی‌الواجب، لا یلزم محال، ولا یلزم ان‌یصدق علیه انّه معدوم، بل‌الصادق علیه انه لیس متعلق جعل الجاعل ، بل‌الوجود عین ذاته وهو واجب‌الوجود ، وهذا هوالمطلوب ــ فتبصّر .

تحقیق عینیّة سایرالصفات

واذ قد تحقّقت معنی عینیّة‌الوجود فی‌الواجب تعالی وزیادته فی‌الممکن، وکذا کیفیّة اشتراکه بینهما فقس علیه سایرالصفات .

وتحقیقه ، انّه کما ان للوجود معنیین کما عرفت، کذلك للصفات ایضاً معنیان :

احـدهما ـ المعانی الانتزاعیـّة المصدریّة المعبّر عنها فـیالفارسیّة بقـولنا : «دانابودن و توانابودن» وامثالهما، ولاشكّ انها زائدة فیالواجب والممكن كلیهما زیادة ذهنیّة واشتراكه بینهما، وكـذا بین افرادالممكن اشتراك معنوی وهذا المعنی كلـی عرضی انتزاعی صادق علیالجمیع بنحو واحد .

وثانیهما ـ منشأ هذا الانتزاع ومناط فهم هذهالمعانی المصدریّة الذی قد یعبّر عنه فیالفارسیّة بقولنا : «دانائی و توانائی» وامثالهما، وهذا كما انّه زائد فیالممكن زیـادة واقعیـّة خارجیـّة ، كـذلك هو عینالواجب تعالـی وتقدس ، عینیـّة حقیقیـّة واقعیـّة ، لانـّها فیالممكن اما ملكات او كیفیات اواضافات، واما فیالواجب تعالی فهو عین ذاته تعالی، والا یلزم انیكون ذاته تعالی محلاً لحلولالصفات ومفتقراً الی غیره فی صفاتهالكمالیـّة[1] ، الی غیرذلك منالمفاسد التی هی مذكورة فی كتبالقوم .

اما عند اكثرالقوم ، فالذات تعالی وتقـّدس ، نائب مناب ماهو منشأ الانتزاع فـی الممكنات .

واما عندالمحقـّقین، فالذات كما انـّه هوالوجودالحقیقی ومناطالموجودیـّة، كذلك هو مناط انتزاعالصفات الكمالیـّة باسرها، فالذات كما انه وجود وموجود بذاته، كذلك هو حیاة وحیّ وعلم وعالم ومعلوم وقدرة وقادر الی آخرالصفات الكمالیـّة ، بل هذه الصفات هیانحاء تجلّیاتالوجود الحق ومراتب شئونالموجودالمطلق واعتباراتالذات تعالی وتقـدّس باعتبار، وعینه باعتبار آخر، وسیأتی زیادة تحقیقه فیالفصولالآتیة .

تكمیل و ارشاد

اعلم انالاشاعرة ذهبوا الی ان وجوده تعالی بل وجود كلشیء عین ذاته، ووجـّهه بعضهم بأنّ مرادهم بالعینیـّة عدمالتمایز الخارجی .

وانت تعلم انـّه علی اصل هذا الكلام یردالاشكال وعلیالتوجیه المذكور یلوح آثار الإهمال وعدم تحقیقالحال ومن كلماتنا فیما سبق یمكن ان یستنبط كیفیـّةالمقال، فلذا لا نتعـرّض هنا للردّ والابطال. وكذا ذهبت الاشاعرة الی ان صفاته تعالی بالمعنیالثانی

---

۱ ـ ویعلم من هذا ان علمه تعالی لیس بالحصول ولا بالحضور اصلاً بل بمحض ذاته تعالی فتبصـّر (منه) . فلیعلم ان هذهالصفات ایضاً عین وجودالممكن والواجب وزائد علی ماهیةالممكن لا وجوده ـ جلال ـ .

غیر وجوده موجودات زائدة علی ذاته .

ویرد علیه انّه علی هذا التقدیر اما ان‌یکون ذاته تعالی فی‌صفاته الکمالیّة محتاجاً الی‌غیره ان‌کانت تلک‌الصفات الزائدة معلولات لغیره، اومحلاً لحلول تلک‌الصفات و فاعلاً وقابلاً لها معاً ان‌کانت معلولة له تعالی اوتعددالقدماء والاحتیاج الی‌الغیر ایضاً ان‌کانت تلک‌الصفات الزائدة واجبةالوجود الی سائرالمفاسد التی هی مذکورة فی کتب‌القوم .

[فی ذکر احادیث دالّة علی نفی زیادةالصفات]

والاحادیث الشریفة التی وردت عن اهل بیت‌العصمة والطهارة ردّ علی هؤلاء الأشاعرة ، فلهذا لم یتعرّض فیها لذکرالوجود وتحقیق معناه ، بل للصفات وتحقیق مؤداها کما ورد عنهم «سلام‌الله تعالی علیهم اجمعین» من ان ـ کمال‌الاخلاص نفی‌الصفات عنه تعالی ـ وکذا قولهم : ان نظام توحید الله تعالی نفی‌الصفات عنه . وامثال ذلک‌کثیرة فی کلامهم «علیهم‌السلام» .

وهذه‌الاخبار تدلّ علی ما ذکرناه ، لأنّ تلک‌الصفات المنفیّة هی التی تکون مناط انتزاع‌المعانی المصدریّة ، وهی لیست بزائدة علی ذاته تعالی علی ما توهّمه الاشاعرة، فلذا نفیت عنه تعالی .

واما الصفات بالمعنی‌الأول ، اعنی‌المعانی الانتزاعیّة ، فهی زائدة علی ذاته زیادة ذهنیّة وعینه فی‌الخارج کما عرفت مراراً .

ولهذه‌الاشارة ایضاً ورد فی کلامهم «صلوات‌الله تعالی علیهم» ما یدلّ علی ان تلک الصفات راجعة الی‌السلوب، فقولنا : الله عالم، بمعنی انه لیس بجاهل، وقولنا: الله قادر، بمعنی انه لیس بعاجز، وامثال هذا .

ووجه‌الاشارة انه لواطلق هذه‌الصفات علیه تعالی اطلاقاً ثبوتیاً، اربماتوهم ان ذلک الاطلاق مثل‌الاطلاق فی‌الممکنات، وان مناط هذه‌الصفات ومنشأها غیر ذاته تعالی، کما انّه فی‌الممکنات کذلک ، فلاجل رفع هذا التوهّم اولوا «علیهم‌السلام» هذه‌الصفات بالسّلوب ، لئلا یتوهّم زیادتها ، والا فاطلاق هذه‌الصفات اطلاقاً ثبوتیّاً علیه تعالی بالمعنی‌الاول اوالمعنی‌الثانی فی کلامهم «علیهم‌السلام» اکثر من ان یحصی .

وکذا لأجل هذه‌الإشارة ایضاً ، وکذا للاشارة الی ان صفات‌الممکنات من تجلّیات صفاته تعالی التی هی عین ذاته‌تعالی، کما ان وجوداتهم وذواتهم من‌تجلیات ذاته وفیض

وجوده تعالی .

وکذا للاشارة الی اثبات هذهالصفات له تعالی بالطریق الأولی، لانالعلّة اشرف من المعلول ، فاذا ثبت هذهالصفات للممکنالمعلول لهتعالی فی ذاتــه وفی صفاته ، فللعلّة بالطریق الاولی .

وورد ایضاً فیکلام اهلالعصمة «صلواتالله تعالی وسلامه علیهم اجمعین» مایدلّ على انّه تعالی حیّ بمعنی واهبالحیاة للعالمین ، وعــالم بمعنی واهبالعلم للعالمین ، وقادر بمعنی واهبالقدرة للقادرین، وامثالذلك. ولادلیل فیشیء منالاخبار المذکورة علیالاشتراك اللفظی بالنحوالمتنازع فیه بینالقوم، کما ذکره بعضالعلماء اصلاً ، فتنبّه وتبصّر وتدبّر . وفی هذا المقام تدقیقات وتحقیقات ترکناها خوفالاطناب والإسهاب وکراهة ملالةالاصحاب ، واللهالموفّق للصواب فی کل باب والیهالمرجع والمآب .

الفصلالثانی

فی کیفیّةالجعل والتأثیر والایجاد والاحداث والتکوین والابداع

اعلم انّه لما کان وجودالممکنات زائداً علی ذواتهم علی ما مرّ سابقاً ، فکل ممکن زوج ترکیبی بحسب تحلیلالعقل الی ماهیّة ووجود ، فمتعلقالجعل والایجاد بالــذات اما الماهیّة جعلاً بسیطاً او مرکّباً ، او الوجود کذلك، اوراتباط احدهما الآخر، فهذه خمسة احتمالات فــی بادیالرای ، ثلاثة منها باطلة باتفاقالعقلاء ، وذهب الــی کل من الاحتمالین الباقیین قوم منالحکماء .

اما الاحتمالاتالباطلة فمنها ، جعلالماهیّة جعلاً مرکباً ، ای جعلالماهیّة ماهیة، وبطلانهظاهر، لانّه لامعنی لتوسّطالجعل بینالشیء ونفسه،والا یلزم انیکونالشیء قبل الجعل غیر نفسه، فجعلالجاعــل نفسه ـ نفسه، فیلزم سلبالشیء عن نفسه ، وهــذا محال . نعم کونه نفسه متوقف بالعرض علی جعلالجاعل نفسه، لانّه لو لمیجعله اصلاً، لمیصدق علیه ان نفسه ـ نفسه، وهذا التوقف لیس هوالجعل ولا بمجل النزاع ایضاً فتدبّر .

ومنها ، جعلالوجود جعلاً مرکباً ، وبطلانه ظاهر علــی قیاس بطلان جعلالماهیّة

جعلاً مركباً .

ومنها ، ان يكون متعلق الجعل بالذات ارتباط احدهما بالآخر ، اى جعل الماهية موجودة ، وبطلانه ايضاً ظاهر، لان الوجود على تقدير عرضيّته، ليس كسائر الأعراض ، حتى يرتبط بالماهيّة ويتعلق بها جعل كجعل الجسم اسود، فالماهيّة اذا كانت ثابتة فهى موجودة ، ولا معنى لارتباط الوجود بها ثانياً .

واما الاحتمالان الباقيان ، فاحدهما - جعل الماهيّة جعلاً بسيطاً ، اى جعلها واخراجها من كتم العدم الى حد الوجود ومن الليس الى الايس ومن اللاتقرّر الذى هو السلب المحض الى التقرّر ؛ وحاصله ، ان الجاعل جعل نفس الماهية وسنخها واخرجها من كتم العدم بحيث يتبعه الوجود ، اى بحيث يصحّ ان ينتزع العقل منها الوجود ويحكم عليها بانّها موجودة وجوداً يترتّب عليه الآثار .

وقولنا : جَعَلَ الجاعل الماهيّة موجودة ، لضيق العبارة وتعسّر البيان ، ومعناه جعل اصل الماهيّة، لا جعل الوجود مرتبطاً بالماهيّة، حتى يردعليه ماورد على الاحتمال الثالث .

وذهب الى هذا الاحتمال طائفة من الحكماء . واما الاحتمال الآخر، فهو جعل الوجود جعلاً بسيطاً ، اى جعله وافاضته بحيث يتبعه الماهيّة وتعرضه لوازمها وتكون قيداً للوجود المجعول ومظهراً له، وذهب الى هذا الاحتمال ايضاً طائفة اخرى منهم .

واذا تمهّد هذا فنقول : بناء القول بجعل الماهيّة جعلاً بسيطاً، على كون الوجود عرضاً انتزاعياً ، وقد عرفت فيما سبق : ان الوجود الذى نحن بصدده ليس كذلك ، بل هو امر اصيل عينى لايمكن ان يعرض الماهيّة .

وايضاً : نقول، ان هؤلاء الحكماء الذاهبين الى عرضيّة الوجود، يقولون ايضاً بالوجود الخاصّ الذى هو منشأ انتزاع الموجوديّة كما عرفته ايضاً فيما سبق، فعلى تقدير تعلق الجعل باصل الماهيّة وسنخها جعلاً بسيطاً بحيث ينتزع منه الوجود الانتزاعى ، يكون منشأ هذا الانتزاع اما نفس الماهيّة بذاتها، فهذا باطل، لان الماهيّة من حيث هى ليست الا هى، فهى فى حدّ ذاتها كما انّها ليست بوجود ولا عدم، ليست موجودة ولامعدومة. وبالجملة فاقدة الوجود ، فكيف يصحّ ان تكون منشأ لانتزاع الوجود عنها، والحال انّها من حيث هى فاقدة له، وعلى تقدير التسليم ، فتكون واجبة الوجود لا ممكنة الوجود، هذا

خلف . واما ذات‌الفاعل بذاته مجّرداً بدون ملاحظة ارتباطه بالمجعول ، او مع حيثيّة تلك‌الملاحظة ، وهذا ايضاً باطل، لان‌الوجود اما صفة للموجود[1] على ما ذهبوا اليه ، او متّحد مع‌الموجود نحواً من‌الاتحاد ، على ما ذهب اليه‌الآخرون . وذات‌الفاعل بالنسبة الى مجعوله ليس كذلك لا مجّرداً ، ولا ملحوظاً مع تلك‌الحيثيّة . نعم ذات‌الفاعل مفيد للوجود ومفيض له، وليس‌الكلام فى هذا المعنى .

واما امر آخر وراء نفس‌الماهيّة وذات‌الفاعل على مايقولون ان منشأ انتزاع‌الوجود هو نحو جعل‌الجاعل والعليّة ، او نسبة‌المجعول الى‌الجاعل واضافة بينهما .

وهذا الاحتمال ايضاً باطل ، لان‌الجعل والعليّة كما عرفت سابقاً ، ان‌كان بمعنى الجاعلية بالفعل او بالامكان ، فهى صفة للفاعل وليست صفةً للمجعول ولا متحدة معه نحواً من‌الاتحاد ، وان‌كان بمعنى‌المجعوليّة والمعلوليّة كذلك، فهى وان‌كانت صفة للمجعول، لكن‌تحقّق هذه‌الصفة بعد وجودالمجعول وتحقّقه، فكيف‌تكون منشألوجوده.

وايضا: الاضافة والنسبة فرع‌تحقق‌المضافين والمنتسبين ومتأخرةعينهما بالوجود، فلا تكون منشأ لوجودهما او وجود احدهما ومتقدمةً بالوجود عليهما او على احدهما.

واما ان يكون امر آخر وراء هذه‌المذكورات من‌نحو شأنٍ من‌شؤن الوجودالحقيقىّ وافاضاته، ووجه من وجوهه وتجلّياته التى هى امور اصليّة عينيّة فائضة من مبدئها مجهولة‌الكنه والماهيّة‌ظاهرة الانيّة متخالفة بالحقيقة بتبعيّة‌عوارضها ولواحقها التى هى‌الماهيات وتوابعها .

فهذا الشأن والوجه، اما ان‌تكون عين‌الماهيّة الممكنة ، فيلزم كونها واجبة‌الوجود، ويلزم خلاف‌الفرض ايضاً. لان‌المفروض زيادة‌الوجود اوجزئها، فيلزم‌تركّبها من‌الوجود

---

١ – لا يقال : ان‌الوجود بمعنى منشأ الانتزاع لايلزم ان‌يكون صفة للموجود او متحداً معه انّما ذلك فى‌الوجود الانتزاعى .

لانّا نقول : هذا الفرق غير بيّن ولا مبيّن ، ولا هو مفهوم من كلام‌القوم وعلى تقدير التسليم ، نقول ايضاً: انّه على‌هذا التقدير يلزم ان‌يكون‌امر مبائن للشىء من‌جميع‌الوجوه وجوداً له وهذا مع كونه خلاف‌البديهة يستلزم ان‌يكون اعتبارهم الوجودالخاص فى كونه منشأ للانتزاع لغواً بل‌الفاعل كاف فى ذلك فتبصّر . (منه عفى عنه) .

وممّا ليس بوجود ، او عـارضاً لها، فيكون معروضها، وهـو الماهيّة ؛ متقدّماً عليه بالوجود . وهذا احتمالات كلّها باطلة على ماعرفت مراراً . فلم يبق هنا – الا احتمال ان يكون ذلك النحو من الوجود وهذا الشأن – من الشئون معروضاً للماهيّة الممكنة ، ويكون الماهية قيداً وعارضة له .

فالجعل يتعلق اولاً وبالذات وبالحقيقة بالوجود وثانياً وبالعرض بالماهيّة، فيرجع الى جعل الوجود – جعلاً بسيطاً – بحيث يكون متعلق الجعل ثانياً وبالعرض هو الماهيّة ، كما هو الاحتمال الآخر .

والحاصل: ان الوجود الحق الحقيقى الذى هو عين ذات الواجب تعالى، تجلى وافاض من ذاته بذاته من دون ان ينفصل عنه شىء وجودات مقيّدات بقيود ظلمات الماهيات واعدامها ومعروضات لتلك الماهيات وتوابعها ، وتلك الماهيات عوارض لتلك الوجودات كالأسامى والإمارات لها، وجعل الوجود هو عبارة عن هذا المعنى وسيأتى زيادة تحقيقه فيما بعد انشاءالله تعالى[1] .

فـان قلت : بقى من الاحتمالات ، احتمال لم تذكره ، وهو : ان يكـون منشأ انتزاع الموجودية على تقدير جعل الماهيّة ، هو نفس تلك الماهيّة مع وصف كونها مجعولة ، او مع حيثيّة كونها متعلّق جعل الجاعل ، فـلا يلزم ان يكون الماهيّة الممكنة واجبة

---

۱ – وعلى هذا ، فالفرق بين الوجود الواجب والوجود الممكن انّما هو باعتبار المجعوليّة وعدمها ، لا باعتبار انتزاع صفة الوجود من نفس ذات الشىء او من غيره. نعم اذا كـانت الماهيّة مجعولة ، واريد الفرق بين الواجب والممكن انّما ان يقال : ان الواجب ما امكن ان ينتزع وجوده (الف) من ذاته بذاته ، والممكن ما لايكون كذلك فتدبّر . (منه) .

(الف) – ولى چون حق ماهيّت نـدارد و وجود او درموطن ادراك ممتنع است ، و وجود مفهومى نيـز حكايت ازصريح ذات ننمايد ، لذا بايد اذعان نمود كه معناى حكم برعينيّت وجود نسبت بذات حق آنستكه: اگر بفرض محال ذات حق بصريح وجود درعقل حاصل شود ، برخلاف ممكن ذات اومعروض وجود و خـالى ازوجود ومتّصف بوجود ازناحيهٔ علت نميباشد والقضيّة الواجب موجود، قضيّة حمليّة غيربتيّة – لمحرره جلال – .

الوجود .

قلت : هذا الاحتمال ايضاً باطــل، لأنالمجموع ليس سوى اجزائه ، واجزاء هــذا المجموع الذى فرضته تلكالماهيـّة، وهذاالوصف اوهذهالحيثيـّة، وقدعلمت انالماهية بنفسها بذاتها لا يمكن انيكون منشأ انتزاعالموجودية ، وكذا علمت ان الوصف المذكور والحيثيـّة المذكورة ثابتان للماهية بعد تقـّرر اصلها وثبوت سنخها، فلا يكونان منشأين لموجوديـّتها ، وتعلم ايضاً : انالماهيـّة التركيبيـّة الاعتباريــة لهذ المجموع لا دخل لها ايضاً فى هذا الانتزاع . فتدبـّر .

فان قلت : كما انه على تقديرالقول بجعلالماهيـّة جعلاً بسيطاً وكون منشأ انتزاع الموجودية نفسالماهيـّة بذاتها مجـّردة ، يلــزم كون ماهياتالممكنات واجبةالوجود ، كذلك يلزمهذا المحالعلىتقديرالقول بجعلالوجود، وكونذلكالنحو منالوجودالمجعول بالذاتالمعروض الماهيـّة وتوابعها منشأ لهذا الانتزاع ، لأن ذلكالنحو منالوجود هــو بنفسه مجـّرداً عن ماسواه ، منشئاً لانتزاعالموجودية ، فقد وقعت فيما هـَربت منه ، ولم ينفعكالفرار .

قلت : ليسالأمر كما زعمت، فانالفرق بينالاعتبارين كثير ، والبون بينهما بعيد ، لأنـّه منالمعلوم ان ليس الممكنات منحيث هى حقايق وذوات سوى ماهياتها التى هى بها هى، ومنالمعلوم ايضاً انالأمر المسمـّى بالوجود، هو وجودالممكنات لا حقيقتها ولا جزء حقيقتها، فلو كان اصلالماهيـّةالممكنة مجعولة والوجــود عرضاً انتزاعياً منتزعاً من نفس تلكالماهيات بذاتها ، لا شكّ انـّه يلزم كونها واجباتالوجود لا ممكنات .

واما لوكان انحاءالوجودات مجعولــة ومستتبعة للماهيات وكــانت تلكالانحاء من الوجودات منشئاً لانتزاعالموجوديـّة ، فلم يلزم انتزاعالموجودية من ذواتالماهيـّات الممكنة، بل من تلكالوجودات المعلولات، وتلكالوجودات لانسـلـّم انها داخلة فىحقايق الممكنات ، بل هى وجوداتالممكنات والماهيات التى هى ذواتالممكنات عارضة لها ، وهى باعتبارعروضها لتلكالوجودات واتحادها معهانحواً منالاتحاد، تكون منشأ لانتزاع الموجوديـّة عنها ايضاً ، كالوجودات ، ولئن سلـّمنا : ان تلكالوجودات المعروضة لتلك الماهيات لها ايضاً دخل فى ذواتالممكنات ومن جملة حقايقها .

فنقول : على هــذا التقدير يكون ذوات الممكنات عبارة عــن مجموع الــوجودات

المعروضات والماهيات العارضات لها بالذات والموجوديّةالمنتزعة ليستمنتزعة من هذا المجموع ولا امتناع فى ان ينتزعالوجود منالوجود نفسه كما فىالوجود بالمعنى الانتزاعىّ ايضاً، وهذا باعتبار ان سلبالشىء عن نفسه اوعن ذى وجهه محال لا باعتبار كونها واجبةالوجود كما فى انتزاعالوجود منالماهية نفسها[1]، بل منالمعروض بالاصالة ومنالعارض بالتبع، والمعروض ايضاً ليس واجبالوجود، لأن حقيقته حقيقة فائضة من انمبدأ تعالى شأنه غير مستقلّة فىالوجود ، وفى انتزاع صفةالموجوديّة عنها ، فلم يلزم محال اصلاً ، لا كون ذواتالممكنات واجبةالوجود ، ولا كونالوجودات التى هى خارجة عن ذواتها او غيرخارجة عنها واجبةالوجود .

فان قلت : على تقدير جعلالماهيات وانتزاع صفةالوجود عنها بذاتها ايضاً يمكن ان يقال : انالماهيات ليست واجباتالوجود ، لأنّ حقايقها فائضة منالمبدأ تعالى ، وغير مستقلة فىالوجود ، وفى انتزاع صفةالموجوديّةعنها فلم يلزممحال اصلاً .

قلت : لا شكّ انالشىء اذا لم يكن نفسالوجود ولا كانالوجود وجهاً من وجوهه وشأناً من شئونه كالماهيّة ، فبمحض انتزاع صفةالوجود عنه بذاته، يلزم كونه واجب الوجود بالذات، ولا ينفع فى كونه ممكناً فرض معلوليّته، بلهذا الفرض ينافى فرض الإنتزاع المذكور .

واما اذا كانالشىء نفسالوجود ، او كانالوجود وجهاً من وجوهه، فبمحض انتزاع صفةالوجود عنه بذاته لا يلزم كونه واجبالوجود بالذات، بل يمكن انيكون هذا الانتزاع باعتبار ان سلبالشىء عن نفسه محال ، كما فىوجوب انتزاعالوجود الانتزاعى عنه بنفسه، او باعتبار ان سلب وجهالشىء عن ذىالوجه محال ، فثبت فى هذا المقام فانه من مزالّ الأقدام .

---

١ – لكونها غير الوجود وغير ذى وجهه، وعلىهذا فالفرق بينالوجود الواجب والوجود الممكن انّما هو باعتبار المجعوليّة وعدمها لا باعتبار انتزاع صفةالوجود من نفس ذاتالشىء او من غيره . نعم اذا كانتالماهيّة مجعولة ، واريدالفرق بينالواجب والممكن انّما يمكن انيقال: انالواجب ما امكن ان ينتزع وجوده من ذاته بذاته والممكن ما لايكون كذلك. فتدبّر (منه عفى عنه) .

وبرهان آخر على هذا المطلوب بطريق وجدانى :

اعلم انّ الصادر بالذات وبالحقيقة من الفاعل الجاعل الموجد ينبغى ان يكون هو الوجود لا الماهيّة ، لأن الماهيّة هى التى تكون للمجعول من نفسه والوجود هو الذى يكون له من غيره، والصادر هو ما يكون من غيره لا مايكون من ذاته، فالمجعول ذوجهتين: جهة،بها يناسب الفاعل وهو الوجود المجعول بالذات، وجهة، بها يباين الفاعل وهى الماهية المجعولة بالعرض ، ولو كان المجعول مناسباً للجاعل من كلّ جهة، لكان مثل الجاعل لا مجعولة ، ولو كان من كل جهة مبايناً لـه لاستحال صدوره عنه، لاستحالة صدور نقيض الشىء عن الشىء ، والجهة المناسبة هى كالنور ، والجهة المباينة هى كالظّلال والظلام ، والثانية تابعة للاولى . فالماهيات عوارض الوجودات المقيّدات والوجودات مجعولات الجاعل بالحقيقة .

وبرهان آخر بطريق نظر بحثى يستدعى تمهيد مقدّمة وهى : ان تعلم : انه كما ان للوجود معنيين : احدهما ـ انتزاعى والآخر ، عينى اصلى .

كذلك للتشخّص ايضاً معنيان : احدهما ـ عرض انتزاعى اعتبارى مشترك بين التشخّصات اشتراكاً معنويّاً وهو كون الشىء المتشخّص بحيث يمتنع صدقه على كثيرين . وبعبارة اخرى كون الشىء جزئيّاً حقيقيّاً وشخصاً .

والمعنى الآخر، مناط التشخّص ومفيد التعيّن، اى ما به يتشخّص الشىء ويتعيّن تعيناً حقيقياً ، وهو بهذا المعنى امر اصيل عينى لا عرض انتزاعى وعند اهل التحقيق ان التشخص بهذا المعنى هو نحو من انحاء الوجود المتشخص بذاته المتعيّن بنفسه ، والامور التى يسمّونها عوارض مشخّصة، ليست فى الحقيقة كماذكرت سابقاً مشخصة، لأن المشخّص لابدّ وان يكون متشخّصاً بذاته ، وهذه العوارض ليست كذلك بل هى امارات التشخّص وعلامات التعيّن ، لان تلك الامور ان كانت كلية ، لا تفيد التشخص كما لا يخفى ، وان كانت جزئيّة فجزئيّتها وتشخّصها لابدّ ان تكون بمداخلة من موضوعها، والمفروض ان تشخّص موضوعها بها، وهو دور صريح .

والقول بان هذا الدور دور معيّة لا يجدى نفعاً ، لأن تقدّم المشخّص بهذا المعنى بالتشخص على معروض التشخّص ، وكذا تقدّم المعروض بالتشخّص على اعراضه

تقدّم ذاتی واقعی، ويتوقّف المتأخّر منهما على المتقدّم توقفاً حقيقيّاً ، فيلزم الدور المحال ، والدور الذی يسمونه دور معيّة ، ليس كذلك، بل هو نحو من التلازم بين الشيئين اللذين جعل الجاعل كلاً منهما مع الآخر ، وفی مرتبة وجود الآخر ، بحيث لا ينفكّ احدهما عن الآخر ، ولا تقدّم لأحدهما على الآخر بالذات ، ولا توقّف ذاتيّاً فی الواقع ، ونحن قد حقّقنا ذلك مستوفی فی بعض تعليقاتنا فلا نطيله .

وايضاً ، تلك الامور والعوارض ربما تزول مع بقاء تشخّص معروضها ، فلو كانت هی مشخّصة ، لينبغی ان يزول تشخّص المعروض ايضاً ، ضرورة زوال المعلول بزوال علّته .

والقول بان العوارض المتبدّلة الزائلة ليست مشخّصة فی الحقيقة بل المشخص هو القدر المشترك بين تلك الأعراض ، وهو غير متبدّل ، ولا زائل مادام التشخص باقياً ، لا يجدی نفعاً ايضاً ، لان القدر المشترك بينها وان كان غير متبدّل ولا زائل ، لكنّه كلی والكلی لا يفيد تشخّص الجزئی كما عرفت .

وايضاً : تلك الأعراض اما ان تكون معروضة للوجود والتشخّص وليس تشخّصها من ذاتها، واما ان تكون عين الوجود والتشخّص بمعنی مناط انتزاعهما ومفيدهما، والثانی، يفيد المطلوب ، لكنّه خلاف المفروض ، والأول محال ، لأن معروض الوجود والتشخّص لابدّ ان يكون وجوده وتشخّصه زائداً على ذاته، فلا يكون ذاته مفيداً لهما، بل المفيد لهما على ماهو المفروض عوارض آخر ، وننقل الكلام الى مفيد الوجود والتشخّص لتلك العوارض الآخر ، وهكذا ، فيلزم التسلسل المحال .

فثبت انّ مفيد التشخّص لابدّ ان يكون شيأ آخر غير تلك الأعراض، ولا يمكن ان يكون هذا الغير ذات الفاعل، لأن التشخّص كالوجود لابدّ وان يكون اما صفة للمتشخّص او متحداً معه نوعاً من الاتحاد ، وذات الفاعل ليس كذلك كما عرفت فی الوجود. نعم ذات الفاعل مشخّص بمعنی موجد التشخّص بكلا معنييه ومفيضه، وليس الكلام فيه، وكذا لا يمكن ايضاً ان تكون هذا الغير هی المادة على مايقولون ، ان التشخّص من المادة ، لأنّ المادة ليست ثابتة لكل الأشياء المتشخّصة، وعلى تقدير وجودها، فهی علّة قابلة وعلّة معدّة للتشخّص ، وليست بعلة مفيدة له والكلام فيها .

وكذا لا يمكن ان يكون ذلك الغير هو نحو الجعل ولا شيئاً من الاحتمالات المذكورة

سابقاً فی‌الوجود بعین‌الدلیل المذکور هنا لك . فتذکّر .

فثبت انّ مناط‌التشخص هو نحو من‌الوجود الفائض من‌المبدأ جلّ شأنه ، الذی هو متشخص بذاته متعیّن بنفسه، متعلّق بهذا الشخص مثلاً ومعروض لماهیّته .

واذا تمهّدت هذه‌المقدمة فنقول: اذا کان‌المجعول‌بالذات هوالوجود وکانت‌الماهیة تابعة له‌فی‌الوجود ، فالأمر سهل ولا یلزم اشکال، لأنّ ذلك‌الوجود المجعول المعروض للماهیّة کما انه وجود بالمعنی المتنازع فیه، کذلك هو تشخص بهذا المعنی ، فوجوده وتشخّصه بنفسه ذاته وتشخّص‌الماهیّة ووجودها به، فهو موجود ووجود بالذات ، وکذلك هو متشخّص وتشخّص بالذات ، والماهیة موجودة ومتشخصة به ، وینتزع الوجود والتشخص بالمعنی‌المصدری من ذلك‌الوجود بنفسه، وکذا من تلك‌الماهیّة باعتبار اتحادها مع ذلك‌الوجود .

واما اذا کان‌المجعول بالذات هو نفس الماهیة وکان‌الوجود عرضاً انتزاعیّاً منتزعاً من‌الماهیّة ، فالخطب صعب، لانّه کما یلزم ان لایکون للماهیّة وجود بمعنی مفید الموجودیّة ومناط انتزاع‌الوجود بمعنی‌المصدری ، کذلك یلزم ان لایکون لها تشخّص بمعنی‌مناط انتزاع‌التشخّص بالمعنی‌المصدری والحال ان‌الماهیة موجودة ومتشخصة، والکلام فی‌الماهیة‌الکذائیّة وکیف لایکون‌للموجود وجود ولا المتشخص تشخّص، وهذا المحال لازم من فرض جعل‌الماهیّة ، فالقول به محال ووبال .

فان قلت : ان‌الامکان کما ذکره‌القوم صفة ذاتیّة للممکن وکیفیّة لنسبة‌الوجود الی ماهیّة‌الممکن ، ای لنسبة‌الوجود الذی هو صفة للممکن ومحمول علیه الی ماهیّة التی هی معروضة له، وهذا علی‌تقدیر‌القول بجعل‌الماهیّة بالذات، وانتزاع صفة‌الوجود عنها مستقیم لا غبار علیه . واما علی تقدیر‌القول بجعل‌الوجود بالمعنی الذی ذکرته ، فغیر مستقیم بل غیر صحیح اصلاً .

اما اولاً : فلانّه علی هذا التقدیر لایکون‌الوجود صفة للماهیّة بل موصوفاً بها ومعروضاً لها ، فلا یکون محمولاً علی‌الماهیّة ، فلا یکون‌الامکان کیفیّة لنسبته .

واما ثانیاً: فلانّه یلزم ان‌یکون حقایق‌الممکنات وذواتها کلها واجبة‌الوجود لاممکنة، لأن انتزاع‌الوجود بالمعنی‌المصدری عن ذلك‌الوجود الذی‌فرضته مجعولاً معروضاً للماهیّة‌الممکنة ، والحال انّه اصل حقیقة‌الممکن ضروری لا یمکن سلبه عنه ، وهذا

لیس مثل انتزاعه عن نفس‌الماهیات التی وجودها وعدمها بالنظر الی ذواتها بالسّویة، ای التی مسلوبة عنها ضرورةالوجود والعدم سلباً بسیطاً صرفاً .

وایضاً : لایمکن ان یطرءالعدم علی ذلک‌الوجود الذی فرضته مجعولاً مثل امکان طریانه علی‌الماهیات ، فیکون کلّ حقیقة ممکنة واجبةالوجود . فکما ان‌القول بجعل الماهیات وبال ، کذلک‌القول بجعل‌الوجود شرک وضلال ، ولا اله الا هوالکبیر المتعال .

قلت : اما الجواب عن‌السؤال الاول ، فلانّا نقول : ان هؤلاء الذین ذکروا، ان‌الامکان کیفیّة نسبةالوجود المحمول الی ماهیّةالممکن کلامهم انّما هو فی‌الوجود بالمعنی المصدریّ الانتزاعی ، لا فی‌الوجود بالمعنی الذی نحن بصدده، فلا یلزم الاشکال ، لانّه قد مرّ غیرمرّة ان‌الوجود بالمعنی المصدریّ عرضی انتزاعی هوصفة للماهیّةالممکنة ومحمول علیها . وعلی تقدیر تسلیم ان کلامهم فی مطلق‌الوجود اعم من ان‌یکون عارضاً للماهیّة او معروضاً لها ، فلا ضیر فیه ایضاً لأنّ مناط حمل شیئین علی‌الآخر انّما هو اتحادهما فی‌الوجود نحواً من‌الاتحاد ، سواء کان اتحادالعارض مع معروضه او بالعکس ، اوکان اتحادالذاتیات مع بعض علی ماهوالمقرّرالمعلوم وحقّقه‌المحققون من ان‌الحمل عبارة عن اتحادالمتغایرین مفهوماً فی‌الوجود ، فلا ینحصرالحمل فی ان یکون العارض محمولاً علی معروضه کما فرضتم ، بل یجوز ان‌یحمل‌المعروض علی عارضه ایضاً کحمل‌الجنس علی‌الفصل علی ما ذکره‌القوم . نعم لوکان‌المعروض موجوداً بوجود مباین لوجود عارضه فلایحمل علیه، ومانحن فیه لیس کذلک، لأن وجودالماهیّة بوجود انوجود ومتحد معه نوعاً من‌الاتحاد .

فان‌قلت : سلّمنا ذلک، لکن‌لابدّ علی‌هذا التقدیر ان‌یکون‌العارض ایضاً وهی‌الماهیة محمولة علی معروضها الذی فرضتموه انّه الوجود ولیس کذلک .

قلنا : هو کذلک، فانّک کما تقول : «زید موجود» بکلا معنیی‌الوجود فتحمل‌الوجود علی‌الماهیّة ، کذلک تقول : «الموجود زید» ، او هذا الموجود زید ، فتحمل الماهیّة علی‌الموجود ای‌الوجود الموجود بذاته المنتزع عنه‌الوجود بنفسه ، فتدبّر .

واذا ثبت ان‌الوجود بکلا معنییه محمول‌علی‌الماهیّة فیکون‌الامکان‌کیفیّة لنسبة هذا الحمل ولا اشکال ، وهذا نظیر ما یقال : ان‌الوجوب ایضاً کالامکان کیفیّة لنسبةالوجود الی‌الذات ، والوجود فی‌الواجب تعالی عین ذاته تعالی لا صفة له تعالی فلا یکون محمولاً

علیه، فلا یکون الوجوب کیفیّة النّسبة .

وجوابه : ان الکلام فی الوجود الانتزاعی المصدری ، ولا شکّ انه زائد علی ذاته تعالی زیادة ذهنیّة محمول علیه، وعلی تقدیر تسلیم ان الکلام فی مطلق الوجود اعم من ان یکون زائداً علی ذاته تعالی او عینه، فالحمل ایضاً صحیح ، لأن مناط الحمل هو نحو من الاتحاد ، واتحاد الشیء مع نفسه غیر خفیّ ، فذاته تعالی کما انّه بذاته وجود ، کذلك هو بنفسه موجود ، فذاته باعتبار محمول علی ذاته باعتبار آخر، والمغایرة الاعتباریّة بحسب المفهوم کافیة فی الحمل، فالوجوب علی کلا التقدیرین کیفیّة للنسبة، ولا اشکال ایضاً .

وفوق هذا الکلام کلام آخر وهو انّا نقول : انه لا شكّ ان اشتقاق صیغة الموجود التی هی محمولة علی الواجب وعلی الممکن ، لیس کسائر المشتقات ، لأن هذه الصیغة ، صیغة اسم مفعول ، وهی کما ذکره علماء العربیّة بمعنی ماوقع علیه الوجود الذی هو مصدر مبنیّ للفاعل ، ای الشیء الذی یکون مجعولاً ، فلو ابقیت الصیغة علی معناها الظاهری ، وان امکن حملها علی الممکن لکن لا یخفی انه لا یمکن حملها علی الواجب تعالی، مع انّه ورد فی کلام المعصومین، صلوات الله تعالی علیهم اجمعین ، مایدلّ علی حملها علیه تعالی، والعقل ایضاً لا یأبی عن اطلاق هذه الصیغة علیه تعالی .

ولئن نزّلنا عن ذلك وقلنا بقول بعض محققی اهل العربیّة : ان صیغة اسم المفعول لیس بمعنی ماوقع علیه الفعل، بل بمعنی ماقام به الفعل ای الذی هو مصدر مبنیّ للمفعول، یعنی الموجودیّة هیهنا ، فکذلك الاشکال بلزوم عدم امکان حملها علیه تعالی باق . فظهر من هذا ان اشتقاق هذه الصیغة بنحو یمکن حملها علی الواجب والممکن کلیهما لابدّ ان یکون علی نحو آخر .

والوجه الذی یمکن ان یصحّح به هذا الاشتقاق ان یقال : ان صیغة الموجود هنا بمعنی ما یصحّ ان یحکم علیه بثبوت الوجود له اعم من ان یکون هذا الثبوت ثبوت العارض للمعروض ، وهذا فی الوجود الانتزاعی ، او یکون ثبوت الشیء لنفسه کما فی الواجب تعالی، او ثبوت الشیء لعارضه کما فی الممکنات ، وهذا فی المعنی الآخر للوجود، ونظیر هذا الاطلاق ، اطلاق باقی الصفات والاسماء المشتقّة من نحو العالم والقادر وغیرهما، فان هذه المشتقّات التی یطلق علی الواجب والممکن کلیهما لیست کاشتقاق سائر المشتقات،

فان صيغةالعالم مثلاً لوكانت بمعنى ماقام به صفةالعلم قياماً حقيقيّاً او مجازيّاً ، لم يصحّ اطلاق هذهالصيغة بكلا معنيىالعلم علىالواجب تعالى، فان علمه تعالى عين ذاته، بل بمعنى ما ثبت لهالعلم ، اعمّ من انيكون ثبوتالعارض لمعروضه اوكانالكلام فىالعلم بالمعنى الانتزاعىّ ، اى انكشافالمعلوم علىالعالم ، وهذا عامّ للواجب والممكن ، اوكان الكلام فىالعلم بمعنى مناطالعالميّة للممكنات او انيكون ثبوتالشىء لنفسه المغاير له بالاعتبار لوكانالكلام فىالعلم الواجبى بمعنى مناط العالميّة الذى هو ذاته تعالى بذاته.

ولعلّ هذهالدقيقة التى ذكرناها صارت ايضاً منشأً للقول بالاشتراك اللفظى فى اطلاق هذهالاسماء والصفات كما وقع لبعضهم[1] فتفطّن .

واماالجواب عنالسؤال الثانى فنقول بعدتسليم ان تلكالوجوداتافائضات منالمبدأ تعالى، اصلحقايقالممكنات منحيث هىسلّمنا انانتزاعصفةالموجودية عنالوجودات المستتبعة الماهيات بالنظر الى كونها وجودات ضرورى، وكذا لا يمكن ان يطرءالعدم علــى ذواتالوجودات ، لكونها وجودات ، لكــن ثبوت تلكالوجودات الماهيات الممكنة وكونها معروضات للماهيات ليسبضرورى بالنظر الى ذواتها، وكذا افاضةالوجود الحق الحقيقى تلكالوجودات الممازجات بظلماتالأعدام ليس بضرورىّ فى حدّ ذاتها، وكذا انتزاع صفةالموجوديّة منتلكالوجودات منحيثكونها مجعولات ومستتبعات الماهيات وكذا منالماهيات العوارض لتلكالوجودات ليس بضرورى ، ويمكن ان لايكون كل ذلك، وكل ذلك ظاهر بادنى تأمّل . فالماهيات وكذا حقايقالممكنات وذواتالوجودات ممكنة الوجود بهذهالاعتبارات جميعاً، كما انّه علىالقول بجعلالماهيّات وكونالوجود عارضاً لها يكونالممكنات وماهياتها ممكنةالوجود بالاعتبار الأخير فقط .

وجواب هذا السؤال قد مرّ ايضاً آنفاً فتذكّر .

---

١ – وفوق هذا كلام آخر ذكره بعضالمحققين منالقائلين بجعلالوجود جعلاً بسيطاً وهو انّه قال : ان قولنا : زيد موجود، بمنزلة قولنا: زيد زيد، فى انالقضية ضروريّة ، الا انّ الفرق بينه وبين قولنا : الواجبموجود، انهـذهضروريّة ازلية وهىضروريّة ذاتية، وبينالضرورتين قد تبيّنالفرق فى علمالميزان ، والامكان فــىالوجودات معناه سلب الضرورة الازليّة لا سلب الضرورةالذاتيّة ، فلا تنافى هذهالضرورة الافتقار الىالعلّةالجاعلة . (منه عفى عنه) .

فان قیل: ماذکرتم من جعل الوجود وتجلّی الوجود الحق الحقیقی الی شئونه ووجوهه وتبعیّة الماهیات لتلک الوجوه والشئون شیء لانفهمه ویاباه العقل القویم والطبع المستقیم بل هو محض عبارة ومجرّد تمویه وتلبیس کسائر تمویهات المتصوّفة وتلبیساتهم وتخلیطاتهم، فعلیکم بکشف الحجاب ورفع النقاب واقامة البرهان وتقریر البیان.

فاقول: وبالله التوفیق، ان الحق معکم والأمر کما ذکرتم، فان للمتصوّفة کلمات ومقالات ادعوا فیها الکشف والوجدان وذکروا فیها المشاهدة بعین العیان، ونبذوا فیها قواطع البراهین العقلیّة وسواطع الأدلّة النقلیّة وراء ظهورهم، ولو ابقیت تلک العبادات والمقالات علی ظهورها، لکانت منشأ لمفاسد کثیرة ومهالک عظیمة کل واحد منها سبب الهلاک الابدی والشّقاء السرمدی کما وقع لبعض متابعیهم، فانّهم قد اضلّوا کثیراً، وضلّوا عن سواء السبیل نعوذ بالله تعالی من شرور انفسنا وشنائع عقائدنا وقبایح اعمالنا.

ونحن نذکر لکم بعض تلک العبارات ونذکر وجوه الخلل فیها ومفاسدها العقلیّة والنقلیّة ثمّ نحل لکم عقدة الاشکال ونصرّح بالمراد من ذلک المقال ونشیر الی ماهو الحق الحقیق بالتحقیق ونرشدکم بعون الله تعالی وحسن توفیقه الی سواء الطریق.

[نقل کلام وتحقیق مرام]

قال شیخهم ورئیسهم محیی الدین العربی: ان الله تعالی هو الوجود المطلق وانه تعالی اظهر الأشیاء وهو عینها.

وقال بعض من متابعیه: ان حقیقة الوجود عند ارباب الکشف والشهود شیء واحد وهو عینه تعالی، ثمّ ظهرت بتلبّسها بملابس الأکوان وتعیّنها بماهیات الأعراض والاعیان فی صور الکثرة ومجالیها، وکل من تلک الملابس شئون طاریة علیها واعتبارات عارضة لها، وذکروا لا یضاح ذلک امثلة کثیرة:

ومنها، الموج والبحر.

ومنها، الشمس والنور.

ومنها، النور والظّلال.

ومنها، الواحد والاعداد.

ومنها، الحروف والمداد.

ومنها ، الشجرة والنّواة .

ومنها ، الشمعة والمرايا .

وامثال تلك‌المقالات فی عباراتهم نثراً ونظماً كثير غير نزرة ولا يسيرة .

واما بيان وجوه‌الخلل والفساد فيها ، فمنها ، الوقوع فی ورطة‌التمثيل والتشبيه اعاذنا الله وايّاكم وسائرالمؤمنين[1] منها كما وقع لبعضهم ، وهی ان من شاهدالوجود كلّه وجوداً واحداً، وما عرف كيفيّته وكيفيّة معيّته مع كل واحد من‌مظاهره، فشبّهه بشیء ومثّله بموجود ممكن حتى قال : انّه تعالى تصور بصورالأشياء بل هو هی وهی هو صار بذلك مشبّهاً بها نجّانا الله عما يقول‌الظالمون .

ومنها ، الحلول .

ومنها ، الاتحاد كما وقع لبعضهم ايضاً وهو انّه من شاهدالوجود الحق ظاهراً فی مظاهره وما عرف كيفيّة ظهوره وما حصل له‌الفرق بين‌الظاهر والمظهر حكم اما بحلوله تعالى فی‌المظاهر او باتحاده معها وهو مذهب‌النصارى وبعض‌الصوفية لعنهم‌الله تعالى بل هذا اشنع بكثير من مذهب‌النصارى لان‌النصارى ذهبوا الى ان‌الحق تعالى حل فی بدن عيسى عليه‌السلام، او اتّحد معه وهؤلاء قالوا بان‌الله تعالى حل فی قلوب جميع عباده او اتّحد مع جميع ماسواه من‌الموجودات الشريفة والخسيسة وان‌النصارى اثبتوا الهين‌اثنين اوآلهة‌ثلاثة وهؤلاء اثبتوا آلهة‌غيرمتناهية نعوذبالله‌منهم ومن‌مقالاتهم.

ومنها ، الاباحة، كما هی مذهب بعضهم ايضاً فان من‌شاهد وجوداً واحداً فی‌مظاهر كثيرة، وما حصل له‌الفرق بين‌الظاهر والمظهر، وقع فی‌مهلكة الاباحة، ويرى كلّ شیء حسناً، ويكون‌الكل عنده جائزاً مباحاً، ولا يلتفت الى‌الحلال والحرام والخبيث والطيّب والطاهر والنّجس والضاروالنافع، ولا يبالی بالفسق والفساد،وامثال ذلك نعوذ بالله تعالى من‌هذا المذهب ومن‌القائل به. فمن قال به فعليه‌لعنة‌الله والملائكة والناس‌اجمعين.

ومنها ، الإلحاد ، والالحاد لغة وشرعاً هوالميل عن‌الحق الى‌الباطل، وهو انّ من

---

[1] – جميع ما ذكره من‌التوالی الفاسدة لا يرد على‌العرفاء ، لأن كلما ذكره بصريح عبارته موجود فی مسفورات‌العرفاء وقوله : فمنها الوقوع فی ورطة‌التمثيل الى قوله : فمنها : الفرق والجمع ، مذكورة فيمقدمة‌العارف السيد حيدرالآملی على كتاب‌الفصوص وكلّها غيرمطلوبة للمحقق‌العارف .

شاهد وجوداً واحداً ، ظاهراً فی مظاهره ، وما حصل له‌الفرق بینها ، عــدل عن ظاهر الشریعةالحقّة الی باطنها الذی هوباطن بحسب حسبان هذا القائل وبحسب‌استحسان عقله ووهمه، والحال ان ذلــك‌الباطن ، باطل فی‌الواقع فیترك ظاهــرالشریعة الحقّة ، ویتمسّك بباطنها الذی یحسبه .

وهذا مــذهب‌الإسماعیلیّة‌الموسومة بالملاحــدة[1] نعوذ بالله منهم ومن‌التمسّك بمتمسّكاتهم .

ومنها ، الجمع ومنها الفرق، والجمع باصطلاح هذه‌الطائفة شهودالحق بلامشاهدة الخلق[2] والفرق باصطلاحهم علی عکس ذلك، ومن قال بالاول یلزمه اسناد جمیع‌الافعال والآثارخیرها وشرّها الی‌الحق تعالی، وحده، وتعطیل‌الخالق مطلقاً، وهذا نظیر ماقالته الأشاعرة الجبریّة «لعنهم‌الله تعالی» ، بل هــذا اشنع وبیان‌الفرق[3] بین‌المذهبین لیس هنا محله ، ومن قال بالثانی یلزم اسناد جمیع‌الافعال الــی‌الخلق وتعطیل‌الحق تعطیلاً مطلقاً، وهذا نظیر ماقالته المعتزلة والمفــوّضة «خذ لهم‌الله‌تعالی» بل‌هذا اشنع واقبح، وبیان‌الفرق فی هذا ایضاً لیس هذه‌الرسالة محله، وامثال تلك‌المفاسد ترد علی هؤلاء الطائفة، ولکن لیس‌الفرض تعدادالمفاسد کلّها، بل الاشارة الی نبذٍ منها، فان‌القائلین بها ملعونون اینما ثقفوا اخذوا وقتّلوا تقتیلاً .

---

۱ – اسماعیلیه بحسب اصول فاسد خود، ظواهر شرع وآیــات‌واخبار مربوط به‌احکام فقهی ظاهری بخصوص آیات واخبار راجع به‌عبادات واحکام اجتماعی را تأویل می‌نمایند، که بوجــه من‌الوجود تأویل دراحکام ظاهر جائز نمیباشد ، برخلاف عقاید که کثیری ازظواهر درکتاب و سنّت مؤول است چون حقایق عقلی کــه ازکثیری از اذهان مستور است با الفاظ نتوان تقریر نمود وقالب الفاظ کوتاه است ازبیان حقایقی که درك کثیری ازاین حقایق ، برای عقل نظری نیز صعب ومشکل است ولکثیر منها طور وراء طورالعقل .

۲ – کالاشاعرة هرچه بینند خدا را بینند وخلق را نمی‌بینند میگویند هرچه از خلق صادر میشود خلق را مدخلیّتی نیست ازخداوند صادر میشود .

۳ – والفرق باصطلاح ایشان عکس اشاعره است مثل معتزله خدا را درافعال خلق نمی‌بینند هرچه می‌بینند خلق رابیبند میگویند درافعال خلق‌خدا را هیچ مدخلیّتی نیست .

ثمّ اقول ، مع قطع النظر عن ورود تلك المفاسد التی هی مفاسد شرعاً وعقلاً ، لا ندری ای شیء ارید بقولهم : ان الوجود المطلق هو الحق تعالی ، وانّه تجلّی فی ماهیات الممکنات وتطوّر فی شئونه وفنونه وسری فی مظاهره ومجالیه وهذا بحسب الاحتمال العقلی لا یخلو من احتمالات کلها باطلة .

الأول ، ان یحمل الوجود المطلق علی ماهیّة الوجود المشترك ، اعمّ من ان یکون المراد بذلك الوجود المشترك هو الوجود المشترك البدیهیّ التصوّر ، کما هو ظاهر اقاویل اکثرهم ، او معنی آخر ، وعلی کلا التقدیرین یکون المراد به الوجود المطلق الکلی من حیث هو هو ، من غیر ملاحظة اطلاق وخصوص ولا اعتبار تعمیم وتخصیص علی ماهو شأن الکلی الطبیعی وحال الماهیّة لا بشرط شیء ، لا مثل الکلی المنطقی والکلی العقلی اللذین لا یکون وجودهما الا فی العقل فقط ومع ملاحظة عموم ما واطلاق ما. وبعبارة اخری طبیعة الوجود من حیث هی هی من غیر من غیر اشتراط تقیّد عدمی او وجودی زائد علی ذاتها ، وکما ان حقیقة الانسان وطبیعته من حیث هی هی امر وحدانی قائمة بذاتها قد تعدّدت وتکثّرت بالعوارض المشخصة فصارت افراداً ، کذلك حقیقة الوجود شیء قد تکثّرت بملابس الأکوان وتعددت بماهیات الأعیان واعتبارات عارضة لها .

ویرد علیه: انّا وان لم نقل بان لا وجود للکلی الطبیعی اصلاً فی الخارج ، وان الموجود فی الاعیان انّما هو الأفراد دون الحقیقة بذاتها ، وان وجود الحقیقة انما هو وجود افرادها ، ینسب ذلك الوجود الی الافراد بالحقیقة[1] والی نفس الحقیقة[2] بالمجاز ، کما هو مذهب بعضهم . بل قلنا : بان الحقیقة وجوداً عینیّاً فی ضمن الافراد الموجودة عیناً کما هو مذهب الشیخ الرئیس وتابعیه .

وقلنا : ایضاً : بان للطبیعة بذاتها وجود آخر عینیّاً فی حدّ ذاتها اعلی مرتبة او انزل من وجود الأفراد کما هو مذهب بعض القائلین بالمثل الأفلاطونیة ، لکنّا نقطع بان هذا الوجود الشخصی العینی الذی یترتّب علیه الآثار الخارجیّة المطلوبة منها انّما هو فی ضمن افرادها ، وان کان للحقیقة وجود آخر فی حدّ ذاتها یترتّب علیها بعض الآثار وراء تلك ، واذا کان کذلك فیلزم ان یکون تحقق الحق تعالی فی ضمن افراد الممکنات

۱– یعنی نسبت این وجود بسوی افراد بالحقیقه است وبسوی نفس حقیقت بالمجاز .

۲ – ای الکلیّ الطبیعی .

وحصر صفاته تعالى فى صفات الأفراد ، فلو لم يكن الممكنات وجود ولا صفات ، لم يكن له تعالى وجود ولا صفات ، وكل ما لم يكن معلوماً ولا مقدوراً ، مثلاً الممكنات ، لم يكن معلوماً ولا مقدوراً له تعالى، ويكون ذات الواجب طبيعة مبهمة تابعة لوجود الممكنات ، وصفاتها تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً .

وايضاً : الماهيّة لا بشرط شىء ، محمولة على افرادها ، فيلزم ان يكون الماهيات المحدثات المتغيّرات الفانيات واجبة بالذات ، قديمة ازليّة، والتزامه كفرٌ صريح وشرك فضيح .

وايضاً : تلك الأفراد ان كانت واجبة تعدد الواجب وقد كفرت النّصارى بقولهم بالثلاثة فما ظنّك بالقول بواجبات غيرمتناهية ، وان كانت ممكنة لم يمكن استنادها فى هذه الوجودات الشخصيّة الى حقيقة الوجود المشترك فيه، لأنّه ليس لهذه الحقيقة فى حدّ ذاتها هذا الوجود ، بل المفروض ان هذا الوجود انّما هو فى ضمن الأفراد ، فاما ان تستند الى واجب آخر ، او يستغنى الممكن عن المؤثّر ، وكلّ ذلك باطل كما لايخفى.
وايضاً : يلزم ان يكون تشخّص الوجودات الممكنات بل التشخّص الوجود الحق بالماهيات والعوارض ، وذلك ايضاً باطل على ما مرّ مراراً ، فتذكّر .

الاحتمال الثانى :

ان يكون المراد بالوجود المطلق هو الوجود البحت المحض لا بمعنى الوجود من حيث هو هو من غير اعتبار دخول شىء فيه وتعيّنه باى تعيّن كان، ولا اعتبار عدم ذلك على ماهو شأن الكلى الطبيعى المذكور فى الاحتمال الاول ، ولا بمعنى الوجود بشرط لا شىء اى بشرط عدم الخصوص واعتبار عدم الاقتران بالتعيّنات حتى لايكون وجوده الا فى الاذهان بل بمعنى محض الوجود وبحته، اى ان لا يدخل فيه شىء من التعيّنات وان قارنه من خارج اىّ تعيّن كان، فانّه لم يعتبر فيه عدم الاقتران ، بل عدم الدخول فيه .

وبعبارة اخرى : الوجود بشرط لا شىء ، اى باعتبار عدم الإقتران بمعنى ان يتصور ويلاحظ بحيث يكون كل مايقارنه زائداً عليه منضمّاً اليه، فاذا اعتبر المجموع من حيث المجموع ، كانت تلك الحقيقة والماهيّة جزءاً له متقدمة عليه فى الوجودين ، فيمتنع حملها على المجموع ، اى على الفرد ، لانتفاء شرط الحمل ، وهو الاتحاد فى الوجود .

ویرد علیه : ان‌الشیخ الرئیس قد فصل فی‌الشفاء بما لا مزید علیه الفرق بین اعتبارالشیء مادةً واعتباره جنساً وانّه کیف یکون مثلاً الجسم جنساً للحیوان وکیف یکون مادةً له، فعلی‌هذا الاحتمال وان لم‌یکن‌الوجود المطلق محمولاً علی‌الممکنات لکنّه یکون جزءاً منها ومادةً عقلیّة لها، کما اعترفتم به، ویکون فی قولهم : انّه عین‌الأشیاء ، نوع تجوّز ، فیلزم ترکّب حقایق‌الممکنات ووجوداتها من‌الوجود الواجبی الذی هو عین ذاته تعالی وممّا لیس بوجود، وقد عرفت بطلان هذا مراراً ، فلا نعیده . وای عاقل یقول بان‌الوجود الذی فی‌الحمار مثلاً وجزئه ، حی عالم مریدقادر مقتدرواجب متصف بصفات الواجب تعالی، تعالی‌الله عما یقول‌الظالمون علواً کبیراً .

الاحتمال الثالث :

ان یحمل والعیاذ بالله الوجودالمطلق علی‌الوجود الذی له تعیّن فی‌نفسه ووحدة مبهمة فی‌حد ذاته لایضرّ احدیته‌کثرةالشئون ولا ینافی فردانیّته تعددالصور والفنون، وشاکلته فی‌ذلک شاکلته‌الهیولی‌بالنسبة الی‌الصور کماشاع عن‌بعض منهم‌انه تعالی‌هیولی الهیولی ، وکما ان هیولی‌العناصر لها فی حد ذاتها وسنخ جوهرها وحدة تلك‌الوحدة لاتزول بطریان‌کثرةالصور الحالّة فیها وتواردالاتصال والانفصال‌علیها والوحدة والکثرة اللتان هما حالّتان فیها باعتبار هذا الطریان لیستا من قبل ذاتها بل من قبل‌الصور الحالّة فیها، وهی بهذا الاعتبار لا واحدة ولا کثیرة، هذا النحو من‌الوحدة والکثرة لیس الا بالعرض لا فی حد الذات ، فکذلك‌الوجود المطلق الذی هوالواجب تعالی .

ویرد علیه انّه علی هذا التقدیر یکون‌الواجب تعالی مادة خارجیّة للممکنات ، وان یکون ما سمّیتموه واجب‌الوجود غیرواجب‌الوجود، بل‌اضعف‌وجوداً من‌الممکن‌الموجود وادنی رتبةً واخسّ مرتبةً منه ، اذالهیولی کما حقق فی محله مفتقرة فی وجودها الی الصّور وادنی مرتبة واخسّ درجة من‌الصور ، وهی فی نفسها قوّة صرفة وقابلیّة محضة تصیربالفعل بالصّور، وشأنهاالانفعال والقبول لا الفعل والتأثیر، وحالها وصفتها الإبهام لا التعیّن، والواجب‌تعالی یجب ان‌یکون منزّهاً عن‌جمیع ذلك وعن سائرالمفاسد التی ترد علی هذا القول ، ومن اقدم علی‌القول بشیء من‌ذلك فی شأنه تعالی فعلیه لعنة الله والملائکة والناس اجمعین .

الاحتمال الرابع :

ان يحمل الوجود المطلق الذى هو عينه تعالى وعين مخلوقاته ومجعولاته على الوجود المحض البحت الذى هو واحد فى حدّ ذاته متعيّن من جميع جهاته واعتباراته ، لا تعدّد فيه ولا كثرة تعتريه، ومع ذاك يتلبّس بكلّ صورة ويتشكّل بكل شكل ، ويظهر فى كلّ مظهر ومجلى ، ويرى فى كل طور ومراى . كما ان صورة الشخصيّة الخارجيّة مع وحدتها وتشخّصها تتراى فى مرايا شتى وتتمثّل فى اذهان لا تحصى .

[كلام مع اكابر الصّوفية]

وقد رووا عن بعض مشايخهم انه ظهر فى آن واحد فى امكنة متعدّدة وحضر فى مجالس مختلفة . وكما ان الواحد مع وحدته يسرى فى الأعداد ويظهر بصورها وهو فى نفسه والأعداد شئونه واعتباراته ، وكما ان النّواة تتصور بصورة الشجرة واغصانها واوراقها والنواة نواة والشجرة شجرة ، الا ان احديهما اصل للاخرى ، والاخرى فرع لها ، وكما ان المداد فى نفسه واحد فى حدّ ذاته، تتصوّر بصور الحروف والكلمات ، وهى نفسه باعتبار وغيره باعتبار آخر . وكما ان الشمس واحدة فى حد ذاتها وباعتبار ذاتها نور ومنير والأشياء باعتبار اشراقها وفيضها تستنير وبحسب تجلّيها فى شئون الأشياء تتعدّد اشراقاتها وافاضاتها وهى فى حد ذاتها لا تعدد فيها، وكما ان البحر بحر فى ذاته واحد باعتبار نفسه ويتصور بصور الامواج والانهار وهى شئون عارضة لها وفنون طارية عليها من انثلام وحدته بكثرتها .

البحر بحر على ما كان من قدم ان الحوادث امواج وانهار
لا يحجبنّك اشكال تشاهدها عمّن تشكّل فيها فهى استار[1]

ويرد على هذا الاحتمال ان تلك الأمثال وردت بطريق الرّمز ، وهى بظاهرها تزيد فى الإعضال والإشكال ، ليس فيها دواء عليل ولا شفاء غليل، والله يهدى من يشاء الى

---

۱ – اين دو بيت از شارح اول فصوص الحكم مؤيّد الدين جندى است كما صرّح نفسه فى شرحه – ره – .

سواء السبیل ، لأن سریان‌الواحد فی‌الأعداد لیس الا ان بملاحظة تكرّره وانضمامه الی مثله ، یحصل‌الاعداد والله تعالی منزّه عن‌التكرر وعن ان یحصل من‌تكرره الأشیاء ، وهم انفسهم معترفون بذلك حیث قالوا : ان وحدته سبحانه وتعالی لیست وحدة عددیّة ، وكذا ظهورالنّواة بصورةالشجرة واوراقها واغصانها وظهورالمداد بصورالحروف وكلماتها وظهورالبحربصورالامواج لیس الا بسبب تزاید فی‌حجمها اواختلاف فی‌وضعها او نحو ذلك ، والله سبحانه متعال عن امثال ذلك علوّاً كبیراً .

وظهورالشخص الواحد فی‌آن واحد فی‌امكنة‌متعدّدة ان‌كان‌بمعنی انّ ذلك‌الشخص ببدنه‌العنصری وبجسمیّته یظهر فی‌آن واحد فی تلك‌الأمكنة، فبطلانه واضح وای عاقل یجتری علی‌القول به .

[كیفیّة امكان ظهورالشخص الواحد فی آن واحد فی‌الأمكنةالمتعدّدة]

وان‌كان‌بمعنی ان‌نفسه‌الناطقة الواحدة بسبب‌مفارقتها عن‌المواد والاجسام وتجردها عن‌الأمكنة والازمان كمایتعلق فی اكثرالأحوال تعلّق‌تدبیر وتصرف ببدن‌واحد عنصری، كذلك‌یمكن ان‌تتعلق بعض‌النفوس لكمال تجرّدها وقوتها بابدان متعددة مثالیة متشابهة ومشابهة للبدن العنصری فی بعض‌الهیآت والصفات او كلها تعلقاًتصرفیّاً تدبیریّاً ، فلا مضایقة لنا معهم فی تجویز ذلك .

وعلی هذا ایضاً یمكن ان یحمل ماروی انّه صدر عن مولانا ومقتدانا امیرالمؤمنین وامام‌المتّقین علی‌بن ابی‌طالب «علیه وعلی ذرّیته‌المعصومین سلام‌الله تعالی الی یوم الدّین» مثل ذلك وانّه «علیه‌السلام» ظهر وحضر فی افطاره فی آن واحد فی مجالس متعددة ، وكذا یمكن‌الحمل علی هذا او نحوه ظهورالملائكةالمقرّبین فی آن واحد فی امكنة متعدّدة ، لكن لا یخفی علی كل ذی لبّ ان تعلق‌النفس وان كانت فی غایة كمالها وتجرّدها ببدن واحد او بابدان متعدّدة ، هو تعلق تدبیر[1] وتصرف لاستكمال تلك النفس بهذه‌الأبدان، وتجلی‌الوجود الحق الذی هو عین ذاته تعالی فی مجالی‌الموجودات

---

۱ – لا یخفی علیك ان تعلق‌النفس ببدن نفسها ، تعلق تدبیری یستكمل به‌النفس ، ولكن تصوّرالنفس بالصورالكثیرة والظهور فی‌الهیاكل المتعدّدة لیس جهةالاستكمال وتعلقها لیس تعلق‌التدبیر وایضاً لا یخفی كه مؤلف درجمیع موارد تحریر مرام عرفا مرتكب لغزش شده است رجوع شود بمقدمهٔ حقیر بررساله .

لا يمكن ان يكون كذلك تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً ، وكذا ظهور الصورة الشخصيّة الواحدة فى مرايا متكثرة واذهان متعددة وظهور الشمس واشراقها على مظاهر متفرقة وروازن متبدّدة ان كان بمعنى مايفهمه كل احد، من ان تلك الصور الحاصلة فى المرايا المتعدّدة والأذهان المتكثرة حاصلة من ذلك الشخص بحسب تعدّد المظاهر واستعداداتها ، وهو اصل لها ، وكل من تلك الصور الحاصلة ظل لوجود ذلك الشخص وصورة محاكية له بحيث يكون الحكم عليها وبها هو بعينه حكماً على ذى الصورة وبه ، وكذا تلك الاشراقات الحاصلة من الشمس انحاء لوجودها واظلال مضاهية لها، ظهرت على كل مظهر بحسب استعداده واشرقت عليه على نحو قابليّته .

فهذا الاحتمال باطل بوجهين : احدهما ، ما سيأتى فى ابطال الاحتمال الأخير الذى سنذكره .

والآخر ، انّه يكون على هذا التقدير وجودات الممكنات ظلالاً لوجوده تعالى محاكية له مضاهية اياه حتى يكون تصوّر كل وجود من تلك الوجودات ولو بالوجه عنواناً لتصوّره تعالى مطابقاً له، فيكون وجود الكلب والسنّور والبقّة وما ضاهاها ، والعياذ بالله مضاهياً للوجود القديم الحىّ العالم القادر الواجب بذاته، وتصوّرها عنواناً لتصوره تعالى، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

[ذكر الأعيان الثابتة وكيفيّة ثبوتها وتقرّرها]

وان كان بمعنى ان تلك الصور وتلك الأضواء ليس لها تقرّر فى حدّ ذاتها ، بل من تلقاء ذلك الشخص ومن اشراق الشمس ، وكذا تلك المظاهر ليس لها صور ولا ضوء فى حدّ انفسها ، بل تلك الصّور والأضواء حاصلة لها من قبل اصلها وذى ظلّها بحسب نسبها المختلفة واستعداداتها المتفاوتة ، وبحسب الظاهر ظهر الظاهر فى تلك المظاهر ، ولكن بحسب الحقيقة والباطن ظهرت المظاهر بالظاهر، وكذلك كل الموجودات الممكنات لكونها قائمة بموجدها وظلاً لوجود مبدعها وموجودة بالانتساب الى جاعلها ومتقرّرة باضافتها الى فاعلها ليس لها فى حدّ انفسها تقرر وتجوهر ، ولا اسم ولا رسم وامثال ذلك وكلّ ذلك من تلقاء فيض بارئها الحى القيّوم ، فان لاحظت بعين البيان والبرهان ترى وجوده تعالى ظهر بالمظاهر ، وان ابصرت بعين الحقيقة والعيان ترى الأشياء ظهرت بوجوده

تعالی .

فاقول : نعم هذا الاحتمال هوالاحتمال الذی ذهب الیه کبراءالصوفیّة وقال بـه عظماؤهم کما یشهد به قولهم من : انالتوحید اسقاط الاضافات، وان موجودیّة الأشیاء انّما هی بالانتساب الی جاعلها وان وجودها محض الاضافة وامثال ذاك .

لکن هـذا الاحتمال ایضاً باطل ، لأن بناءه علـی جعل الماهیّات ، وان موجودیّتها بالانتساب الی الوجود الحق ، وقد تلونا علیك مراراً انالانتساب والاضافة فـرع تحقق المنتسبین والطرفین ، فـکیف یکون وجود احـدالطرفین ای الماهیات بذلك الانتساب الموقوف فی ثبوته وتقرره علی ذلك الطرف .

فان قلت : ایّ مانع من القول بهذا المذهب علی ماذهب الیه هؤلاءالعظماء ، فانّهم اثبتوا للموجودات وجودین :

احدهما، فی الشهود العلمیّ ، وقبل الوجودالعینی، وسمّوها بهذا الاعتبار بالأعیان الثابتة ، وهـی بهذا الاعتبار مخاطبة بخطاب «کُن» ومنتسبة بهذه الجهة الـی حضرة الوجود الحق ومستفیضة منه الوجود الآخر العینی الذی هومحض الاضافة وبحت النسبة، کما یشهد علیه مـا اشتهر روایته عن النّبی «صلی الله علیه وآله» انّه قـال : «خلق الله الخلق فی ظلمة ، ثمّ رشّ علیه من نـوره» ویشیر الیه قوله تعالی : «وجعل الظلمات[1] والنّور» ، حیث ذکـر تعالی النور بعدالظلمات ، وجعلوا تابعاً لها فی الترتیب الـذکری للاشعار بماذکر، والقول بهذا الثبوت العلمی نظیر قول المعتزلة بثبوت المعدومات الممکنة، الا انالمعتزلة لعدم قولهم بالوجود الذهنی ، نسبوا هـذا الثبوت الی الخارج وسمّوه ثبوتاً خارجیاً واسطة بین الوجودالخارجیّ والعدم المحض ، وهـؤلاء الصوفیّة نسبوه الی حضرةالعلم وسمّوه بالوجودالعلمی .

قلت : نحن فی هـذا المقام لا نشتغل فضل اشتغال بابطال کـلام هؤلاء الصوفیّة والمعتزلة ، ونحیل ابطاله الی محلّه ، بل نکتفی بهذا القدر ، فنقول : تلك الأعیان الثابتة فی ثبوتها العلمی امـا انتکون مجعولة بجعل الجاعل او لا تکون ، فعلی الاول ننقل الکلام الی ذلك الثبوت العلمی ، والمفروض انّه ایضاً من فیض الجاعل ، کما یشهد علیه ایضاً

---

١ ــ س ٦، ی ١ .

قوله تعالی «جعل» فی الآیة الشریفة[1] وقوله ، صلی الله علیه وآله ، : «خلق» فی الحدیث الشریف لاشعارهما بان الأشیاء فی تلك الظلمة وذلك الثبوت العلمی ایضاً مجعولة ومخلوقة، فان کان ذلك الثبوت بانتساب آخر للماهیات الی الجاعل، وهکذا فیلزم التسلسل فی تلك الثبوتات بحسب الواقع وفی نفس الأمر، وهذا باطل وان لم یکن کذلك، فلم یکن کل ثبوت ووجود بالانتساب هذا خلف .

وعلی الثانی، فیکون تلك الماهیات فی ثبوتها العلمی واجبة لا ممکنة، والمقرّر خلافه، لأن کل ثبوت ووجود من تلقاء فیضه تعالی ، والماهیات فی حد انفسها اعدام صرفة لیست الا هی . نعم لوقال احد بوجوب ذلك الثبوت العلمی بذاته وکونه فی مرتبة وجود الواجب تعالی وذاته کما قال به بعضهم ، لامکن تصحیح تجلّی الوجود المطلق الی شئونه بالنحو المذکور ، وکون وجود الماهیات بالانتساب الی جاعلها ، ودونه خرط القتاد .

واما تأویل الآیة الشریفة والحدیث النّبوی فهو : ان مراتب الوجودات الممکنة متفاوتة وکلها مجعولة، وان الثبوت العلمیّ الذی تدّعونه هو ایضاً مجعول ومفاض من حضرة المبدأ الفیّاض ، وکما انّه لضعفه وعدم ترتّب اثر علیه وعلی تلك الماهیات فی تلك المرتبة الا کونها منشأ للعلم، کالصّور العامیّة[2] للامور العینیّة سمّیت الماهیات فی تلك المرتبة اعیاناً ثابتة وسمی ذلك الثبوت ثبوتاً عـلمیّاً ، وکذلك سمّی هذا الثبوت والماهیات مع ذلك الثبوت ظلمة وظلمات بالنسبة الی نور الوجود الذی یفیضه الجاعل بعد تلك المرتبة بحیث تعرضه الماهیات وتوابعها ویصیر هذا النور ، وکذا الماهیات مع ذلك هذا الوجود والنور منشأ للاثار الخارجیّة وبهذا الاعتبار سمّی الوجود فی ثانی المراتب نوراً .

وبهذا التأویل یظهر انّه لا دلیل فی الآیة الشریفة والحدیث النبوی علی ان الأعیان

---

١ – س ٦، ی ١.

٢ – برای مؤلّف مدقق درك عرفان قدری مشکل است وما قرء فی کتبهم ان الجعل یتعلّق باظهار الأعیان من العلم الی العین وان الاعیان واستعداداتها غیر مجعولة وان الصادر الأول هو الوجود العام ای الفیض المقدس وان اول قابل للوجود المفاض فی مرتبة الترقیم هو القلم الأعلی والعقل الأول واول صادر عنه تعالی هو الوجود العام وما تدبّر فی مضامین زبرهم الکریمة – ج ل.

فی ثبوتها العلمی غیر مجعولة ، بل هما یدلان[1] علی خلافه . فتدبّر .

وکذلك لا دلیل فیالآیةالشریفة علیجعلالماهیات جعلاً بسیطاً بحیث یتبعهالوجود والنور بعنوانالانتزاع کما هو ظاهرالعطف بالوا وحیث قال تعالی : «وجعلالظلمات[2] والنّور» کما استدل به بعضهم فتنبّه ، مع انّك قد سمعت فیالکتبالعقلیّة انّه اذا تعارضالعقل والنقل یجب تأویلالنقل ، ونحن قد اقمنا الدلیلالعقلی علی عدم صحّة القول بجعلالماهیات جعلاً بسیطاً ، وعلی انالماهیات فی ثبوتها العلمی ایضاً مجعولة، وعلی انالوجود لایمکن انیکون بالانتساب فیجبالتأویل بما ذکرنا او نحوه بحیث لایبقی التعارض فتبصّر .

واما ما ذکره هذا القائل بانالأشیاء بهذا الثبوت العلمی مخاطبة بخطاب «کن» ومفاده ان توجّهالخطاب الیمخاطب انیکونمسبوقاً بثبوتالمخاطب قبلهذا الخطاب، فلو لا انالأعیانالممکنة ثابتة فیالشهود العلمی ثبوتاً هو من ذواتها ، لما امکن توجّه خطاب الایجاد الیها ، ولما حصل وجود لها .

فنقول هذا علی اطلاقه غیرصحیح بل له تفصیل ، وهو انالموجودات فی وجوداتها العینیّةالتفصیلیّة مسبوقة فی خطاباتها الابداعیّة والتکوینیة التی بها یحصل لتلك الموجودات انوارالوجوداتالعینیّة بثبوتٍ ما علمیٍّ شهودیٍّ علیالتفصیل ، وهیبذلك الثبوت العلمیّ علوم تفصیلیّة ، بحقایقها العینیّة .

واما فی خطاباتها التی بها ثبوتاتها العلمیّة فغیر مسبوقة بثبوت آخر، کذلك بل ذات موجدها ومبدعها التی هی اصلها وهی ناشیة منها وهی علم بها علیالاجمال کافیة بذاتها فی هذا الخطاب ، وتفصیلالقول فی ذلك لیس هنا محلّة .

[تقریره مرامه وبیان درجة مبلغ علمه فی مسألةالوجود وتحریر کیفیّة تجلیة تعالی فیالمظاهر]

واذا تمهّدت لك هذهالمقدمات وتحقّقت بطلان هذهالاحتمالات وایقنت وهن تلك المقالات ، فاستمع لما یتلی علیك واقبل بقابك الی ما یلقی الیك واطفالمصباح فقد

---

۱ – اجابوا عنهذا الوهم بانالجعلعبارة عنالتقدیر، وجعل ای قدّر مضافاً الی انه لایمکن القول بالجعل بمعنیالایجاد قبل تجلیالحق بصورالأعیان فیالعین – فتبصّر – ج ل – .

۲ – س ٦، ی ١ .

طلع‌الصباح ، وقدحان ان یقول المؤذن حیّ علی‌الفلاح .

واعلم ان حقیقة‌الوجود وکیفیّة تجلّیها الی شئونها اعظم من ان یعبّر عنها بعبارة او یؤمی الی تعریفها باشارة ، اذالعبارة فی تعریف معرفتها حجاب والاشارة علی وجه بارقتها نقاب، ولأنّها متعالیة عن ان یصل الی کنهها العقول والأفهام ، ومنزّهة عن ان یدرکها الافکار والاوهام، ولیست بدیهیّةالکُنه والتصور لا تحتاج الی تحدید وتعریف، بل انّها مجهولةالکنه والذات ، لا یمکن ان یحیط بها رسم وتوصیف ، ولیس لها جنس ولا فصل ، ولا حد ولا برهان، ولا یمکن ادراکها باشارة ولا ببیان، بل او امکن لأمکن‌بنوع من‌المشاهدة والعیان ، یکون‌الطالب عند تلک‌المشاهدة فانیاً فی‌المطلوب ، والشاهد مستغرقاً فی‌الشهود ، فلا یبقی مع ذلک لا اشارة ولا مشیر من‌حیث مشیر، ولا اثر فی العقل والضمیر ، ومع ذلک نحن نشیر لکم بعض‌الاشارة توضیحاً للغرض وتنبیهاً علی المقصود علی سبیل‌التلمیح والاعلان لا علی طریق‌التحقیق والبرهان .

فاقول فی حلّ عقدة‌الاشکال ودواء داء هذا الاعضال وبالله‌التوفیق ومنه‌الارشاد وعلیه‌التوکل فی‌المبدأ والمعاد : انّک قددریت ممّا وعیت مما ذکرنا لک سابقاً ، انّ حقیقة‌الوجود التی نحن بصددها لیست بدیهیّةالتصوّر والکُنه، ولا انتزاعیة .

وعلمت ایضاً : انّ ماهو عین فی‌الواجب تعالی وزائد فی‌الممکنات ماهو، وان‌الجعل والتأثیر لا یمکن الا بجعل‌الوجود .

فاعلم انّکم کما تقولون علی تقدیر جعل‌الماهیات جعلاً بسیطاً ، ان‌الجاعل الذی وجوده عین ذاته اخرج من کتم‌العدم ماهیات الأعیان وذوات‌الممکنات ، وجعلها بحیث یصحّ انتزاع صفة‌الوجود منها واظهرها من‌الیس المحض الی حد الایس ومن اللاتقرر الی‌التقرر، سواء کان مناط ذلک‌الانتزاع نحو جعل‌الجاعل کماهو رأی بعض، اوالانتساب الیه کما هو رأی آخرین ، وان‌المعلولات مباینة لعلّتها من‌کلّ وجه، الا ان وجودها من علّتها ، کذلک نحن نقول علی تقدیرالقول بجعل‌الوجود جعلاً بسیطاً، ان‌الواجب الوجود الذی‌وجوده عین‌ذاته وواجب لذاته فی‌ذاته وصفاته وواحد من‌جمیع اعتباراته، متعیّن بذاته من‌کلّ جهاته الذی لا کثرة بوجه من‌الوجوه فیه ، ولا تعدّد یعتریه ، ومطلق من جمیع‌القیود التی هی عبارة عن نقایص‌الإمکان ، منزه عن کمالات الأکوان وعن صفات الحدثان ، وهو بحت‌النور والوجود وصرف‌الخیر والجود ومحقق الأعیان والحقایق

والأجرام ومظهرالاعراض والجواهر والاجسام ومحض‌الفعليّة والتّمام ومفيض الكمال وفوق‌التّمام، افاض بمحض فياضيّته لذاته‌وجودات خاصّة‌مقيّدات بنقايص‌الحدثان، مشوبات بظلمات ألاعدام والبطلان . وتلك‌الوجودات الخاصة‌المقيدات هى التى تحاكى الماهيات عن نقايصها وفقدان فعلياتها وتبعت كـل من‌الماهيات كلاً من تلك‌الوجودات بحسب‌مراتبها وحالاتها ونقصان كمالاتها والماهيات لها على‌اطلاقها وكليتها ايضاً وجود بحسبها ، كما ان لها بحسب تشخّصهاتها وخصوصياتها ايضاً وجود آخر انزل او اعلى وتلك‌الوجودات المعروضة للماهيات مجهولة‌الكُنه ، ليس لهـا كنه ولا جنس ولا فصل وليست لها حدّ ولارسم، بل‌الحدّ والرّسم‌لعوارضها، وهى‌الماهيات‌المجعولات‌بالعرض.

[معنى كونه تعالى وجوداً مطلقاً وصرفاً وحقيقة محضة]

وبعبارةٍ اُخرى : ذاته‌تعالى عبارة عن بحت‌الوجود والنور وصرف الإنيّة والظهور، معـرّى عن جميع‌القيود حتى عن‌الاطلاق وعن‌التعرية عن‌الاطلاق والتقييد مقـدّس عن كل ماسواه حتى عن معنى‌التقديس ، وتلك‌القيود هـى التى ظلمات ماهيات‌الامكان ، حاكية عنها ولا نعنى بالوجودالمطلق الا هذا ، كما انـه يقال : الماءالمطلق الماء الذى لا يتقيد بشىء ، ينافى كونه محض‌الماء وبحته ، وهو واحد فى ذاته وصفاته واجب لذاته بذاته، متعيّن بصرف حقيقته وانيّته ، وهـو تعالى لذاته بذاته وبمحض فيض ذاته اوجـد وافاض وجعل جعلاً بسيطاً وجودات مقيدات ليست صرف‌الوجود ولا بحت‌النور ، بل ممازجات مع ظلمة الامكان والقصور وفاقدات من‌المراتب الكماليّة ولا سيّما المرتبة الجامعة لجميع انحاءالكمالات الـذاتيّة ونازلات عن تلك‌المرتبة الـى مراتب النزولات الامكانيّة ، متشابكات مع غيرالوجود ، اعنى‌الماهيات الامكانيّة التى هى حـاكية عنها تابعة لها تبيعة‌الظّلام للضّوء والشّبح لذى‌الشّبح ، والاسم للمسمّى واللّفظ للمعنى.

وهذا الجعل والايجاد هوالذى نعبّر عنه بالتجلّى فى مجالى‌التقييدات من غير ان ينزل هو او ينقص عن مرتبة‌الكاملة، وعن بحت‌الفعليّة ومن غيرتجزية وتبعيض وحلول واتحاد وتعطيل وتشبيه وزندقة والحاد ، بل هو فى مرتبته خارج عن كل شىء ، وان لم يخرج منه شىء ، فسبحان الذى لا يخلو عن وجوده عين ، وهو فى علوّ مجده وكبرياء عظمته خال عن‌الجميع وخارج من‌البين .

این طُرفه حدیثی است که آن ظاهر و پنهان
در هیچ نشد داخل و ، وزهیچ ، بـدر نیست

وبعبارة اُخرى : انّكم تقولون : انه تعالى اخرج من كتم العدم ماهيات واشياء هى مباينة لذاته من كل الوجوه ، الا انّها معلولة له وفائضة منه تعالى ، ونحن نقول انه تعالى اخرج من كتم العدم وجودات خاصّة مقيّدات، هى مناسبة لذاته وفروع لأصلها ومباينة له من وجه آخر، فان العلّة لا توجد الا ماينا سب ذاتها، وليس مثل ذاتها. وتلك الوجودات من حيث السنخ والاصل واحدة ، ومن حيث نقصان الكمالات وتبعيّة الماهيات لهامتعددة متكثرة ، ولا نعنى بوحدة الوجود وكثرة الشئون الا هذا المعنى ، وهذا الوجود كما انّه وجود ، فهو ايضاً موجود ، كما ان النور نور ومنّور ايضاً؛ فكما ان الوجود بذلك الاعتبار واحد ، فكذلك الموجود بهذا المعنى ايضاً واحد ، اى الموجود المجعول بالذات الذى هو الوجود ، واحد بالسّنخ والأصل ، ومتكثّر باعتبار التقييدات ونقصان الكمالات وتبعيّة الماهيات والمجعول بالعرض، اى الماهيات متكثرة ومتعدّدة باعتبار انفسها، اى باعتبار انها عبارة عن تلك النقايص التى هى متعدّدة بالاضافة الى الكمالات .

«عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير»

فان قلت: كما ان حقيقة الوجود واحدة من حيث نفسها ولا تعدّد فيها، كذلك حقيقة العدم المقابلة لها واحدة لا تعدّد ولا تمايز فيها، فكيف يكون الوجودات متكثّرة باعتبار ماليس فيه تكثر وتعدد ؟

قلت : نعم حقيقة الوجود واحدة ، لكن اعتباراتها متعدّدة ، وهى التى شئونها ووجوهها غير المستتبعة للماهيات وغير الممازجة مع النقصانات، مثل العالميّة والقادرية والمريديّة وامثال ذلك لا مثل الشئون الاكوانيّة المستتبعة للماهيّات المتشابكات مع الظّلمات. فاعتبارات حقيقة الوجود امّا كانت متعدّدة بذواتها التى هى كمالاتها الذاتية، فالوجودات الفائضة من تلك الحقيقة التى هى فاقدة لتلك الكمالات كلها او جلّها متكثّرة بذواتها ، لأنّها عبارة عن تلك الفاقدات والعدمات ، وان لم تكن متكثرة بذواتها ، لكنّها متكثّرة بالاضافة الى تلك الوجودات ، اى الى تلك الاعتبارات ، وبالقياس اليها ، فكل وجود فاقد لمرتبة من تلك المراتب من الكمالات حقيقة بنفسها مباينة عمّا عداها وممتازة عما سواها بحقايقها وذواتها، لا بالماهيات الا ان الماهيات اظلال واشباح لتلك الوجودات،

وکالأسماء والامارات لها، ولا یمکن‌التعبیر عنها بخصوصیّاتها ، ویستحیل‌الاشارة الیها کذلك الا بها «ان هی الا اسماء سمّیتوها انتم[1] وآباؤکم» فالماهیّات عوارض لتلك الوجودات المقدّدات ، لا مثل عروض سائرالعوارض ، بل مثل عروض‌اللّفظ المعنی ، والاسم للمسمّی ، وهی الّتی شمّت رائحة الوجود لا بالّذات بل بالعرض من قبل معروضاتها التی هی شمّت روایح‌الوجود بالذات من قبل مفیضها وجاعلها الذی هو الوجودالبحت المعری عن‌شائبةالعدم والنقص من‌کل وجه، فالماهیات مجعولة بالعرض وبتبعیّةالوجودات التی هی مجعولات بالذا ت، فافهم ذلك فانه دقیق ومع دقّته فهو مزاقةالاقدام .

وعلی هذا المعنی ینبغی ان یحمل‌الأمثال المرموزةالواردة فی هذا المقام المشعرة بتجلّی‌الوجود الحقّ الی تجلّیاته ، والی مظاهر اسمائه وصفاته ان‌امکن تطبیقها علیه، والا فالإعراض منها الیق واولی ونبذها وراءالظهر انسب واحری .

[تمثیل لایق للمقام ومنوّر للمرام]

وتوضیح هذا الکلام علی‌وجه لا یبقی فیه‌الابهام وانارته بحیث لا تشتبك‌معه ظلمات الأوهام وایراد مثال لایق‌للمقام تقریباً للافهام، مع ان‌التمثیل انّما یکون باظهارالمشارکة فی وصف ما ، والوجود لا مشارکة له مع غیره بوجه ما، لأنّ غیره عدم صرف ولا شیء محض ،فلا یشارکه فی شیء اصلاً .

ان یقال: ان ذاته تعالی کما انّه محض‌الوجود وبحت‌الإنیّة، کذلك هو صرف‌الظهور ونورالنّور ، ومنه یفاض کلّ وجود ونور «الله نورالسّموات[1] والارض» ، وکما ان‌النور الحسیّ الظاهری کنورالشمس ، مثلاً مع کونه من انزل مراتب تنزلات‌النور الحقیقی ، فهو لکمال ظهوره وجلاله وغایة نوریّته واشراقه بحیث لا تدرکه الأبصار ولا سیّما ابصارالعوامش والخفافیش ، وبهذا الاعتبار صار محجوباً ومخفیاً ، ولکنّه بحیث اذا اشتبك مع‌الأعدام والظّلام، وارتبط‌بالأشباح والظّلال بحسب‌مراتبه واطواره واحتجب بالحجب بحسب شئونه وفنونه شدة وضعفاً وزیادة ونقصاناً، لمناسبةکل منها مع‌بعض الأبصار ، یمکن ان یدرکه‌الأبصار بحسب استعداداتها وکمالاتها ، وکلّ من تلك‌الانوار

---

۱ — س ۲٤، ی ۳۵. زلقةالأقدام بمعنای لغزش — منه ره — .

المشتبكة فائضة من نورالشمس وموجودة بواسطتها، ودلائل عليها ومظاهرها ووسائط ظهورها ، ولو لم يكن ذلك الإرتباط والاشتباك ، لم يكن لنورالشمس في الابصار ظهور مع انّها في حد ذاتها في غاية الجلاء والظهور، ولكنّه ليس في الحقيقة لتلك الأشباح والاظلال نور ، وان الشمس اذا ظهرت بنفسها ، لم يبق لتلك الأشباح نور ، ولا لتلك الظّلال وجود بحسب الظاهر ، وان ظهر نورالشمس بتلك الأشباح والاظلال لكنّه بحسب الحقيقة والباطن ظهرت تلك الأشباح والظلال بنورالشمس ، فصارت غاية الإنجلاء والظهور سبباً للخفاء والبطون، والارتباط والاشتباك بالحجب والاستارموجباً للسّطوع والبروز ، وكل من تلك الأنوار من سنخ واحد واصل غير متكثر بحسب نور ذاته ولا متعدد ، فكذلك النّور الحق الحقيقي والوجود البحت الصّرف الاطلاقيّ الذي ليس له كُنه ولا جنس ولا فصل ولا حد ولا رسم، ولا اسم ولا عليه دليل وبرهان ولا يحيط به بيان، وهو في غاية الكمال والظهور ، بل عين الظهور والنّور ، ومنه يفاض كلّ وجود ونور، لغاية ظهوره وكمال سطوع نوره ، بحيث لا يمكن ان يدركه اويعرفه بوجه من الوجوه ابصار عوامش الزمان ، وخفافيش الامكان ، وعقول المحجوبين بملابس الأكوان وبصائر المأوفين بادواء الحوَل والإعوجاج والقصور والنقصان واوهام المكفوفين المعيوبين بعيوب الحدثان. فلمّا ان اراد جلّ جلاله وعمّ نواله بمحض فيضه الذاتي وارادته الأزليّة وعنايته السّرمدية لا لعوض ولا لغرض ، بل لحكم ومصالح هي وسائل نجاة المخلوقين واسباب سعادة النشأتين للعارفين، ان يظهروجوده ونوره ويسطع ظهوره ويعرفه اولئك المحجوبون المعيوبون المكفوفون كما ورد في الحديث القدسيّ :

[شرح حديث كنت كنزاً مخفياً]

«كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف، فخلقت[1] الخلق كي اعرف» تجلّى في مجالي المظاهر والأعيان وفي فنون الشّئون والأكوان ، ليعرفه العارفون ويعبده العابدون ، اى افاض من ذاته بذاته وجودات هي مقيّدات بقيود هي نقصان الكمالات، مشتبكات بظلمات الاعدام والماهيات ، مختلفات بحسب ذواتها وفقدان الكمالات ، وحصول بعض الفعليّات

---

۱ – بعضی نسخه‌ها لکی اعرف است لام لکی را ابن‌جمهور احسائی علیه‌الرحمه فرموده است لام عاقبتی است .

وتلك‌الوجودات لعدم كونها محض‌الوجود والنور وممازجتها مع ظلمات‌الامكان والقصور بحيث يمكن ادراكها للعارفين وابصارها لبصائرالمخلوقين والانتهاء منها الى‌الوجود الحق‌الحقيقى، وهى مع قطع‌النظر عن‌قيودها وملاحظة‌العقل‌ايّاها بنفسها وجوه‌الوجود الحقيقى ومظاهره وشئون صفاته ومجالى آثاره وافعاله . فلهذا اذا ادركنا شبحاً من بعيدٍ ادركنا اولاً وجوده‌الدال على وجود مبدعه وبارئه ، ثمّ ادركنا باقى خصوصيّاته وصفاته ، فهى بحسب تقيّداتها واستتباعاتها الماهيّاتها بحيث ظهر وجودالحق بها ، لأنّها لنقصانها وفقدان فعليّاتها ، لابدّ ان تنتهى الى وجود كامل بالذات ، مستجمع لجميع انحاءالفعليّات، لكنّها باعتبار آخر ، بحيث لو لم‌يظهرالوجود الحق ولم تكن الوجودات مجعولة ولا مفاضة من‌حضرةالنور الصِّرف، لم‌يكن لها ثبوت ولاظهور، فكيف بالماهيات . فالوجودالحق لغاية ظهوره وسطوعه صار مخفياً ومحجوباً ، ولاحتجابه وبطونه صار ظاهراً ، منجلياً ، احتجب بغيرحجاب محجوب، واستتر بغير سترمستور، وبطن فعلن، وعلن فبطن ، فبالخلق ظهرالحق ، وبالحق ظهرالخلق ، وبالحق ظهرالحق . وكلٌ من‌الحق والخلق‌مرآة لمشاهدةالآخر من‌وجه ومرئیٌ‌بوجه،وكما ان‌المرآةالظاهرية الحسيّة لابدّ ان لايكون لها فى نفسها صبغ ولا لون ليمكن ان يرى فيها المرئى، وكذا المرئىّ لابدّ ان يحصل له اون وصبغ فى‌الجملة ، ليظهر صورته‌المرآة . فكذلك‌المرآة المعنويّة التى هى ماهيّات الأعيان لابدّ ان لا يكون لها فى حدِّ انفسها لون‌الوجود المقيّد ، بل ان‌تكون خالية عن‌الوان الوجودات ، حتى يمكن ان يظهر فيها صورها التى عبّر عنها بلسان‌الشّرع بصبغةالله «صبغةالله[1] ومن احسن من‌الله صبغة» فلذا كانت الماهيات فى انفسها اعداماً صرفة ، تترآى فيها تلك‌الوجودات الممتزجة باعدام ظلمات فقدان الكمالات . وكذا لا يمكن ان يتكرّر فيها ظهورالوجود المقيد ، كما شاع‌القول من هؤلاءالطائفة بان‌الله تعالى لا يتجلّى فى صورة مرّتين ، وكذا لا يمكن ان يترآى فيها بحت‌الوجود والنور الذى هو فى ذاته بذاته معرّى عن‌التقييد فضلاً عن‌الظلام اللذين هما كالصّبغ واللّون . وهذه‌المرتبة هى‌المرتبة الأحديّة الذاتيّة «وتلك‌الامثال نضربها للناس[2] وما يعقلها الا العالمون» .

وبعبارة اخرى : ذاته تعالى الذى هو بذاته وجود محض ونور صرف وغيب بحت

---

١ – س ٢، ى ١٣٢ .
٢ – س ٢٩، ى ٤٢ .

وغيب‌الغيب بل فوق‌الغيب والظهور ومظهر كل اسمائه‌الحسنى وصفاته تبارك وتعالى ومنبع جميع‌الكمالات والفعليات واصل كل اصل وفرع ومصدر كل اثر وفعل ، اراد بارادته الذاتيّة ، وبعنايته الازليّة وبحكمته‌الكاملة ومصلحته‌البالغة الشاملة ، ان‌يكون له عارف وعابد يعرفه ويعبده، فتجلى من‌المرتبة الاحديّة الذاتيّة وغيب‌الهويّة الى المرتبة‌الالهيّة وحضرة الأسماء والصفات الجلاليّة والجماليّة اجمالاً وتفصيلاً جمعاً وفرادى على‌نحو يعرفه‌العارفون الكاملون بل‌على نحو هو فوق مدارك‌الافهام واعلى من معارج الاوهام. فان ذاته تعالى كما انّه بذاته وجود وموجود، كذلك هوبذاته علم وعالم باعتبار ، وكذلك هو باعتبار آخر قدرة وقادر الى آخرالصفات العليا والاسماءالحسنى على‌الترتيب‌العقلى الواقعى ، فان‌العقل يلاحظ اولاً الذات‌الموجود ووجوده ، ثمّ الحى وحياته ، ثمّ العالم وعلمه، ثمّ القادر وقدرته ، وهكذا الى آخرالأسماء والصفات . ثمّ تجلى من تلك‌الحضرة الواحديّة والمرتبة الالهيّة الى‌حضرةالربوبيّة والخالقيّة، والى مظاهر تلك‌الأسماء والصّفات ، اى الى ايجادالمظاهر الابداعيّة والتكوينيّة وافاضة المجالى الخلقيّة والأمريّة والمرايا الآفاقية والأنفسيّة نحوآخر من‌التجلى وراءالاول، فان تجلى‌الذات المقدّسة الى حضرة الاسماء والصفات بالجهات والاعتبارات ، وكلها عين ذاتها باعتبار ، واما تجلّيه الى مظاهرها فليس كذلك ، فان تلك‌المظاهر غيرالذات غيرية واقعية، غير انّها مناسبة له مناسبةالعلية والمعلولية ، ومناسبةالفرع للاصل .

والحاصل : انّه تعالى افاض من‌ذاته بذاته مظاهر لأسمائه وصفاته‌على نحوها وعلى مناسبتها ، فبعضها مظاهرها اجمع تفصيلاً او اجمالاً اوتفصيلاً واجمالاً معاً، وبعضها مجاليها فرادى كذلك، وتلك‌المظاهر ايضاً مترتّبة بعضها فوق بعض ، وبعضها مناسب لبعض، وبعضها مناف لبعض «فلمّا تجلى ربه للجبل، جعله دكّاً، وخرّ موسى[1] صعقاً، مازاغ‌البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربّه[2] الكبرى» وهذا الترتيب والتقدّم والتأخّر الواقع فى مراتب تجليات الذات الى حضرات‌الأسماء والصّفات ، وكذا الى مظاهرها يسمّى عند بعض‌العلماء الاعلام بالتقدّم بالحق، وعند بعضهم بالتقدم بالحقيقة وعند بعضهم بالتقدم بالذات ولا مناقشة فى‌العبارات .

---

١ - س ٧، ى ١٣٩ .

٢ - س ٥٣، ى ١٧-١٧ .

[فی انالانسان کیف هو مظهر لأسمائه وصفاته تعالی]

واذا عرفت ذلك فاعلم، انالعالم بتمامه وجمیعاجزائه الذی هوالانسانالکبیر مرآة کبیرة هی مظهرجمیع اسمائهالحسنی وصفاتهالعلیا، جلالیّة کانت اوجمالیّة، اومرکبة منهما باعتبار، ومجلی اسم‌الله الذی هواسم الذاتالمقدّسةالمستجمعة لجمیعالکمالات، باعتبار آخر مظهراً تفصیلیّاً ومجلی عینیاً تمیزیاً ، والانسان الذی هوالعالم الصغیر مرآة صغیرة هی مظهر لمشاهدة اسمائه وصفاته تعالی مشاهدة بینالاجمال الصّرف والتفصیل المحض ، اعنی لیس فی صرافةالاجمال کالمرتبة الذاتیّة الأحدیّة ولا فی محوضةالتفصیل کالعالم بجمیع اجزائه ، فالانسان مختصر منتخب منالعالم الذی هو تفصیلالحضرة الاحدیة والحضرةالالهیّة والحضرات الاسمائیّة والصفاتیّة، وخلاصة کتابالموجودات وحضراتالأسماء والصّفات . والحاصل انّه تجلی الی عالم الانسان، اعنی انّه تعالی افاض وجوداً کاملاً مستتبعاً للماهیّة الانسانیّة فجعلالانسان موجوداً حیّاً عالماً سمیعاً بصیراً قادراً ، مریداً ، متکلّماً ، کما انّه تعالی کذلك «قل کلّ یعمل[1] علی شاکلته» الا ان وجوده تعالی وصفاته عین ذاته ووجود الانسان وصفاته غیر ذاته، فمعنی اصلالصفات مشترکة والتفاوت انّما هو فی العینیّة والزیادة والوجوب والامکان والکمال والنقصان وسائرالاحکام ، وتلكالأحکام انما هی تحصل الصّفات بانتسابها الیالموصوف، وکما ان للصفاتاحکاماً فیالموصوفباعتبارها یصیرالموصوف متّصفاً بتلكالصّفات کالعالمیة والقادریة وغیرهما، کذلك للموصوف احکام فیالصفات تصیرالصفات باعتبار انتسابها الیالموصوف متصفة بتلكالاحکام ، کالأزلیّة والحدوث والکمال والنقصان والوجوب والامکان ، والتعلق بغیره منالمادة اوالماهیّة والتجرّد عن غیره بکلالوجوه ،وغیر ذلك فاذاجرّدالعقل تلكالصفات عن تلكالاحکام وعنتلك الکمالات التی هی مابهالتفاوت والتمایز، فالکل موجودة فیالانسان، فالانسان مکلف بان

---

١ – یعنی آنچه ازصفاتی که درنفوس خود مییابد ثابت بکند ازبرای خود ولکن آنچه از صفات درخداوند جلّ اسمه است کامل واکمل است وصفات که درخود نفس است ناقص وغیر کامل است .

يثبت لله تعالى مايجده فى‌العالم كله ، وكذا فى نفسه من‌الصفات كما انّه مأمور بان يؤمن بوجود موجود على‌اكمل وجه واجب على‌اكمل وجه حى على‌اكمل وجه، عالم على اكمل‌وجه،مجرد عن‌التعلق‌بماسواه ولاسيّما المادة والماهية،ومنزه عن نقايص‌الحدثان[1] بل عن كمالات الأكوان ، اى باقى‌الصفات ، وتنزيهه تعالى عن كل نقصان وعن‌النقايص الناشية من جهة نفسه وعندها يظهر سر قوله صلى‌الله عليه وآله «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه» احدمعانى من‌عرف‌نفسه فقدعرف ربه، كما اشار اليه بعض‌العرفاء من‌العلماء ولا يغرّنك الذى ذكرناه على سبيل‌الغفلة والسهو عن جلالة ربّنا تبارك وتعالى وعلى طريق‌الخطاء واللهو عن عظمة بارئنا جل وعلا، حتى تجترىء على‌الاقدام فى وادى اثبات الصفات وتقع فى بيداء الهلكات ، فتزلّ وتضلّ ضلالاً بعيداً وتخسر خسراناً مبيناً . فان ماذكرناه تنبيه واعلام لاتحقيق واتقان ما للتّراب وربّ الارباب، فكلّ ما ميزتموه فى اوهامكم فى ادقّ معانيه ، فهو مخلوق مصنوع مثلكم ، مردود اليكم ، الحديث الشريف . «ربّنا لا تؤاخذنا[2] ان نسينا اواخطأنا» واقشع عن بصائرنا سحاب‌الارتياب، واكشف عن قلوبنا اغشية‌المرية والحجاب وازهق‌الباطل عن ضمائرنا واثبت‌الحق فى سرائرنا .

واعلم ايضاً انه كما يصحّ ان يقال : ان‌ذاته تعالى تجلّى من‌حضرة ذاته الى‌حضرات اسمائه وصفاته ، ثم الى مظاهرها ومجاليها ، كذلك يصحّ ان يقال : ان اسماءه وصفاته تعالى تجلّى فى مظاهرها ، فذاته تعالى بذاته كما انّه افاض من‌ذاته‌الوجود والحياة والعلم والقدرة وسائرالصفات ، كذلك صفاته تعالى التى هى عين ذاته باعتبار وتجلياته باعتبار آخر ، وكذا اسماؤه التى هى عبارة عن ذاته ملحوظاً مع صفاته افاضت صفات المخلوقين واسمائهم ، فذوات‌المخلوقين كما انّها مظاهر ذاته تعالى وصفاتهم مظاهر صفاته ومجعولات ذاته، كذلك هى مجعولات صفاته التى هى عين ذاته، ويصحّ ان يقال: ايضاً : ان صفات‌المخلوقين هى انحاء وجوداتهم الزائدة عن ماهياتهم ، لكنّ الكلّ من فيض‌الوجودالمطلق ، وشئون‌النّور الحق تعالى وتقدس فلنقتصر على هذا القدر من المقال ، فان سفينة‌الكلام قد وصلت الى لجّة بحر لا ساحل له .

---

١ – الحِدثان نوى وتازگى حَدثان واقعهٔ نو كه پديد آيد . كنزاللغه .

٢ – س ٢، ى ٢٨٦ .

وبيان ذلك بوجه آخر : ان مجموع الموجودات من حيث المجموع كما انه فى حكم شخص واحد ، وهو الانسان الكبير ، له ظاهر هو عالم المحسوسات والملك والشهادة المطلقة وعالم الظاهر .

وله باطن ، هو عالم البرزخ وعالم المثال والشهادة المضافة والملكوت الأسفل ، ولهذا الباطن باطن هو عالم الأرواح والعقول، وعالم الملكوت الاعلى والغيب المضاف، ولهذا الباطن ايضاً باطن هو الغيب المطلق وعالم الجبروت وحضرة الأسماء والصفات الالهيّة ، ولهذا الباطن ايضاً باطن هو غيب الغيب ومقطع الإشارة وحضرة الوجود البحت المطلق ، ومرتبة الأحديّة الذاتيّة ، هو النّور الصرف المفيض لكل نور والمظهر لكل معدوم والموجد لكل موجود ، وتلك المراتب مترتبة بعضها قبل بعض، وبعضها بعد آخر، وكلّ من تلك العوالم الثلاثة الاول مظاهر ذاته تعالى ومجالى سطوح اسمائه وصفاته، كذلك الشخص الانسانى الذى نسبته الى الموجودات نسبة ام الكتاب الى الكتاب ، وهو خلاصة الموجودات ، وفذلكة حساب الكائنات ، وآخر النشآت الامكانية باعتبار، واولها باعتبار آخر، له ظاهر وهو البدن ، وللبدن باطن هو القوى السّارية فيه، ولهذا الباطن ايضاً باطن، وهو النفس الانسانيّة المجرّدة ، ولهذا الباطن ايضاً باطن هو روح القدس الذى هو العقل الأخير الواقعة فى السّلسلة العقول الطّوليّة، ولهذا الباطن ايضاً باطن الى ان ينتهى الى الوجود الحق الحقيقى. وكما ان البدن وقواه وما فى تلك القوى من النّقوش والخيالات والنفس المجرّدة وما فيها من الصور والعقول، وماثبت فيها من الأمور اللائقة بها من فيض وجود الحق الحقيقى ومظاهر لأسمائه وصفاته تعالى، لكن بالترتيب ، فان حياة البدن بالقوى السّارية فيه ، وحياة القوى بالنّفس المجرّدة ، وحياة النفس المجرّدة بروح القدس ، وحياة روح القدس بالآخرة بالوجود الحق الحقيقى ، كذلك حال مجموع تلك العوالم، فان حياة مجموع الأجسام بالطبايع والقوى السارية فيها، وحياة تلك القوى بالنّفوس القدسية المتصرفة فى تلك القوى ، وحياة النفوس بالعقول ، وحياة العقول بالوجود الحقيقى الذى هو الحىّ بذاته ، الكامل فى صفاته، فلا وجود ولا موجود ولا حى ولا حياة ولا علم ولا عالم ولا قدرة ولا قادر ولا كمال ولا كامل الا هو تعالى، وبهذا يظهر سرّ ما اسند الى مولانا ومقتدانا امير المؤمنين ويعسوب الدين وقائد غرّ المحجلين صلوات الله وسلامه عليه وعلى عترته المعصومين :

«وتزعم انّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر»

وبيان هذا المطلب بوجه مفصّل احكم واتمّ ، هو ان تعلم، انالفعل معناه التأثير اوالأثر نفسه ، والصفة مبدا ذلكالتأثير اوالأثر او امر نسبيٌ اضافيٌ ، او امر عدمى ، والإسم فى شأنالله تعالى انّما يطلق علىالذات المقدّسة باعتبار ملاحظة الصّفة لأن ملاحظة الذات بذاته منحيث ذاته غيرممكن، فكما ان صفاته تعالى مع كثرتها ولا تناهيها تنحصر ائمّتها واصولها فى اقسام اربعة ، فكذلك اسماؤهالحسنى[١] تنحصر فى تلك الاقسام ، لانّها كماعرفت انّما تطلق علىالذات باعتبار ملاحظةالصّفاتمعه . وبيان ان صفاتهالعليا اربعةاقسام، ان صفاتهتعالى بحسبالقسمةالعقليّة الأوليّة قسمان: ثبوتية وسلبية ، ونعنى بالسّلبيةما يكون مفهوماتها السّلوب المضافة الى اشياء آخر، كان يلاحظ فيها نفى كلّ مالا يليق بجنابه ، وسلب جميع مالا ينبغى ان يسند الى حضرة بابه، كنقايصالحدثان وقصورات ماهيات الأعيان ، بل سلب كلّ كمالاتالأكوان . وهذا انقسم مثلالغنى والتسبيح والتقديس ، والاسماء فى هذهالمرتبة مثلالغنىّ والسّبوح والقدوس ، ونعنى بالصفاتالثّبوتية مايكون مفهوماتها ثبوت امر ليس سلبيّاً ، وهذا القسم قسمان :

احدهما ، ما لايكون مفهومهسوى الاضافة ، كالرازقيّة والخالقية، والاسم فى هذه المرتبة مثلالرازقوالخالق ، ويسمى هذا القسم بصفاتالفعل عند بعض، وعند آخرين ترجعهذهالإضافات كلها الى امرواحد هوصفةالذات، وهومبدئيّةالكل والفيضالمطلق.

والثانى ، مايكون مفهومه امراً ثبوتيّاً سوىالاضافة ، وهذا القسم ايضاً قسمان : قسم ، لا يحتاج فى تحقّقه الىالاضافة الىالغير ، ولا تعرضه الاضافة اصلاً ، كالحياة والبقاء ، والإسم فىهذهالمرتبة مثلالحى والباقى ، وقسم لا يحتاج فى تحقّقه الى الاضافة ، لكن قد تعرضه الاضافة ، كالعلم والقدرة والسمع والبصر ، والاسماء فىهذه المرتبة مثلالعليم والقدير والسميع والبصير ، اذاالسميع والبصير مثلاً سميع وبصير وان لميكن ثمّة مسموع ولا مبصر ، وهو تبارك وتعالى عالم اذ لا معلوم، وقادر اذ لا

---

١ – قال فى تفسير الصّافى سئل الرضا«عليهالسلام» ما الاسم قال صفة للموصوف. مثلاينكه خداوند جلّ اسمه را رحيم مينامندبعلت صفت رحيميّت دراوموجود است وهمچنين است ساير صفات .

مقدور . وهذه‌الصفات کلها صفات‌الذات الا القسم‌الثانی ، فانه کما عرفت مختلف فیه. والأسماء والصفات‌الجلالیّة والجمالیّة عبارة عن‌السّلبیة والثّبوتیة عند بعض، وعند آخرین‌الجلالیّة عبارة عمّا ینبیء عن‌القهر والغلبة ، کالقهّار والجبّار والمتکبّر ، والجمالیّة عبارة عمّا ینبیء عن‌اللطف والرحمة ، کالرّحمان والرّحیم واللطیف ولا مشاحة فی‌الإصطلاح .

وبالجملة ، فالأسماء والصّفات بحسب اصولها وائمّتها اربعة .

وبوجه آخر کماذهب الیه‌بعضهم ان اسمائه‌تعالی منحصرة فی‌اسماء الذات واسماء الصفات واسماءالفعل ، واسماءالصفات علی قسمین : لان الاسم انّما یطلق علی‌الذات باعتبار نسبة وتعیّن، وذلك الاعتبار اما اعتبار امر عدمیّ نسبی اضافی، کالاول والآخر والسّبوح والقدّوس ، ویسمّی هذا القسم اسماءالذات .

او اعتبار امر وجودیّ یعتبره‌العقل من غیر ان‌یکون زائداً – علی‌الذات فی‌الواقع وفی خارج‌الذهن ، فهو اما ان لا یتوقّف علی تعقّل‌الغیر ولا علی وجوده کالحی وواجب الوجود ، واما ان یتوقّف علی تعقّل‌الغیر دون وجوده ، کالعالم والقادر، ویسمّی هذان القسمان اسماءالصّفات ، واما ان یتوقّف‌علی وجود الغیر وعلی تعقّله معاً کالخالق والرّازق ، ویسمّی‌اسماءالفعل . فالاقسام الاولیّة اربعة ؛ وان شئت عددتها ثلاثة ، ولا مشاحة فی ذلك، لأن اسماءالصفات فی‌التقسیم الثانی بکلا قسمیها یمکن ان تعتبر قسماً واحداً، وکذا الأسماء التی للاضافة دخل‌فیها بوجه‌من‌الوجوه، سواءکان مفهوماتها نفس‌الاضافة ، اومعروضة لها فی‌التّقسیم الأول یمکن ان یعتبر قسماً واحداً .

واما القسم الذی هو بملاحظة الذات مع اعتبار استجماعه لجمیع‌الصّفات ، کاسم الله الذی هو اسم للذات‌المقدّسة الموصوفة بجمیع‌الصّفات والکمالات ،وهو اصل الاسماء وامامها، والامام الأعظم والرئیس‌الأقدم الموسوم بالاسم الاعظم، فهو لیس قسماً آخر خامساً ، او رابعاً، بل هو عبارة عن مجموع‌الاقسام وداخل فی‌الاقسام، بل هو عین الأقسام .

واذا علمت ان حضرات‌الاسماء والصّفات اصولها وائمّتها اربع حضرات ، فاعلم : انّ العوالم التی هی‌افعاله تعالی ومظاهر اسمائه وصفاته مع‌کثرة اشخاصها ولا تناهیها، فهی برمّتها وجملتها منحصرة ایضاً فی اربعة عوالم :

عالم العقول المسمى بعالم الملكوت الأعلى والملأ الأعلى .

وعالم النفوس المسمى بعالم الملكوت الادنى .

وعالم المثال .

وعالم الملك .

اما عالم الملك وهو عالم الشهادة ، وعالم الأجسام وما فيها من القوى والطبايع ، فوجوده بديهيّ يحكم به بمعونة الحس ، وهو ينقسم الى السماوات والارضين والعرش والكرسى ، وما فيهنّ ، وما بينهنّ ، وما تحتهنّ ، وما فوقهنّ .

واما عالم النفوس ، فمنها : النفوس المجردة المتعلّقة بالأفلاك او المنطبعة الحالّة فيها ، وليس لها كمال منتظر الا الكمال الذى يفاض عليها بتحريكات الأجرام ، بان تصير مناسبة للمبدأ الاول تعالى والعقول التى هى بالفعل من جميع الحيثيّات والكمالات التى لها .

ومنها ، النّفوس الانسانية المجردة المتعلّقة بالأبدان التى هى ناقصة فى آن الحدوث وتحصل لها الكمالات المنتظرة بالتصرف والتدبير فى الابدان ومن جملة عالم النفوس عالم الجنّ والشياطين واشباههم .

واما عالم المثال ، فهو موجود فى القوى الدراكة الجرمانيّة الفلكيّة والأرضية عند المشّائين ، وموجود غير قائم بها، بل هى انّما تكون مظهراً له عند الاشراقين، فوعندهم عالم موجود بين المحسوسات والمعقولات وليس قائماً باحدهما ، والامور المشاهدة فى النوم انّما تكون فى هذا العالم .

واما العقول، فهى ايضاً موجودات مترتّبة عند المشّائين، ذكرها مشهور، وترتيبها واعدادها فى الكتب مسطور ، ومن ذلك العالم عالم الملائكة المقرّبين وجنود الملائكة الصّافيّن المسبّحين ، وعالم الأرواح ، ولا سيّما روح القدس .

فالعوالم اربعة ان عددت عالم المثال عالماً عليحدة، كما هو راى الإشراقيّين، وثلاثة ان لم تعدّه عالماً برأسه كما هو راى المشّائين .

واما عالم الأعيان الثابتة ، فهو لم يثبت بعدد ليله، ولم يتّضح سبيله ، وعلى تقدير ثبوته، فهو ليس عالماً يكون مظهراً لاسمائه تعالى وصفاته ، لان ثبوتها على رأى مثبتيه ثبوت لا يترتّب عليه الآثار الخارجيّة الا فى الشهود العلمى والحضور الإنكشافى ، فهو

لیس عالماً موجوداً خارجیاً آخر .

واما عالم الانسان الصّغیر الجامع لجمیع العوالم، فهو وان کان مظهراً اعظم نظیر الإسم الأعظم وزبدة الکل ومنتخب الجلّ، فهو لیس عالماً آخر براسه، بل هو عبارة عن مجموع العوالم وداخل فیها .

وبعبارة اخری : کما ان اصول الحضرات الأسمائیّة والصفاتیّة اربعة اوثلاثة ، کذلک اصول المظاهر والأفعال وامّهات النشئآت الکونیّة اربعة اوثلاثة: النشأة الدنیویة، والنشأة البرزخیّة، والنشأة الأخرویّة المنقسمة الی نشأة الجنّة والی نشأة النار وان عددت نشأة الاخرویة اثنتین تکون النشئآت اربعة وان عددتها واحدة تکون ثلاثة .

واذا تمهدت هذه المقدمة فاعلم ، ان العوالم بجملتها والمظاهر برمّتها واقعة تحت الأسماء مناسبة لها مطابقة اعداد اصولها لأعداد ائمّتها، وکلّها مرتبة ، وفی کل مرتبة مراتب لا تحصی ، ولکنّها لیست علی السّواء ، لان منها ماهو مظهر اسم واحد ، ومنها ماهو مظهر اکثر ، ومنها ماهو مظهر الجمیع تفصیلاً ، اواجمالاً ، فالکلّ مخلوق وموجود سوی الانسان حظّه من بعض اسمائه دون الکل ، فانّ الکلّ مخصوص بالانسان، کحظّ الملائکة من اسم السّبوح والقدّوس، فانّه بعض اسمائه تعالی، کما قالوا : «نحن نسبح بحمدك ونقدس[1] لك» وهذا القول من اقتضاء التعظیم والتبجیل، ولذلك ما عصوا ربّهم قطّ : «لا یعصون الله ما امرهم[2] ویفعلون ما یؤمرون» وحظّ الشّیاطین من اسم الجبّار المتکبّر ، فانّه ایضاً بعض اسمائه تعالی کما قال رئیسهم : «انا خیر منه[3] خلقتنی من نار وخلقته من طین» ، وهذا القول من اقتضاء التکبّر والتجبّر ولذلك عصی وتکبّر وکان من الغاوین . وکذلك کل موجود ، فان له خصوصیّة لا یشارکه فیها آخر ، وهذا لیس الا من اقتضاء الاسم الذی هو علیه ، کما قال تعالی : «ربّنا الذی اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ[4] هدی» بخلاف الانسان ، فانه مظهر جمیع الأسماء الجلالیّة والجمالیّة : «وعلّم آدم[5] الأسماء کلّها» ولذلك عصی تارة ، واطاع اخری : «خلطوا عملاً صالحاً وآخر[6] سیّئاً» . والمراد بآدم لیس آدم «علیه السلام» فقط ، بل هو وذریّته واولاده

---

١ – س ٢، ی ٢٨.
٢ – س ٦٦، ی ٦ .
٣ – س ٣٨، ی ٧٧.
٤ – س ٢٠، ی ٥٢ .
٥ – س ٢، ی ٢٩ .
٦ – س ٩، ی ١٠٣ .

انمستعدّين بحسب فطرتهم الأصليّة وطينتهم الجليّة ، لتعليم الأسماء الالهية ، وظهورها فيهم بالقوة اوبالفعل ، كقوله تعالى : «ولقد خلقناكم ، ثمّ صوّرناكم ، ثمّ قلنا للملائكة : اسجدوا لآدم ، فسجدوا الا ابليس، ثم يكن[1] من السّاجدين» ولذلك كان كل من ظهرت هذه الأسماء كلها او اكثرها بالفعل ، اكمل من غيره كالأنبياء والاوصياء بحسب مراتبهم العليّة ، سلام الله تعالى عليهم اجمعين . وكذلك من ظهرت فيه هذه الأسماء كلها على اكمل وجه واتمّ طور بالفعل من جميع الجهات، كان اكمل من كل المخلوقين واشرف من جميع المربوبين وصارت مرتبة اقصى مراتب الامكان ومنتهى شئون الأعيان ، بل برزخاً بين الوجوب والامكان: «وعلى الاعراف[2] رجال يعرفون كلاً بسيماهم» وهذه المرتبة هي المرتبة التي تسمى بالوجود المحمدي والنور الأحمديّ المتطور الى السرّ العلوي ، والتعيّن المرتضوي المنشعب الى انوار الأئمة الباقين الاحد عشر، والسادة القادة الذين هم شفعاء يوم المحشر ، وهم خير البشر ، عليه وعليهم صلوات الله الملك الأكبر ، تأمّل في الذي قلنا تجد فيه جلال الله ، فنعم الربّ والمولى تعالى الله تعالى الله .

وبعبارة اخرى : مجموع العوالم بتفاصيلها مظهر جميع اسمائه تعالى تفصيلاً ، وبجملتها مظهر اسم الله وهو الاسم الأعظم اجمالاً ، وبحسب ظاهرها والنشأة الدنيويّة مظهر اسم الظاهر والرحمان ، وبحسب باطنها والنشأة الاُخرويّة اعنى ما بعد الموت ، مظهر اسم الباطن والرحيم . وكذا الانسان بتفاصيله مظهر جميع اسمائه تعالى تفصيلاً ادون من تفصيل العالم، وبجملته مظهر اسم الله والاسم الأعظم اجمالاً اجمل من اجمال العالم ، وبحسب الظاهر مظهر اسم الرّحمان والظاهر، وبحسب الباطن مظهر اسم الرحيم والباطن ، فالعالم بجملتها فى كفّة ميزان ، والانسان فى كفّة اُخرى ، مع انّه منها وداخل فيها . وفى هذا المقام اسرار لا تحصى لا يناسب الرسالة ايرادها ، ولمّا كان الإطناب في هذا المطالب الأعلى مطلوباً والاسهاب فى هذا المقصود الاسنى مرغوباً، لانّه عسى ان يسفر بتغيير العبارات وجه المقصود عن تحت الحجاب ، وينقشع باختلاف الاعتبارات سحاب المرية والارتياب فلذا طغى القلم وجرى بنا حيثما جرى وذهب الى وادي التطويل كما ترى، ولنختم هذا المقصود فى هنا والتكلان فى كل الامور عليه سبحانه

---

١ – س ٧، ی ١٠. ولذلك كل من ظهرت فيه ... الخ .

٢ – س ٧، ی ٤٤ . قوله (س ٧) : صارت مرتبته ... الخ .

تتمیمٌ فیه تکمیلٌ

[فی انالواحد لا یصدر عنه الا الواحد]

اعلم انالحکماء ذهبوا الی امتناع صدورالکثرة عنالواحد الحقیقی واشتهر بینهم ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ، وان استنادالآثارالمتعددة الیالمؤثر الواحدالحقیقی، لا یکون الا بتعدد الآلة ، کصدورالآثار المتعددة عنالنفس الناطقة بحسب تعدد آلاتها، اعنیالأعضاء والقویالحالة فیها ، او بتعدد شرط اوقابل، کصدورالآثار والحوادث فی عالمالعناصر عنالعقل الفعال علی رأیهم بحسب تعددالشرائط والقوابلالمتکثّرة .

واما الواحدالحقیقی من جمیعالجهات بحیث لا یکون هناك تعدّد لا بحسب الآلات، ولا بحسبالشرائط والقوابل کالمبدأ الاول تعالی شأنه، فلایجوز ان یستند الیه ابتداءً الا اثر واحد وبنوا علی هذهالمقدمة کیفیّة صدورالموجودات الممکنات عنه تعالی علی ما سنفصّله فیما سیأتی انشاءالله تعالی وبازائهم طائفة منالمتکلّمین منعوا تلكالمقدمة المشهورة ، وجوزوا ، استنادالآثار الکثیرة الی الواحدالحقیقی ، وکذلك الأشاعرة جوّزوا استنادالآثار المتعدّدة والأفعال المختلفة الیالمؤثر الواحدالحقیقی وکیف لا ، وهم قائلون بأن جمیعالممکنات بحیث لا یشذّ عنها فرد حتی افعالالعباد مستندة الی الله تعالی بلا واسطة مع کونه تعالی منزّهاً عنالتّرکیب .

واما الصّوفیّة وجماعة اخری منالمتکلّمین فهم وان وافقوا الحکماء فی تلك المقدمة المشهورة لکنّهم خالفوهم فیالمبدأ الاول تعالی فانّهم یثبتون له تعالی صفات ونِسَباً مغایرةً لذاته تعالی عقلاً لا خارجاً وبحسب تلكالصفات والاضافات[1] یجوّزون

---

[1] – هرگز محققان صوفیّه درحق کثرت قائل نیستند ودر حق اتمّ انحای وحدت قائلند ، آنها مقام ذات را که مقام صرافت وجودست منشأ ظهور ومعدن استجنان جمیع اسماء و صفات میدانند واشاعره حق را درموطن ذات خالی از اوصاف کمالیه واوصاف کمالیّه را اعراض قدیمهٔ قائم بذات میدانند . ونحن نذکر تمامالکلام وما یرد علیالمؤلف المدقق فی بعض مباحثالکتاب فیالمقدمة التیحررناها وتعالیق کتبنا علیهذهالرسالة عرفا ازآنجهت اول صادر ازحق وجود عام ومنبسطرا دانندکه وحدتعقلناقص ومحدود رفیضمنبسط چون ماهیتندارد، محدود نیست، و ←

صدورالکثرة عنه تعالی .

واما نحن فلنذکر تحقیق‌الحق فی تلك‌المقدمة المشهورة، ولنفصّل کلّ مذهب من تلك‌المذاهب مع ما یرد علیه ، ونمیّز الغثّ والسّمین ونوردالمذهب الحق‌المستبین، فنقول :

اما تحقیق تلك‌المقدمة، فالحکماء وان اقاموا علیها براهین‌بعضها لا یخلو عن‌الضعف والوهن ، لکن تلك‌المقدمة فی‌الواقع حقّة غیر قابلة للمنع، لأنّه لابدّ ان‌یکون بین‌العلة ومعلولها مناسبة تامّة ، وخصوصیّة کاملة بتلك‌المناسبة والخصوصیّة یصدر ذلك المعلول عن تلك‌العلّة ، والا لجازان یفعل کل شیء کل شیء ، وان یصدر کل شیء عن کل شیء ، فلو صدر معلول آخر بتلك‌المناسبة والخصوصیّة عن تلك‌العلّة بعینها ، لم یکن امتیاز بین‌المعلولین، ولکان‌المعلول الآخر نفس‌المعلول الاول لا غیره، لأنّ المفروض ان‌العلّة واحدة من‌جمیع‌الجهات والاعتبارات والخصوصیات والمناسبات، فلها مناسبة واحدة وخصوصیة خاصة،وبتلك‌المناسبة والخصوصیّة الواحدة لایصدر عنه‌الا معلول خاصٌ مخصوص بتلك‌الخصوصیّة ، فلو فرض متعدداً ، لم‌یکن متعدداً ، هذا خلف .

وبعبارة اخری : کما لا یجوز ان‌یکون لمعلول واحد شخصیٍّ علّتان مستقلتان فی مرتبة واحدة ، کذلك لا یجوز ان یکون لعلّةٍ واحدةٍ شخصیّةٍ مستقلّة ، معلولان متعددان اواکثر ، فی مرتبة واحدة .

اما الأول ، فلما ثبت امتناعه فی بیان امتناع تواردالعلّتین المستقلتین علی‌معلول واحد بالشخص ، وقال به کل طائفة من هؤلاءالطوائف .

واما الثانی، فلان‌العلّة الواحدة یجب ان‌تکون مناسبة لتلك‌الکثرة والکثرة من‌حیث

←

وحدت آن با وحدت‌ذات مناسبت‌دارد وعقل‌متلطخ با ماهیت سزاوارنیست‌که ازحق معرّا ازکلیهٔ کثرات صادر گردد لذاوجود منبسط اشمل و اوسع و وحدت آن اتمّ. وصدور آن از حق متعیّن است . پس باید فهمید که کثرت اسمائی وصفاتی وکثرت صور اسماء وصفات یعنی اعیان ثابته بنحو وحدت دروجودحق مستجن وحق‌متجلی بوجودعام وفیض‌مقدس منزّهست ازشوب کثرت. پس نباید دراین قبیل ازمقامات أخذ بظاهر کلمات آنان نمود وسعی کرد بلبٌ مرام آنان که از کتاب وسنّت محمدی مأخوذست پی برد – جلال – .

هی کثرة متغایرة ومتخالفة فلو کان العلّة الواحدة من حیث هی واحدة مناسبة لتلك الکثرة من حیث هی کثرة لکانت مغایرة لنفسها ومخالفة لها والحال انّها من حیث الوحدة مناسبة لنفسها هذا خلف فان کان المتعدد معلولاً لواحد فیجب ان یکون اما فی مراتب کثیرة اویکون للواحد جهات متعدده باعتبارها یصدر عنه الکثیر .

واما تفصیل القول فی تلك المذاهب فنقول تفصیل مذهب الحکماء انّه : لمّا کان المبدأ الاول تعالی شأنه ، عندهم واحداً من جمیع الجهات بسیطاً من کلّ الاعتبارات وکان معرفة صدور الکثرة منه تعالی محتاجاً الی تحقیق وتدقیق وتلطیف قریحة وتصفیة سریرة ، فاوردوا الوجه الممکن فیه بطریق المثال والأخذ بالألیق المناسب الحال ، ولم یدّعوا انّهم واقفون علی کیفیة صدور الموجودات علی ماهو فی نفس الامر ، ومطّلعون علیها کما هو الواقع، فجوزوا ان یصدر عن المبدأ الاول الواحد بالذات ومن جمیع الاعتبارات شیء واحد هو من جهة صدوره عن مبدئه واحد بسیط مجعول بالذات یتبعه اعتبارات وحیثیّات هی مجعولات بالعرض، وتلك الاعتبارات لیست فرضیّة محضة، ولا هی ایضاً موجودات عینیّة، بل اعتبارات واقعیّة وامور عقلیّة وجودیّة او عدمیّة، هی شروط اوآلات لصدور الکثرة الحاصلة بعد ذلك الشیء عن المبدأ الاول، تعالی شأنه، علی الترتیب الذی ذکروه، لا هی وسائط ولا علل تامّة لها، وسمّوا ذلك الصادر الاول بالعقل الأول، واثبتوا عقولاً عشرة ، لانّه لایمکن ان یکون اقلّ منها بالنّظر الی الأفلاك التّسعة الکلیة، ولم یتعرّضوا بغیر تلك الأفلاك الکلیّة من الأفلاك الجزئیّة والکواکب السیارة والثابتة ، مع تجویزهم ایضاً افلاکاً کثیرة غیر تلك الأفلاك المرصودة ، وکذا عقولاً متعدّدة کثیرة علی التّرتیب او بدونه .

قال المحقق الطوسی قدس سره العزیز القدوسی فی شرحه للاشارات ما ملخصه هذا : «اذا فرضنا مبدءاً اولاً ، ولیکن (ا) وصدر عنه شیء واحد ،ولیکن (ب)، فهو فی اول مراتب معلولاته، ثمّ من الجائزان یصدر عن(ا) بتوسّطه شیء ، ولیکن(ج) ، وعن (ب) بعده شیء ، ولیکن (د) ، فیصیر فی ثانیة المراتب ثلاثة اشیاء ، وهکذا ساق الکلام علی هذا النهج، حتی ظهر جواز صدور اشیاء کثیرة فی مرتبة واحدة فی المرتبة الثالثة، وهکذا» ثم قال بعد تمهید هذه المقدمة : واذا ثبت هذا ، فنقول : اذا صدر عن المبدأ الأول شیء ، کان لذلك الشیء هویّةً مغایرة للاول بالضرورة ، ومفهوم کونه صادراً عن

الاول ، غیر مفهوم کونه ذا هویّة، فاذن ، هیهنا امر ان معقولان :احدهما ـ الأمر الصادر عن الاول ، وهو المسمی بالوجود ، والثانی ـ الهویّة اللازمة لذلك الوجود، وهو المسمّی بالماهیّة ، فهی من حیث الوجود تابعة لذلك الوجود ، لأنّ المبدأ الاول لو لم یفعل شیئاً، لم یکن ماهیّة اصلاً ، لکن من حیث العقل یکون الوجود تابعاً لها ، لکونه صفة لها، ثمّ اذا قیست الماهیّة وحدها الی ذلك الوجود ، عقل الامکان ، فهو لازم لتلك الماهیّة بالقیاس الی وجودها ، واذا قیست لا وحدها ، بل بالنظر الی المبدأ الاول ، عقل الوجوب بالغیر، فهو لازم لتلك الماهیّة بالقیاس الی وجودها مع النظر الی المبدأ الاول ، ولذلك جاز اتصاف کل واحد من الماهیّة والوجود بالامکان والوجوب .

وایضاً : اذا اعتبر کون الوجود الصّادر عن الاول وحده قائماً بذاته، لزمه ان یکون عاقلاً لذاته، واذا اعتبر ذلك مع الاول لزمه ان یکون عاقلاً للاول ، فهذه ستّة اشیاء : وجود، وهویّة، وامکان، ووجوب، وتعقّل للذات، وتعقل للمبدأ ...» الی آخر ماذکره من الکلام .

والشیخ الرئیس ذکر فی هذا المقام من کلامه فی الاشارات علی ما شرحه الشارح المحقق «رحمه‌الله» ما حاصله : ان لذلك المعلول الاول المسمّی بالعقل الاول ذات وحالتان ، حالة له بالنّظر الی مبدئه ، وحالة له بالنّظر الی نفسه .

اما ذاته ، فمقوّم من مختلفین الماهیّة الإمکانیّة والوجود الحاصل له من مبدئه .

واما حاله بالنظر الی مبدئه ، فوجود من مبدئه، وتعقّله لمبدئه .

واما حاله بالنظر الی ذاته، فامکانه الذاتی، وتعقّله لذاته، فهو باعتبار حاله بالنظر الی مبدئه یکون مبدءاً لعقل آخر، وباعتبار حاله بالنّظر الی ذاته یکون مبدءاً لفلك آخر، فیکون الأمر الصوری، ای حاله بالنّظر الی مبدئه، علّة للکائن الصوری اعنی العقل الثانی، والامر الاشبه بالمادة اعنی حاله بالنظر الی ذاته، مبدأ للکائن المناسب المادة، اعنی الفلك الاول ، ثمّ فصل الأمر الأشبه بالمادة اعنی حاله بالنظر الی ذاته الی التی من حیث کونها بالقوة اعنی الماهیّة والامکان ، والی التی من حیث کونها بالفعل ، اعنی الوجود وتعقّل الذات ، فهو بالاعتبار الاول من هذین مبدأ لهیولی الفلك ، وبالثانی مبدأ لصورته . انتهی کلامه .

[بیان وجه آخر فی تصویر صدورالکثرة وکیفیّة حصول التکثّر عن الواحد المحض]

وذکر بعض من العلماء فی هذا المقام: ان فی العقل الاول بعد صدوره عن المبدأ الاول اربع اعتبارات: وجوده، وهو له من الاول، وماهیّته، وهی له من ذاته، وعلمه بالاول وهو له بالنّظر الی الاول، وعلمه بذاته، وهو له بالنظر الی نفسه، یصدر عنه بهذه الاعتبارات «عقل» و«صورة فلك» و«مادته» و«نفسه» وهکذا الی العقل الثانی ثمّ الی آخر الموجودات فاسقط من تلك الاعتبارات الستّة اثنتین، وهما الامکان الذاتی والوجوب الغیری، فلم یعتبر کیفیّة نسبة الوجود الی الماهیّة.

[تقریر وجه الرابع من الوجوه فی کیفیّة حصول الکثرة عن الحق الواحد]

وقال بعض الأعلام فی هذا المقام ما حصله: ان العقل الاول هو اول فیض المبدأ الاول تعالی شأنه وهو جوهر عقلیٌ غیرجسمانیٍ لا تکثّر فیه بوجه من الوجوه، لکنه عاقل لذاته وامبدئه تعالی واصفات ذاته، فهو باعتبارذاته مدرك للمبدأ تعالی، وفیه نور اشراقه آلة لایجادالمبدأ تعالی، العقل الثانی، وباعتبار انّه مدرك لوجوده الفائض عن المبدأ آلة لایجادالمبدأ النّفس المجرّدة التی هی متعلّقة بالعرش، اعنی الفلك الاول الأعظم وملك مدبّر له، وباعتبار انّه مدرك لإمکانه، آلة لفیضان وجود هیولی العرش من المبدأ الاول تعالی شأنه، وباعتبار انه مدرك لماهیّته آلة لفیضان وجودالصّورة الجسمیّة للعرش، وهکذا ساق الکلام الی آخر العقول بل الی آخر الموجودات، فلم یعتبر اعتبار ادراکه لوجوبه الغیری، ولا اعتبار ادراکه لذاته. ولعلّ وجه الأخیر، ان ذاته لما کان مقوّماً من الوجود والماهیّة، فلم یکن شیئاً آخر غیرهما.

[تقریر وجه آخر فی کیفیة حصول الکثرة فی العالم بعد ماکان الحق المفیض للاشیاء واحداً حقیقیاً ووجوداً صرفاً وبحتاً]

وبعض[1] من الفضلاء ممن ادرکنا عصره، فلم یعتبر هذه الجهات والاعتبارات اصلاً،

---

۱ – معلوم نشد که مراد او، ازاین – بعض الفضلاء – چه کسی است. شاید مولانا محمدصادق ←

وقال ما خلاصته:

لعل غرض المشائین من کلماتهم فی‌هذا المقام انّما هو تمثیل لکیفیّة صدورالکثرة عن‌الواحد، لا تحقیق لها، لان‌الجهات التی تصلح لـذلك، انّما هی جهات یمکن ان‌تکون منشئاً ومصدراً، کالنور والحرارة فی‌النار للتنویر والتسخین، والاعتبارات التی ذکرها الحکماء مثل‌الامکان والوجوب بالغیر والعلم بالمبدأ والعلم بالذّات، لیست معانی تصلح لهذا، والا لکان کل مالـه هذه‌الجهات یفعل هذه‌الأفعال، کما انّ کل ماله جهات النّار یفعل بحسبها فعل النار. وحقّق ذلك‌الفاضل هو نفسه کیفیّة صدورالکثرة بماحاصله: ان‌العقل الاول ملتئم‌الماهیة لا محالة من‌جنس واحد وفصل واحد، لأنّه اول الحقایق المتحصلة فی‌عالم الامکان، فجنسه اول‌الأجناس، وفصله اول‌الفصول، ونسبة‌الجنس الـی الفصل کنسبة‌المادة الی‌الصورة، حیث ان‌الأفعال والآثـار انّما تصحّ عن‌الشیء باعتبارالفصل، وهذا الفصل‌الواحد لا یصدر عنه الا شیء واحد، هوالعقل‌الثانی، والعقل الثانی ایضاً له فصل واحد هو مبدأ لصدور شیء ثـالث، ولکونه صادراً باعتبارالفصل الأول، ففیه منه ایضاً شوب، لـکن الفصل الاول من حیث هـو واحد بعد مـا صدر عنه العقل الثانـی لا یجوز ان یصدر عنـه شیء آخـر، لکنّه بـاعتباره مع الفصـل الثانی یصیر غیر کل واحـد منهما، فیمکن ان یصدر عنهما بهما شیء رابع حتی یکون الصادر عن‌العقل الثانی شیئین فی‌مرتبة واحدة، فبهذا الطّریق یتکثّر شعب‌الوجود، ویتفجّر ینابیع‌الفیض والجود، وکـلّما یتباعد عن مـرتبة‌الأحدیّة الخاصة، یتکثّر الجهات ویتضاعف الاعتبارات، حتی یحصل من ذلك عدد یصحّ ان‌یکون واسطة لصدور فلك‌الثوابت بکثرة ما فیه من‌الکواکب...» وهکـذا ساق‌الکلام الی آخرالموجودات. ثمّ اعلم انّ هیهنا مناقشات ومؤاخـذات بعضها تعم‌الجمیع وترد علـی کل هذه‌التقریرات ماسوی‌التقریر الأخیر وبعضها خاصّة بتقریر تقریر.

[بیان المناقشات والایرادات التی یرد علی ما ذکر
وتقریرالجواب عن بعض‌المناقشات]

اما المناقشة‌العامة فمنها: انه لوکان سبب صدورالکثیر عن‌ذات‌العلة الاولی الواحدة

→

اردستانی را قصد نموده باشد، وشاید غیر اورا، چون اردستانی را بـاید در دوران کمال خود دیده باشد وبرای کسب‌فیض بمحضر او نرفته است، وگرنه با آن مقام شامخی که اردستانی دارد، ←

کثرة فی ذاتالمعلول الاول کالوجوب والامکان والتعقّل ، فمن این جاءت تلكالکثرة؟!
فان صدرت عنالعلّة الاولی الواحدة ، فلا یخلو اما ان صدرت معاً ، او علی ترتیب، فان صدرت معاً ، لم یکن سبب صدورالکثرةعنالعلّة الاولی کثرة فی ذاتالمعلول الاول ، وجازان یصدر عنالواحد اکثر منالواحد، وانصدرت علی ترتیب، لمیکن المعلول الاول معلولاً اولاً وان لم تصدر عنالعلّة الاولی فمنالجائزان تحصلکثرة من غیر استناد الی العلّة الاولی وکلها محال .

والجواب : انالصّادر عنالعلّة الاولی امر واحد بسیط لا کثرة فیه، وهو علی ما ذهبنا الیه وجودخاص فائض عنالوجود الحق، وله کثرة بالعرض منجهة لحوقالماهیة به من غیر جعل وتأثیر ، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأولتعالی شأنه ، فالصادر الاول هوالوجود ، ویتبعهالهویّة اللازمة لذلكالوجود اعنیالماهیّة من غیر تعلق جعل بها اولاً وبالذات بل بالتبع وبالعرض ، ثمّ یتبعه الامکان والوجود ، ثمالتعقلان علی ما مرّ ، فکل هذهالکثرة ماسویالوجود مجعولات بالعرض .

وعلی ما ذهب الیهالمشاؤن ایضاً الصادر الاول امر واحد بسیط، هو ماهیّةالعقل الاول ویتبعهالوجود ثمّ الامکان والوجوب ثمّالتعقلان ، فالمجعول بالذات وبالحقیقة امر واحد مناسب للعلّةالاولیالواحدة منجهة کثرتهالواقعةبالعرضمنشأ لصدورالکثرة فلا اشکال . وانت خبیر بانّه علی تقدیرالقول بانالمجعول بالذات هوالوجود ، لا یرد اشکال اصلاً ، لا هذا ولا غیره. واما علیالقول بانالمجعول بالذات هوالماهیّة، وانکان هذا الاشکال مندفعاً ، لکنّه یرد اشکال آخر ، وهو انّه علی مذهبالقائلین بان کلّ ماهیّة امکانیّة ، فهی مرکّبة منالجنس والفصل یکون ماهیةالعقل الاول ایضاً مرکّبة منهما کما اعترف بهالفاضل الذی نقلناکلامه آنفاً، وهذا الترکیب لیس اعتباریّاً محضاً، بل هو ترکیب حقیقی واقعی علی ما حقّقه المحقّقون ، فالماهیّة عبارة عنالجنس والفصل ، وفیها کثرة حقیقیّة صادرة عنالمبدأ الواحد ، ومجعولة جعلاً بالذات، اذ لا مجال للقول بان واحداً منالجنس اوالفصل مجعول بالذات والآخر مجعول بالعرض، کما فیالوجود والماهیّة، فهذا الاشکال علی هذا التقدیر وارد غیرمندفع ، وعلی تقدیر

→

ازاو بعنوان استاد بزرگ یاد می‌نمود .

القول بجعل الوجود لا يرد اصلاً ، اذالماهيَّة فـى ثانيةالمراتب ومجعولة بالعرض بكلا جزئيها ان كان لها جزء . وهذا ايضاً من المؤيِّـدات للقول بجعل الوجود ، كما ذهبنا اليه. فافهم .

ومنها ، ان الامكان والوجوب عدميّـان ، والمعدوم يستحيل ان يكون علة للموجود . وايضاً : الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات ، كما ان الوجود معنى واحـد مشترك بين الوجودات ، فلو كان الامكان علَّة لكان كل امكان يصلح ان يكون علَّة ، فاذا كان العقل الاول مثلاً علَّة لفلك مثلاً ، فليكن امكان ذلك الفلك ايضاً علَّة لنفسه ، فيكون ذلك الفلك موجداً لذاته ، فلا يكون ممكناً وكذلك القول فى الوجوب والوجود .

والجواب : بعد تسليم عدمية الوجوب واشتراك الامكان والوجود والوجوب وعدم القول بالتشكيك علـى ما ذهبوا اليه ان هذه الاعتبارات ليست عللاً مستقلَّة بأنفسها ولا هى ايضاً علل متوسِّطة بل هى شروط وحيثيّـات تختلف احوال العلّة الموجودة بها والعدميات والاعتبارات والمشتركات التى تختلف باختلاف الاضافات تصلح لذلك بالاتفاق فلااشكال.

[كلام مع العلّامة الطوسى فى كيفيّة حصول الكثرة فى الوجود]

واما المناقشات المختصَّة بتقرير ، تقريـر فنقول : يرد على التقرير الذى ذكـره المحقق الطوسى : ان القول بكون الصّادر الاول هـو الوجود واعتباره قائماً بذاته وجعل الهويَّة اللازمة لذلك الوجود اعنى الماهيَّة تابعة له، وان كان كلاماً حقّاً لا غبار عليه، لكن عـدّه بعد ذلك الوجود صفة لتلك الماهيَّة وجعل الوجود مقدماً من حيث الوجود، ومتأخراً من حيث العقل كلام لا نفهمه، بل تترآى فيه التناقض[1] وعسى ان يفهمه غيرنا .

---

١ - وما حقّقه رئيس الحافّين حول عرش التحقيق من تقدم المهيّة فى العقل وتأخره فـى الخارج عن الوجود كلام صدر من مصدر التألّه . چون بالبداهة عقل وجود را در ذوات ماهيات محمول وماهيات را موضوع مى‌بيند وحكم مى‌كند كه ماهيت چون درمقام ذات موجود نيست از ناحيه غيرموجود ميشود، ودرنحوۀ وصف‌بودن‌وجود واتّصاف‌ماهيّت بآن مفصّل بحث شده‌است.

اما تأخر ماهيّت ازوجود بحسب صدور ، تأخر موجودى ازموجودى نميباشد بل‌كه تأخّر بالعرض از بالذاتست واين نوع ديگر ازعرض واز امور لاحق بروجودست ودرك آن بعد ازتعقل ←

[نقد طريقةالشيخ فيالمقام والمناقشة عليه في كيفيّة صدورالكثرة عنالوحدة]

ويرد على كلام الشيخالرئيس وكذا علىالتقريرين اللذين ذكرناهما بعده سؤال بيان الوجه فى جعلالاعتبارات السِّتة المذكورة فى كلام المحققالطوسى ثلاثة ومبدأ لعقل وفلك لاغير، كما فعله الشيخالرئيس اواربعة، وجعلها مبدأ لعقل ونفس، وهيولى، وفلك، وصورته، كما فىالتقريرين المذكورين .

والجواب : ظاهر مما ذكرنا سابقاً ، فان ما ذكروه ايراد مثال وتقرير للوجه الممكن فى تصحيح صدورالكثرة بطريقالاحتمال والأخذ بالأولى والاليق ، لا تحقيق حال ولا حكم بعنوان البَتِّ والقطع ، فلا اشكال .

[نقد كلام بعضالمعاصرين والمناقشة عليه فيالمقام]

ويرد علىالتّقرير الاخير الّذى ذكره بعضالفضلاء المعاصرين ، انّ عدم اعتبار الاعتبارات الواقعة فى نفسالأمر الحاصلة فى مرتبةالعقل الأولى التى اعتبرها القوم لتصحيح صدورالكثرة ، كأنّه لحسبان ان جهاتالكثرة لابدّ انتكون عللاً مستقلّة ، او وسائط مؤثرة ، حتى تكون اموراً عينيّة موجودة ، كالنور والحرارة فىالنار التى هى علّة للتنوير والتسخين . وهذا الحسبان باطل، لأنالقوم كما مرّ مراراً ، ادعوا، ان تلك الاعتبارات شروط اوآلات تختلف بها اعتبارات عليةالعلّة الاولى لصدورالكثرة والامور الاعتباريّة والعدميّة ، تصلح لذلك، ومع قطعالنظر عن ذلك، نقول : انالتقرير الذى ذكره هو نفسه فى تصحيح صدورالكثرة لا يجدى نفعاً ، بل يزيد ضراً ، لانالمعلول الاول اذا كانمركّباً منالجنس والفصل كما ذكره، والحال انّه لا شكّ ان هذا التركيب وان كان تركيباً تحليلياً عقلياً ، لكنّه تركيب حقيقى واقعى ، فهو اما ان يقول ، بأن الجنس والفصل اجزاء ينتزع منالمادة ، والفصل منالصورة ، وانالجنس باى اعتبار يكون مادة ، والفصل باى اعتبار يكون صورة ، وان مالا مادة له ولا صورة ، لا يكون له

←
نحوهٔ تحقق ماهيّت وتبعيّت آن ازوجود معلوم ميشود
«من وتو عارض ذات وجوديم»

جنس ولا فصل. ونحن قد حققّنا ذلك ايضاً فى بعض تعليقاتنا، والحال ان ذلك الفاضل المعاصر كما يعلم من مـذهبه فى تصانيفه لا يعتقد بتعلق الجعل بالـذات بالوجود ، بل يعتقد بتعلّقه بالماهيّة اولاً وبالذات ، وان الوجود امـر اعتبارى عرضى يتبع الماهية ومجعول بالعرض . فعلى هذا يلزم ان يكون الصادر الاول كثيراً بالذات مركباً من الجنس والفصل بـل من المادة والصورة . ولا مجال للقول بان الجعل المتعلق باحدهما بالذات والمتعلق بالآخر بالعرض، كما فى الوجود والماهية. فبطل ما اسّسه القوم من، ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وايضاً يكون الصادر الاول ماديّاً لا مجرداً ، هذا خلف .

واما ان يقول ، بان الجنس والفصل اجـزاء تحليليه محضة ، لا يلزم ان تكون منتزعة من الأجزاء الخارجية، فهذا مع انه خلاف الحق ومخالف للقول المشهور بين الجمهور، يرد عليه : انه اذا كان بناء هذا التصحيح على ان فصل العقل الاول لكونه مصدراً للآثار الخارجية وواحداً يصدر باعتباره عقل آخر، وهو ايضاً مركب من الجنس والفصل ، وفصل العقل الثانى ايضاً واحد بسيط يصدر باعتباره عقل ثالث ، والفصل الاول باعتباره مع الفصل الثانى يصير مبدءاً لصدور عقل آخر، وهكذا الى ان يحصل عدد يصحّ ان يكون واسطة لصدور الأفلاك والعناصر، وفى كل المراتب الأول العلّة امر بسيط هو الفصل، والمعلول امر آخر مركّب من الجنس والفصل ، فـاعتبار تركّب العقل الاول من الجنس والفصل لاطائل تحته ، لأنّه يكفى ان يقول : ان الصادر من الاول امر بسيط هو العقل ، وهو يكون واسطة لصدور العقل الثانى، والعقل الثانى ايضاً واسطة لصدور عقل ثالث، والعقل الثانى باعتبار العقل الاول ايضاً واسطة لصدور عقل آخـر ، وهكذا الى ان ينتهى النوبة الـى الأفلاك .

اللّهم الا ان يقال : ان غرض هـذا الفاضل بيان ماهو الواقع عنده وتصحيح صدور الكثرة عن الواحـد بالنحو الذى ذكره ، وهذا كما تـرى وعلى كل تقديـر وتقرير فهذا الصادر الاول هو الذى هـو عند الحكماء جوهـر مفارق موجود قـائم بذاته غير جسم ولا جسمانى لا ذاتاً ولا فعلاً وجميع كمالاته الممكنة حاصلة له بالفعل وهو الذى عبّـر عنه فى لسان الشرع تارة بالعقل كما ورد «اول ماخلق الله العقل» وتـارة بالقلم كما ورد «اول ما خلق الله القلم» وتارة بالـرّوح الأعظم كما ورد «اول ما خلق الله الروح» وتـارة بالماء كما ورد «اول ماخلق الله الماء» وتارة بالنور الأعظم كما ورد «اول ما خلق الله نورى» اعنى: النّـور المحمدى، والوجود الاحمدى المنظور الى السرّ العلوى والفيض المرتضوى

المتجلی الی انوار ذریّته المعصومین - صلوات‌الله علیهم اجمعین - الذین‌هم فی‌مرتبتهم البدویّة فی هذه‌المرتبة التی هی اعلی مراتب‌الامکان، لکنّهم سلام‌الله علیهم فی‌مرتبتهم العودیّة اعلی منها واکمل ، بل برازخ بین‌الوجوب والامکان ، وفی هذه‌المرتبة البدویّة نوع من‌الملائکة‌المقرّبین ایضاً .

واما وجه‌التّسمیة بالأسماء‌المذکورة ، وبیان بعض احوال هذه‌المرتبة تفصیلاً[1] فلا یسع‌الرسالة ذکرها فلهذا لم نذکرها ونریدان نفرد لذکر ذلک انشاءالله تعالی ، رسالة علیحدة .

[کلام مع‌الأشاعرة اتباع‌الشیخ الاشعری]

واما تفصیل‌المذاهب الباقیة ، فالاشاعرة وان جوّزوا استناد الآثارالمختلفة الی الله تعالی ، لکنّهم لما اثبتوا الله تعالی صفات حقیقیة زائدة علی ذاته ، یلزم علیهم ان لا یقولوا بکونه تعالی واحداً حقیقیاً من جمیع‌الجهات ، بل ان یقولوا بترکّبه تعالی من الذات والصفات «تعالی الله عما یقول‌الظالمون علواً کبیراً» فهم فی ابتداء الأمر خارجون عن هذا المقام ولیس لنا معهم فی ذلک کلام .

[کلام مع بعض‌المتکلّمین]

وکذلک جماعة من‌المتکلّمین الذین جوّزوا صدورالآثار الکثیرة عن ذاته تعالی بمحض تعدّدالارادات وتکثّرالمشیّات ، من غیر اعتبار کثرة اعتباریّة حتی‌السّلوب والاضافات ، فانّهم منعوا تلك‌المقدمة‌الحقّة المشهورة ، وهی غیر قابلة للمنع ، ولم

---

۱ - باید توجّه نمود که اگرچه ذات حق واحد بالذات ومتّصف بوحدت اطلاقی است ، و ازناحیهٔ همین نهایت وحدت ذاتی است که فعل اطلاقی اونیز باید واحدبالذات ومتکثّر بالاعتبار وفی‌ذاته مبرّا ازماهیّت ومنزّه از حدّ عدمی وملاك تعیّن وجود بکل نعت وشأن باشد ولی همین واحد بالذات ، متکثرست بالأسماء والصفات وبوجهی اول تعیّن عارض و لاحق برذات که ازآن بوی کثرت که پایه واساس کل کثرتست ازناحیهٔ اسماء وصفات حاصل آید، واسماء برخی مفاتیح غیب وبعضی مفاتیح شهودند ، علی ما صرّح بها الشرع‌المحمدی ولا یمن درك مغزاها الا بارشاد ورثته وعیبة علم‌الحق فی‌العالمین .

يقيموا على ما ادعوه دليلاً ، ولم يوضحوا سبيلاً ، ومع ذلك فلم يبيّنوا ان صدورالكثرة عنه تعالى على ترتيب او بدونه ، بل ظاهر كلمات بعضهم انّه بدونه ، والحال انّه ورد فى لسان الشرع ما يشعر بالتّرتيب ، فهم قد خلعوا عن اعناقهم ربقةالعقل والنّقل ، وقلّدوها بقلادةالجهل، وانّهم فى كل واديهيمون، ويقولون مالا يعلمون، فلسنا نخاطبهم بخطاب ولا نتعرض معهم فى سؤال ولا جواب .

وامّاالجماعة الاُخرى من المتكلّمين ، فهم قد وافقوا الحكماء فى تلك المقدّمة المشهورة وقالوا : ان ذاته تعالى واحد بالحقيقة من جميع الجهات لا تعدّد فيه بوجه من الوجوه،لكن لا ينافى تلك الوحدة الحقةالحقيقية كثرةالاعتبارات كالسّلوب والاضافات، فانّه تعالى لازال عالماً وقادراً ورازقاً وخالقاً الى غير ذلك من الاضافات ، وكذا مسلوباً عنه صفات الممكنات واحوالها ، فبحسب كلّ سلب واضافة يصدر عنه تعالى موجود عينى ، وهذه الاعتبارات نظيرالاعتبارات التى اثبتها الحكماء فى العقل الاول ، والقول بصدورالكثرة[1] بهذه الاعتبارات نظيرالقول بصدورها بتلك الجهات والحيثيّات ثمّة .

فان قلت : الجهات الحاصلة فى العقل الاول بعضها مجعول بالذات وبعضها بالعرض كما عرفت ، واما الجهات التى تدعون حصولها للواجب تعالى فمن اين تحصل ، فان السّلب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوباً والاضافة منسوباً ، فلو توقف وجودالغير وثبوته على السلب والاضافة يلزم الدور .

قلت : ثبوت السّلب والاضافة متوقف على تعقّل الغير لا على ثبوته فى الخارج ، وثبوت الغير فى الخارج يتوقف على تعقّلهما فلا يلزم الدور .

---

١ – واعلم ان الكثرة الأسمائية وظهورها بالصور الأعيان الثابتة ليست علّة تكثرالحق ولا تثلم بها الواحدالاطلاقيه وليعلم ايضاً ان الكثرات الاسمائية لا تصير سبب حصول الكثرة فى العالم فى المرتبةالواحد وان الفيض يمرّ على المظاهر بحسب السلسلة الطولية .

لذا عرفا باآنكه قبل ازظهور خلقى وتجلى حق دراعيان دو كثرت ملازم با تعيّنات متكثّره اثبات كرده‌اند معذلك اول صادر را فعل سارى‌حق ونفس رحمانى ميدانند وگويند عقل بواسطهٔ تلطّخ بماهيت امكانى نشايد صادر نخست باشد. طايفهٔ مشائيه باآنكه بكثرت علمى حسب تكثّر الأشياء قائلند اول صادر ازحق را عقل اول دانند چون مبدأ ايجاد صريح ذات حق است نه صور قائم برآن – كما يقوله المشاء – ونه تعيّنات حاصل دراحديت وواحديت بحسب مفاتيح غيب – كما يقوله العرفاء .

فان قلت : تعدّدالسّلوب والاضافات اما فی‌الخارج، وهو محال لعدمها فی‌الخارج، واما فی‌العلم فاما ان یتعدّد فی علم‌الله تعالی وهو یقتضی تکثّراً فی ذاته تعالی وهو محال او فی علم‌الغیر فیکون موقوفاً علی ثبوت‌الغیر ، فیلزم‌الدور .

قلت : تعدّدالسّلوب والاضافات وثبوتها لیس فی علم‌الغیر ، حتی یلزم‌الدّور ، بل فی علم‌الله تعالی ، اعنی : علمه الکمالی بغیر ذاته تعالی، ومناط هذا العلم لیس کما ذهب الیه‌المشّاؤن وتبعهم‌الشیخان ابونصر وابوعلی ، من ارتسام صورالأشیاء فی‌ذاته تعالی‌حتی یلزم‌التکثّر فی‌ذاته، ولا ماذهب الیه الاشراقیّون وتبعهم الشیخ‌السهروردی من کون علمه تعالی بغیره هونفس حضورالغیرالمباین وجوده اوجوده تعالی، ولا ماذهب الیه‌المعتزلة القائلون بثبوت‌المعدومات ونظراؤهم القائلون بالاعیان الثابتة ، ولا ماذهب الیه افلاطون القائل بقیام‌المثل والصورالمجردة بذواتها ، ولا ماذهب الیه فرفوریوس القائل باتحادالعاقل بالمعقول ، ولا ماذهب الیه بعض‌المتأخرین من‌العلم الاجمالی علی النحو الذی ذکروه وصحّحوه ، حتی یلزم مفاسد اخر مذکورة فی مواضعها ، وان کان یمکن ان یوجّه هذه‌المذاهب المذکورة ایضاً بوجه صحیح، بل هو علی نحو آخر ذهب الیه بعض‌الافاضل[1] ، واشیر الیه اشارة خفیّة یهتدی بها من یهتدی ، وهو : ان ذاته تعالی کما انّه مظهر جمیع‌صفاته واسمائه کذلك هو مرآة لانکشاف کل‌الأشیاء علیه‌تعالی ومجلی یری‌فیه صورالموجودات کلها، ونحن بعون‌الله تعالی وتوفیقه نرید ان‌نفرد رسالة علیحدة فی‌تحقیق علمه تعالی بالأشیاء قبل ایجادها وبعده ومعه، ونفصّل تلك‌المذاهب ونذکر ما یرد علیها، ونوجّهها ان امکن‌التوجیه .

واذا عرفت هذا فاعلم انّه کما ان تعددالسلوب والاضافات لیس فی‌الخارج بل فی علمه تعالی ولا یستلزم وجوداً عینیاً ، کذلك لا یستلزم‌السلب والاضافة وجودالمسلوب والمضاف وجوداً تفصیلیّاً علمیّاً بل وجوداً اجمالیّاً علمیّاً ، وهذا النحو من‌الوجود ایضاً مجعول لکن یترتّب علیه‌الآثار الخارجیّة وهذه‌الوجودات الاجمالیة العلمیة منشأ لصدورالممکنات العینیة بالوجود الاصلی‌التفصیلی علی‌الترتیب او بدونه .

وبالجملة : فالقائل بان‌السلوب والاضافات تستدعی وجودالغیر فی‌الخارج ، یلزم علیه ان لا یقول بان‌الله تعالی قبل ایجادالصادر الاول عالم قادر مرید متکلّم الی امثال ذلك، ولا بانّه تعالی لیس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، الی امثال هذه ـ تعالی الله عمّا

[1] ـ هو صدر اعاظم‌الحکماء والعرفاء المولی‌صدرا ـ منه مد ظله ـ .

يقول‌الظالمون علواً كبيراً – لكن يبقى الكلام في ان‌المتكلمين الذين نحن بصدد تصحيح مذهبهم فى صدورالكثرة عن‌الواحد الحقيقى ، بل هم قائلون بالعلم بالنحو الذى ذكرنا او ليسوا قائلين به، فان كانوا قائلين به، فلا اشكال ، وان لم يكونوا قائلين به، فان‌كانوا قائلين بثبوت‌المعدومات كما هو رأى بعضهم، اوبالاعيان الثّابتة، اوبالمثل الأفلاطونية، أوبالعلم الاجمالى الذى ذكره بعض‌المتأخّرين ، يمكن توجيه مذهبهم فى صدورالكثرة من غير لزوم تكثّر فى ذاته تعالى، وان لزم عليهم مفاسد اخر ،وان لم يكونوا قائلين بهذه المذاهب ، بل بمذهب‌الاشراقيين مثلاً له، فلا يمكن توجيه مذهبهم هنا بوجه صحيح وعلى كل تقدير فهؤلاءالمتكلمون موافقون للحكماء فى‌القول بالمقدمة المشهورة من «ان‌الواحد لا يصدر عنه الاالواحد» لكنّهم يخالفونهم ، فى انّهم قالوا بحصول الاعتبارات لذاته تعالى (وان تلك‌الاعتبارات لا تقدح فى وحدته‌الحقّة) ، كما ان‌الحكماء قالوا بحصول‌الجهات والاعتبارات فى‌العقل الاول .

وايضاً : الحكماء قائلون بصدورالكثرة عنه تعالى على ترتيب، ولا يعلم من ظاهر مذهب هؤلاءالمتكلّمين انّه على‌الترتيب ام بدونه ؟ لكنّهم ينبغى ان‌يكونوا قائلين بانّه على‌الترتيب ، لانّهم كما لم يخالفوا العقل ، ينبغى ان لا يخالفوا النّقل ايضاً – فتأمّل .

واما الصّوفيّة ، فهم ايضاً وافقوا الحكماء فى‌القول بتلك‌المقدّمة المشهورة وامتناع صدورالكثرة عن‌الواحد الحقيقى من‌حيث هو واحد، لكنّهم خالفوهم فى‌المبدأ الأول فانهم يثبتون له تعالى صفات ونسباً مغايرة له تعالى عقلاً لا خارجاً ، فيجوّزون ان يصدر عنه‌تعالى باعتبار كونه مبدءاً العالم كثرة من‌حيث كثرة صفاته واعتباراته، واما من‌حيث وحدته‌الذاتيّة فلا يصدر عنه الا واحد من‌تلك‌الصفات والاعتبارات، وبواسطته تلحقة سائرالاعتبارات، وبواسطة كثرةالاعتبارات كثرة وجوديّة حقيقيّة، لكن اختلفت كلماتهم فى‌الصادر الاول، قال بعض‌الاعلام منهم[1] ان للوجود مراتب :

اوليها – الوجود الذى لايتعلق بغيره ولا يقيّد بقيد وهوالحرى بان‌يكون مبدأ الكل.

وثانيتها – الوجودالمتعلق بغيره من‌العقول والنفوس والطبايع والمواد والأجسام .

وثالثتها – الوجودالمنبسط‌الذى ليس شموله وانبساطه على طريقة عموم الكلّيات

---

١ – هو صدرالمحققين فى‌الاسفار والمشاعر .

الطبیعیّة ، ولا خصوصه علی سبیل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبایع النوعیة اوالجنسیة، بل علی نهج یعرفه العارفون[1] ویسمّونه النّفس الرحمانی، وهوالصادر الاول عن العلة الاولی ، وهو اصل العالم وحیاته ونوره السّاری فی جمیع السماوات والأرض ، وله ایضاً وجود خاص یتقیّد به فی الذهن . والی هذه المراتب وقعت الاشارة فی کلام بعض العرفاء حیث قال : الوجود الحق هوالله . والوجود المطلق فعله ، والوجود المقیّد اثره . ومراده من الأثر نفس الماهیّات ، اذ هی بمنزلة القیود[2] للوجودات الخاصّة ، وهی لیست بمجعولة الا بالعرض» انتهی .

وذکر بعض العلماء بعد تقریر مذهب الحکماء والصوفیّة هکذا :

---

۱ – درقاعدهٔ الواحد عرفا با حکما موافقند وتصریح نموده‌اند که اولین جلوهٔ حق باید واحد باشد، ولی عقل اول را اولین قابل میدانند وصادر از حق را کلمهٔ کن وجودی د نفس رحمانی وامر الهی دانسته واین فیض که ازآن درقرآن کریم، به – امر – تعبیر شده است درمقام تلاقی با قوابل اول عقل را ظاهر نموده واز مجرای عقل بسایر اشیاء میرسد .

صدرالحکما بین این دو قول جمع فرموده وعقل اول را مقام جمع وجود منبسط و وجود عام را مقام فرق عقل اول دانسته چون فیض مقدس باید ازمجرای عقل باشیاء برسد، ناچار عقل مقام تمام وجمع این وجود خواهد بود. آیا این قول تمام است واین توجیه وجیه است ویا اصلاح من غیر تراضی الخصمین است، درمقدمه ازآن بحث می‌شود وحق با عرفاست ، چون عقل اول از آنجهت نمیشود اول جلوه حق باشد که محدودست بماهیّت وفیض حق باید ازجمیع انحاء عدم ونقائص مبّرا باشد ، مگر آنچه که لازمهٔ تنزل ازمقام غیب وجودست ومیشود که فیض نخست ماهیّت نداشته باشد معذلك صادر ازحق ومتنزّل ازوجود مطلق باشد . لذا بیان خواهیم نمود که وجود منبسط مرکّب ازماهیّت ووجود نمی‌باشد ولی ازترکیب وفقدان نیز مبّرانیست ومرکّب مزجی است ازوجود عدم لازم تنزل .

۲ – المراد من الأثر هوالوجود المقیّد بالماهیّة والمتحد مع العین الثابت . قید ازماهیت حاصل می‌شود وفیض حق ازناحیهٔ تنزل عوارضی را قبول می‌نماید که ازآنها بماهیت تعبیر می‌شود «من وتو ، عارض ذات وجودیم» .

بناءاً علی ما حقّقناه لیست المیّة بنفسها اثر الحق وانّها غیرمجعولة وانّها ماشمت رائحة الوجود .

«فظهر من هذا التقریر ، انالصّادر الاول ، علی مذهبالحکماء موجود عینیٌ لا موجود فیمرتبته وهوالعقل الاول، وعلی[1] مذهبالصوفیة نسبةعقلیّة اعتباریّة سابقة علی سائرالاعتبارات ، لا العقل الاول، فانّهم یثبتون فی مرتبته موجودات اخر» .

وقال الشیخ صدرالدین القونوی ما خلاصته : «ان ذلكالواحد الصادر الاول عندنا هوالوجود العام المفاض علی اعیانالممکنات ، یعنی : الأعیانالثابتة . وهذا الوجود مشترك بینالقلم الأعلی الذی هو اول موجود عندالحکیم المسمّی بالعقل ایضاً وبین سائرالموجودات ، ولیس کذلكالصادر الواحد الذی هوالعقل الاول کما یذکره اهل النّظر منالفلاسفة . وهذا الوجودالعامّ لیس بمغایر فیالحقیقة للوجودالحقّ الباطن المجرّد عنالاعیان والمظاهر ، الا بنسب واعتبارات کالظهور والتعیّن والتعدد الحاصل له» .

وقال ذلكالبعض منالعلماء بعد نقل هذا الکلام : «ولا یخفیعلیالفطن ، انّه اذا لم یکنالوجود العامّ مغایراً للوجودالحق بالحقیقة، لم یکنالصّادر هوالوجود العام باعتبار

---

۲ – نمیدانم این بعضالعلما کیست واظن انّه ما بلغ فهمه مارامهالعرفاء . چون مراد عرفا از نسب واضافه ، همان اضافهٔ اشراقیهٔ مصطلح متأخران از ارباب حکمت است وچون وجود منبسط باعتبار ارتباط بحق عین وجود حق است (عینیّت بحسب حقیقت ورقیقت) وبلحاظ سریان درحقایق ماهوی عین اشیاست ، بحسب وجود خارجی عین کل شیء است ووجه باقی بعد ازفنای هرشیء وبحسب رتبهٔ عقلی مقدّم برجمیع حقایق است که رتبهٔ اتحاد آن با حق باشد .

عقل اول نیز ، اول تعیّن عارض بروجود عام واول قابل فیض ساری دراشیاست درمقام ترقیم وتسطیر کلمات وجودی نزد جمعی ازاکابر عرفا ، لذا درمرتبه مقدم برعقل اول یا در عرض آن مقام ملائکه مهیّمه است وچون صادر ازحق وفیض مرتبط بحق ، وجود عام است ، از واحد حق، واحد صادر شده است ولی آیا ممکن است درعرض عقل ، عقلی دیگر موجود شود و آیا صادر مقدّم برعقل قهراً واسطه درفیض بین حق وعقل اول نمیشود ؟ درمقام بحثی مفصّل واقع شدهاست که درمقدمهٔ حقیر درمقدمه برتمهیدالقواعد مفصّل دراین قاعده ونحوهٔ تحقّق مهیّمین ازملائکه وعقول فانیه درحق بصعق ذاتی بحث کرده است. وفی هذا المقدمة نذکر نبذا منالکلام ونکشفالسّتر عن وجهالمرام ولعمری قل من یهتدی الی هذهالمباحث العویصة سبیلاً فی عصرنا الذی یکونالبطن آخرهم اهله .

حقیقته، بل باعتبار نسبةالعموم والانبساط ، فانّه لو لم ینبسطالاول ، ولم یتصوّر بصورالأعیانالثابتة فیالعلم لم یتحقق قابل اصلاً ، وبعد ما تحققتالقوابل لو لم ینبسط علیها لم یوجد موجود عینیٌ اصلاً ، وبهذهالنسبة الإنبساطیة تحققّتالنّسبالأسماء للذاتالالهیة والحقایقالکونیة فی مرتبةالعلم الالهی ، فهی سابقةعلی سائرالاعتبارات ، لا حاجة لها الیاعتبار آخر، بل الاعتبارات کلّها مرتّبة علیها، وانبساطالوجود بالظهور بصورالقوابل لیس بالمرّة بناءاً علی اصل امتناع صدورالکثرة منالواحد الحقیقی ، فیجب ان یظهر بصور قابل منالقوابل، وینشأ منها التصوّر بصور سائرالقوابل، بل ینشأ بعضها من بعض . واما انبساطه علیالقوابل لایجادها فیالعین ، فلا یلزم ان یکون علی تلكالنسبة ، ویمکن انیکونالصادر اولاً بالوجودالعینی اکثر من[1] واحد، کما ذهب الیهالصوفیّة» انتهی .

[کلام مع بعضالصّوفیّة]

ولا یخفی انهذهالکلمات المنقولة بعضها یدلّ علی انالصادرالاول هوالوجودالمطلق العامّ المفاض علی اعیانالممکنات ، وبعضها یدل علی انه هوالنسبةالعقلیّة الإعتباریّة التی یترتّب علیها سائرالنّسب الاعتباریة فبینالقولین بحسبالظاهر تدافع ، لکنّ الأمر فیهسهل لانّه یمکنالتوجیه، بانالصادرالاول فیالشّهود العلمیّ هو تلكالنسبة[2]

---

۱ - واعلم انّه لو لمینبسط نور وجوده علیالأشیاء وبحسب حبّ ذاتی متجلی بصور حقایق نشود وازمقام تقدیر وقضاء حتمی اظهار کلمات وجودیه ننماید ، هیچ موجودی محقق نمیشود ولذا قال : الم تر الی ربّك کیف مدالظل ولو شاء لجعله ساکناً ای شاء وظهرت الحقایق. ولیکن حق درمقام تجلی چون بارادهٔ کلی متعین است وارادهٔ او شامل جمیع حقایق کلیه وجزئیه است قهراً فیض متعلق بحقایق اعیان کلی ومطلق وشامل جمیع اصول وفروع کلمات وجودی است و این فیض وجه باقی ونور منشأ ظهور حق است وحدّ ماهوی ندارد، وباعتبار انبساط براشیاء عین اشیاست وبلحاظ ارتباط بحق عین ربط وعین تدلّی وظهور حقّست .

۲ - ازاین نسب اعتباری حکما بهاضافهٔ اشراقی تعبیر نمودهاند وچون این فیض نفس تدلی حقست وحقیقتی غیر نفس ظهور حق ندارد بآن نسبت اعتباری اطلاق کردهاند ازآن باب که از خود تحقّقی ندارد، نهآنکه این وجود که محقق کلیهٔ حقایق ومنشأ تحقق جمیع واقعیّات ومبدأ

←

وفی‌الوجود العینیّ هوالوجودالعام ، فلا تدافع . لکن یبقی‌الکلام فی ان هذا الوجود العام ماذا وای معنی ارید بالاطلاق والعموم هنا ؟ وهم قد ذکروا : ان اطلاقه وعمومه لیس کاطلاق‌الطبایع الکلیة ولاخصوصه کخصوص‌الاشخاص‌المندرجة تحت تلک‌الطبایع فاما ان‌یکون اطلاقه وعمومه کاطلاق المادة العقلیَّة ، اوکاطلاق‌الهیولی علی ما فصَّلنا سابقاً، فلایکون هوحینئذٍ بنفسه‌موجوداً بوجودعینیٍّ‌یترتب علیه‌الآثارالخارجیة، والحال ان کلامهم فی‌الصادر الاول الذی یکون‌کذلك هذا خلف. واما ان‌یکون معنی‌الاطلاق کنحو الاطلاق[1] الذی فی‌الصورةالواحدة الشخصیَّة حیث تترآی فی‌مرایا شتَّی وتتمثَّل فی اذهان لا تحصی ، وامثال هذه فمع قطع‌النظر عن انَّه یکون حینئذ مشخَّصاً فی الواقع لا عاماً ومطلقاً ، وان لم‌یکن تشخُّصه کتشخص‌الاشخاص المندرجة تحت‌الطبایع الکلیة، اذالوجود لیس له ماهیَّة، لا کلیة ولا جزئیة یرد ان‌اعتبار هذا الوجودالعام بهذا المعنی لای شیء، فان‌کان اعتباره لاجل ان‌یکون الاعیان‌الثابتة باعتبار انتسابها الی‌هذا الوجود موجودة بوجود عینیٍّ ، فهذا باطل ، اما اولاً ، فلا بتنائه علی‌القول بالاعیان الثابتة وانتزاعیَّة معنی‌الوجود وکونه[2] بالانتساب ، وقد ذکرنا سابقاً بطلان ذلك .

واَمَّا ثانیاً ، فلان هذا مخالف لما ذکروه انفسهم حیث ذکروا : ان‌الاعیان الثابتة باعتبار انتسابها الی‌الوجود الحق الذی هو عین ذات‌الواجب تعالی تصیر موجودات ، لا باعتبار انتسابها الی‌الوجود الذی هوالصَّادر الاول ؛ وان کان اعتباره لأجل شیءٍ آخر

←

ظهور هر ذی‌اثر است وبالأخره حقیقةالحقایق است ، ازامور اعتباری ومعقولات ثانوی باصطلاح حکما بـاشد نعوذ بالله من‌التفوه به ویجب علی کـل طالب ان ینظر بهذه‌الکلمات بنظر التحقیق والتعمق لئلا یضلّ او ینسب‌الضلال الی ادلاء الحقایق لأنّه عین‌الضلال .

۱ – اطلاق این فیض عام، اطلاق خارجی است که عین تحقق ومبدئیّت اثرست واز بـاب شمول خارجی آن نسبت بکل شیء لانّه رحمة واسعة الهیّه وانه ملأ کل شیء ولأنه النورالمنوّر لکل ظلمة وسع کل شیء رحمة علماً وقدرةً واین وجود منبسط عین‌ولایت کلیهٔ علویه است ولذا قیل فی حق‌الامام الأعظم سیدالأحرار حسین‌بن علی : یا رحمةالله الواسعة .

۲ – تحقق‌الأعیان وظهورها بالوجود بحیث کان‌التحقیق للوجودبالذات وللأعیان بالعرض، لم یقم علی صحتها دلیل وبرهان ولذا صرحوا : بان‌الأعیان ما شمّت رائحةالوجود ، لا قبله ولا بعد ولا تشمّ ابداً .

لا تفهمه ولا نفهمه[1] .

وبالجملة سلّمنا انا لا نفهم معنیالاطلاق فی هذا الوجود کما ذکروه من ان اطلاقه علی نهج یعرفهالعارفون ویسمّونه النّفس الرحمانی ، لکن لا نفهم ایضاً ان اعتباره لایّ حاجة ولایّ شیء ، والحال انهم قد ذکروا ، ان للوجود مراتب ثلاثة :

الوجودالحق ، وهو ذاتی تعالی .

الوجودالمطلق ، وهو فعله .

والوجودالمقید ، وهو اثره .

وظاهر انالوجود المقید هوالوجودالخاص المعروض للماهیّة .

فان قلت : المرادبالوجودالمطلق هوالوجود الأصیلالصادر عنالمبدأ الاول وهو المعروض للماهیة والوجودالمقیّد هو نفسالماهیّةالعارضة له کما یشعر به کلامالقائل الذی نقلت کلامه .

قلت : سلّمنا ذلك، لکنعباراتهم ولا سیّما عبارةالقائل الاول لا تساعده، لأنالصادر الاول علی هذا التّقدیر وجود خاص معروض لماهیّة منالماهیات ، اووجودات خاصة معروضات للماهیات ، لا وجود مطلق فائض سار علی کل اعیانالموجودات ، کما یشعر به عباراتهم ، وکذلكالماهیّة لیست هیالوجود المقیّد، بل هیالقید نفسه ، فالوجود المقید هوالوجود المعروض للماهیّة ، لا الماهیة نفسها .

فان قلت : یمکن ان یراد بالوجودالمطلق هنا الوجود الذی هو معروض لماهیّة کلیةعامّة کماهیةالجوهر ومفهومهالمستتبع لوجود معروض لماهیّةکلیة اخری کماهیة مطلقالعرض ومفهومه، وهذا الوجودالعام بهذا المعنی لیس مطلقاً کاطلاقالطبایعالکلیة ، ولا متشخصاً کتشخصالاشخاص المندرجة تحتالطبایع ، اذ لیس له ماهیة ، لا کلیّة ولا جزئیّة . وکذلك هذا الوجود مقدّم علیالوجودات الخاصة التی هی معروضات

---

[1] – مؤلف علامه تضلّع لازم را درفهم کلمات عرفا ندارد وتعقّل نفرموده است این کلام ملکوتی را که منشأ ظهور اعیان درعلم فیض ومنشأ تحقق خارجی اعیان فیض مقدس است وفیض مقدس ظهور وصورت وفیض اقدس بطون ومعنای آنست وبناءاً علی التوحیدالوجودی لیس فی الدّار غیره دیّار وغیره عبارة عنظهوره یا منهو للقلوب مغناطیس الوجودالمعروض للماهیة هوالوجود المطلق وبالعروض یصیر مقید . فافهم .

لماهیات خاصة ، کماهیّة العقل الاول، مثلاً؛ مثل تقدّم طبیعة الجوهر ومفهومه علی العقل الذی هو فرد منه، ولذا صار حیاة العالم ومقدماً علی کل اجزائه وصادراً اول .

فنقول : یرد علیه ، انّا وان سلّمنا ذلك، لکن هذا الوجود العامّ بهذا المعنی اثر الوجود الحق لا فعله ، کالوجودات الخاصّة ، الا ان یکون اطلاق الفعل علیه بمعنی الأثر مجازاً ، وهذا ایضاً کما تری ، لأن کلامهم بظاهره مبنیّ علی الفرق بین الفعل والأثر فی[1] هذا المقام فتدبّر .

فان قلت : یمکن ان یراد بالوجود المطلق المعنی المصدری ، ای الایجاد والافاضة الذی باعتباره یکون الآثار ، وهی الوجودات الخاصة حاصلة فی الأعیان ، وذلك الایجاد یتعلّق بکل وجود وموجود، فلذا صار عاماً ومطلقاً وفعلاً ، لکن تسمیة الایجاد بالوجود مجاز .

قلت : یرد علی هذا، ان الوجود المطلق بهذا المعنی لا یکون اول صادر عینیّ ، بل الایجاد هو کالنّسبة العقلیة التی هی اول صادر فی الشهود العلمیّ فی عدم کونه عیناً من الأعیان الخارجیّة .

اللهمّ الا ان یصطلح احد ویسمّیه اول صادر فی الوجود العینیّ ، او یجعله صادراً اول واسطة بین الشّهود العلمی والوجود العینی ، وهذان ایضاً کما تری .

وایضاً : یشعر الکلام المنقول آنفاً ، بان الصادر الاول فی الوجود العینیّ یجوّز ان یکون اکثر من واحد ، وکذا یمکن ان لایکون صدور الموجودات بالوجود العینیّ علی ترتیب[2] عند الصّوفیّة ، وهذان مخالفان للنّقل ، فتأمل .

وکذا یشعر هذا الکلام بان الاعیان الثابتة وهی الماهیات کان لها فی حدّ ذاتها ثبوت، ثمّ انبسط الوجود علیها ، فصارت تلك الأعیان قوابل ، ثمّ انبسط لایجادها فی العین انبساطاً آخر ، فصارت موجودات عینیّة ، فالأعیان الثابتة باعتبار کونها قوابل وکذا باعتبار کونها موجودات عینیّة مجعولات ، وباعتبار انفسها لیست بمجعولة وهذا کلام

---

١ – ولکن الفرق بینهما اعتباری فارجع الی ما حرّرنا فی المقدمة التی کتبنا علی الرسالة .

٢ – وفی النقل ورد : اول ما خلق الله نوری وفی الکتاب ورد : وما امرنا الا واحدة . یجب ان یعلم انّه لا منافات بین قولهم : الصادر الاول هو النفس الرحمانی ، لأنّه صادر خارجی عن الحق وقولهم : اول القابل لهذا النور العقل فی مقام التسطیر وان العقل اول صادر باعتبار ولکن فی مقام الترقیم لا مطلقا ، لأنّهم قالوا بالملائکة المهیّمة .

لا افهمه ، لان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي، ولا ثبوت لها اصلاً في حد ذاتها وايضاً: يشعر هذا الكلام المنقول بالقول بانبساط الوجود وتجلّيه على الموجودات بنحو يوهم المفاسد التي ذكرناها في نقل قول هؤلاء الطائفة في تجلي الوجود سابقاً . فتنبّه .

ومن العجائب ان القائل الاول الذي نقلنا كلامه سابقاً ، قال في تقسيم مراتب الوجود: ان الصادر الاول هو الوجود المنبسط العام على ما ذكرنا كلامه سابقاً ثمّ ذكر هو نفسه في بيان الصادر الاول في المقام الآخر هكذا، واول فيضه تعالى امر وحداني هو موجود مفارق الوجود والتأثير عن المادة وهو العقل الاول ، وهل هذا الا تناقض[١] .

وكذا لا يظهر الفرق بين انبساط الوجود بالظهور بصور القوابل وانبساطه على القوابل لايجادها في العين ، كما نقلنا كلامهم والفرق مشكل فتدبّر .

وبالجملة انّا لا نّدعي،ان لا معنى محصلاً لكلام هذه الطائفة في هذا المقام، بل نقول : ان هذا الكلام منهم كبعض كلماتهم الآخر شيء لا نفهمه وعسى ان يفهمه غيرنا ، فلذا طويناه على غرّة ونشرع في بيان كيفيّة صدور الصادر الاول عن المبدأ الاول، تعالى شأنه ، على النحو الذي ذهبنا اليه، وهو موافق لطريق الحكماء والمتكلّمين والصوفيّة باعتبار ، ومخالف باعتبار آخر ، فنقول وبالله التوفيق .

[كيفيّة صدور الصادر الأول عن الحق على النجوى الذى ذهبنا اليه]

ان العقل لا يستقل في ازيد من ان الواحد الحق الحقيقي لا يصدر عنه اكثر من واحد، فانّه يحكم حكماً صحيحاً ، بان معلول الواحد الحقيقي من جهة وحدته لابدّ ان يكون ذاتاً واحدة من حيث هي مجعولة بالذات ، ولا ينافي كثرة الاعتبارات النّاشئة بعضها عن بعض وحدة ذلك الواحد الحقيقي اصلاً ، وكذا لا ينافي التركيب والكثرة اعتبارية كانت او حقيقيّة من حيث هي مجعولة بالعرض وصادرة بالتبع وحدة ذلك المعلول الصادر المجعول بالذات قطعاً، فالصادر الاول عن العلّة الأولى الواحدة بالذات لابدّ ان يكون ذاتاً

---

١ - وان القائل ممن جمع بين الكلامين وقال في موارد عديدة ، انّه لا منافات بين القولين وان العقل اجمال هذا الفيض العام وهذا الفيض فرقان وتفصيل للعقل الأول .

واحدة من جهة صدورها عنها بالذات وبتوسط تلك‌الاعتبارات ،سواء کانت ملحوظة مع العلّة الاولی اوحاصلة فی‌المعلول‌الأول یجوز ان یصدرالکثرات عن‌العلّة الاولی .

واما ان ذلک‌الصادر الاول ماذا وای شیء هو وبای ترتیب صدرت‌الموجودات بعد الصادرالاول ؟ فهو شیء لیس للعقل فیه حظ ، ونصیب ، بل یکون‌العقل فیه حائراً وان تفکّر فیه یرجع خائباً خاسراً، بل ذلک موکول الی‌اخبار ارباب‌العصمة واصحاب‌الوحی صلوات‌الله تعالی وسلامه علیهم اجمعین .

واذا عرفت هذا فاعلم ، ان ذاتـه تعالی من‌حیث ذاته وجود محض بحت وواحـد صرف لا تعدّد فیه بوجه من‌الوجوه ، لکنّه تجلی من حضرة ذاته الی حضرات اسمائه وصفاته علی‌التّرتیب الملحوظ عقلاً وعلـی نهج یعرفه العارفون ویعلمه الراسخون ولا نجتریء علی وضع‌القدم فی معرکة‌الإشارة والبیان فضلاً عن تمهید قواعدالبرهان ، بل لا نقول اکثر من انّه تعالـی فی ازل‌الآزال موجود احد حی عالم قادر مرید الی سائـر الصفات‌العلیا والأسماءالحسنی بالتّرتیب الذی یلاحظه‌العقل .

ونقول ایضاً : هو تعالی عالم اذ لا معلوم وقادر اذ لا مقدور ورب اذ لا مربوب الی آخرالصّفات .

ثمّ لما اراد بارادته‌الأزلیّة وعلمه ومصلحته‌الذاتیّة ان‌یکون لتلک‌الأسماء والصفات مظاهر عینیّة تفصیلیّة ، ومرایا خارجیة ومجالـی اصلیّة حقیقیّة ، کما ورد «کنت کنزاً مخفیّاً ، فاحببت ان اعرف، فخلقت‌الخلق کی اعرف» فأفاض اولاً وجوداً خاصاً معروضاً للماهیّة ، اکمل من‌کل الوجودات‌الخاصّة ، لکن انقص بمراتب لا تحصی عن الوجودالحق ، بل لیس لـه ربط معه اصلاً الا بالمعلولیّة ، وذلک‌الوجود مظهر جـامع اجمالاً لجمیع‌الصفات ثبوتیّة کانت او سلبیّة جمالیّة او جلالیّة .

وکما ان‌العلة الاولی موجود احد حی عالم قـادر مرید الی آخرالصّفات الثبوتیّة وهذه‌الصفات عین ذاته تعالی، وکذا لیس فیه ترکیب اصلاً ولا نظیر له ولا شبه ولا ندّ ولا شریک الی آخرالصفات السلبیة ، ومنشأ هذه ذاته تعالی بذاته، کذلک لابدّ ان‌یکون فی‌المعلول الاول ایضاً اظلال هذه‌الصفات وفروعها لیکون مناسباً للعلّة‌المفیضة ایّاه مناسبة هی اقرب من مناسبة سائرالوجودات والموجودات لمبدئه تعالـی ، ولابدّ ان یکون هذه‌الصفات فیه کما انّها انقص بمراتب لا تحصی عن صفات‌الحق تعالی اکمل من

صفات سائرالممکنات ، لتتمّ المناسبة ، وکلّ هذهالصفات فیالمعلول الاول مجعولات بالعرض[1] وتوابع لجعلوجوده، بل هی شئونذاته وفنون وجوده ومترتبة ترتیباً یلحظه العقل، کمایلحظه فیصفاتالمبدأ الاولتعالی، والحال انّه لیس فیالخارج ولا فیالواقع تقدّم وتأخّر اصلاً ولا ترتیب قطعاً ، بل فی لحاظالعقل وفی مرتبة من مراتبالواقع فقط .

فان شئت قلت : انالمبدأ الاول تعالی شأنه، بعد صدورالصادر الاول عنه تعالی ، افاض باعتبار تکثّرالاعتبارات الأسمائیّة والصفاتیّة التی هی تجلّیات ذاته تعالی ، معلولاً آخر، وهکذا نظیر ما قالتهالمتکلّمون والصّوفیّة فلا بأس .

وان شئت قلت : انالمبدأ الاول تعالیشأنه بعد صدورالصادر الاول عنه تعالی افاض باعتبارالکثرةالمجعولة بالعرضالحاصلة فیذاتالصادرالاول معلولاً آخر، وهکذا نظیر ما قالتهالحکماء فلا ضیر .

وان شئت قلت : بکلا الاعتبارین لتجمعالقولین فلا حرج ولا منع جمع .

وبالجملة فهذا الصّادرالاول کما ذکرنا سابقاً ، هوالنّور المحمّدی والسّرالعلوی المتطوّر الی اسرارالأئمّة المعصومین صلواتالله تعالی وسلامه علیه وعلیهم اجمعین ، اعنی ارواحهمالطاهرة وانوارهمالشریفة ونفوسهمالقدسیّة فیمرتبتهم البدویّة ، وفی اول وجودهمالعینی، لکنّهم سلامالله علیهم فیمرتبتهمالعودیّة الحاصلة لهمباستکمالهم بتصرفهم وتدبیرهم فی ابدانهمالمقدسة المطهّرةالمنوّرة ، اکمل واتمّ بمراتب لا تحصی ، ویدلّ علی ما ذکرنا شواهد منالاخبارالصحیحة الصریحة کما رود «اول ما خلقالله نوری» ، «ولو لاك لما خلقتالأفلاك» ، ونظائر هذا ، وهمعلیهمالسلام، القلم الأعلی ، والرّوحالاعظم ، والعقل الاول، الی غیر ذلك منالأسماء (فتدبّر تعرف) ، فانّا لا نذکر فی هذا المقام اکثر من هذا ونحیل تفصیله الی دربتك وفطنتك .

---

۱ – این صفات اگر عین وجود عقل اولند ، مثل اصل وجود عقل، مجعول بالذاتند ، چون این صفات دروجود خارجی با عقل تغایر ندارند ، لذا قیل : ذات حق علت ذوات اشیاء وعلم او علت علوم واراده اوعلت ارادات است بالذات نه بالعرض . نعم اگر این صفات زائد برعقل باشند ودرخارج متأخّرالوجود میبودند لکان لکلام وجهاً وان کان فیه مناقشة ، لأن عند بعض اربابالتحقیق لوازمالوجود مجعولات بالذات ، لأن تعدّدالجعل تابع تعددالوجود .

واما انالموجودات بعدالصادر الاول ماذا وبای ترتیب صدرت ؟ فلا يستقل به عقل ولم يرد به صريح نقل يطمئنّ بهالقلب ، وكلامالله تعالى بعضه يدلّ بظاهره على ترتيب خاصٍّ ، وآخر على خلافه ، فبعضه هكـذا : «والأرض بعد ذلك[1] دحيها» وبعضه هكذا «ثمّ استوى[2] الىالسّماء و «ثمّ استوى[3] علىالعرش» ولو كان فـى هذا المقام دليل قاطع عقلىّ او نقل صريح متواتر لأمكنالتوجيه بنحو يـدلّ على ترتيبالخاصّ ، واذ ليس فى نظرنا هذا فلسنا بصددالتوجيه والتأويل ، وما يعرف توجيهه الا المبدأ الاول تعالى شانـه ، والاالصادر الاول : «وما يعلم تأويلـه[4] الا الله والراسخون فىالعلم» واذا انتهىالكلام الىهذا المقام وبقى بعدُ خبايا المرام فى زوايا الكلام، فلنصرف عنانالبيان الى صوبالمقصد الآخر والله ولىالعصمة والتوفيق ، وبيده ازمّةالتحقيق .

الفصل الثالث

فى توحيدالواجب تعالى واحديّته وواحديّته

اعلم ان هذا المطلب الأعلى والمقصدالأسنى ، هـوالعمدةالقصوى والعروةالوثقى ، ومنتهى درجاتالكاملين ، واقصى مراتبالسّالكين ، وغاية منىالمتعطّشين الى رحيق التحقيق ، ونهاية آمالالمشتاقين الىالوصول الى سواءالطريق ، لكن درك هذهالمطالب العالية والمداركالمتعالية يحتاج بعدالقوّة القدسيّة والافاضات الربانيّة والتّوفيقات السّبحانيّة، الى اسباب كثيرة عديدة، مثلالدربة والعادة والفطنةالوقّادة والاستعداد الخاص والتحلى بحليةالمتّقين والخواص وحفظآدابالشريعة والاعتصام بحبلالسّنة ورياضات شاقة ومجاهـدات صعبة وموت ارادى والتنزه عن زخـارفالعالم الدنيوى والتوجهالتامّ الى جنابالحق تعالـى والوصول الىالمراتبالعليا والتخلى عـن رسوم العادات والطهارة عن دنسالطبيعة والشهوات وقمع الهواجس النفسانيّة وقلعالملكات الشيطانيّة .

وكيف ترى ليلى، بعين ترى بها ، سواها ، ومـا طهّرتها بالمدامع

وغير ذلك منالأسباب رزقنا الله تعالى واياكم الوصول اليها بفضله وكرمه .

---

١ – س ٧٩، ى ٣٠ .
٢ – س ٤١، ى ١٠ .
٣ – س ٢٥، ى ٦٠ .
٤ – س ٣، ى ٥ .

ومع ذلك فكل ماقيل اويقال فی‌هذا المقام على سبيل‌العبارة اويتكلّم فيه ولو على سبيل‌الاشارة ، لم يـزدد اكثره لهذا المطلوب الا خفاءاً وللقائل الا العمى، ولـم يـورث المستمع الا طرداً وبـعداً ، فلذا وقع بعضهم فی ورطة الزندقة والالحاد، وبعضهم تردى فی مهوى‌الكفر والحلول والاتحاد ، اعاذنا الله تعالى واياكم من هذه‌الهلكات ، فانـّهم لـم يأخذوا الكلام من مأخذه ، ولم يشربوا ماءالحياة من مـنهله ومشربه .

وامانحن فلا نبالى لارشادالمسترشدين ان‌نشير الی‌هذا المقام اشارة خفيـة يهتدى بضوءها من وفق للاهتداء ، ويقتدى بتباشج اسفارها من تيسـّر للاقتداء «ربـنا لا تزغ قلوبنا[1] بعد اذ هديتنا» .

فنقول: انـّك قد علمت مما ذكرنا فی‌المقدمة والفصلين‌التاليين لها، ان‌الوجود الذى هو مناط‌الموجوديـّة ليس امراً انتزاعيـّاً بديهی‌التصور كما يقولون ، بل هو امر اصيل مجهول‌الكنه ومحقق‌الحقايق وان عين ذاته تعالى هوالوجودالحق الكامل من كل‌الوجوه المطلق‌المعـرّى عـن شائبة الارتباط بالماهيـّة التى هی امارةالنقصان ، بل هو موجود بذاته ووجود بحت صرف غنیٌ من جميع‌الجهات ووجود تام وفوق‌التمام، وكذا صفاته تعالى عين ذلك‌الوجود وانحاء تجلـّياته وفوق ما يقول‌القائلون .

وان‌الجعل والايجاد يتعلـّق اولاً بالوجود بالذات وثـانياً بالماهيـّة بالعرض ، وانّ مبدعاته ومكـّوناته تعالى، هی‌الوجودات الخاصـّة التى هی فاقرة بذواتها ، ومستتبعة لماهيـّاتها التى هی‌امارات‌الفقدان والنقصان، والوجودات‌الخاصـّة من‌حيث سنخ‌ذواتها مناسبة لوجود مبدعها الحیّ‌القيـّوم بذاتها ومن‌حيث نقصاناتها واستتباعاتها لماهياتها مباينة له، وهذه‌الوجودات كما انـّها وجودات،كذلك هی‌موجودات، فالوجودات بحسب اصلها واحدة ، وبحسب عوارضها متكثـّرة ، وكذلك‌الموجودات. وكذا الحال فی‌صفات هذه‌الوجودات ، اذ هی من‌حيث اصولها وهی صفات‌الاول تعالـى شأنه بل ذاته واحدة وبحسب حالاتها ونشآتها متكثـّرة وهی من‌حيث‌كونها وجه‌الحق وكونها واحدة موجودة باقية ومن حيث كونها وجوه انفسها وكونها متكثرة هالكة زائلة وبالجهة الاولى مناسبة لمفيضها ومبدعها ، وبالجهة‌الثانية مباينة لـه . فالوجود وكذا الموجود واحد باعتبار متكثـّر باعتبار آخر فافهم ، فانـّه دقيق ومع دقـّته فنحن غير مأذونين فی‌الكلام فـی هـذا المقام بازيد من هذا ، لأن‌الأزيد منه مـوجب للـّزلل والضـّلال عن وسط‌الطريق ،

---

١ - س ٣، ى ٦ .

وینبغی ان تسعی فی تصفیة مرآة باطنك، لئلا یکون لك فی هذا مریة وتعتقد ، ان لیس وراء عبّادان قریة .

[بیان معنی التوحید وانه منقسم علی قسمین اولاً]

واذا عرفت هذا ، فاعلم ان التوحید فی الأصل مصدر من باب التفعیل ، ومعناه لغة تصییر شیئین اواکثر شیئیاً واحداً وجعلهما متحداً ، وفی الشرع ایضاً معناه کذلك لقوله تعالی : «اجعل الآلهة الهاً[1] واحداً ان هذا لشیء عجاب» .

وما ورد فی بعض الروایات ان التوحید الاقرار بالوحدة یؤول الی ما ذکر ایضاً ، وهذا التصییر قد یکون حقیقیّاً ویتعلق بالفعل والعمل، کجعل شیئین متشخّصین واحدین بسیطین ، بحیث یعرضهما صورة نوعیّة اخری ترکیبیة واحدة ، وقد یکون مجازیّاً ویتعلّق بالقول والاعتقاد ، کالقول والاعتقاد بان هذین الشیئین متّحدان معاً، وشیء واحد بالذات او بالمفهوم او بالأثر او بالإسم او نحو ذلك، وکالقول والاعتقاد بان هذه الأشیاء المفروضة الکثیرة کلّها منتفیة فی الخارج الا واحداً منها، وکالقول والاعتقاد بانّ هذا الشیء الذی فرضت فیه الکثرة لیس فیه کثرة اصلاً ولا ترکیب قطعاً .

وبعبارة اخری : قد یکون التوحید وهو جعل شیئین اواکثر شیئاً واحداً علمیّاً ، وقد یکون عملیّاً ، وقد یکون بالجمع بینهما ، فالعلمیّ کجعل اشخاص کثیرة واصناف عدیدة نوعاً واحداً ، وکجعل الأنواع المتعدّد جنساً واحداً ، وهکذا الی جنس الأجناس، وجعل الاجناس العالیة حقیقة واحدة باعتبار .

والعملیّ کجعل الادویة الکثیرة معجوناً واحداً وهکذا .

وتوحید الله تعالی کما نطق به الشرع الشریف قسمان: الوهیّ ، یدلّ علیه کلمة التوحید وسورة الاخلاص وسائر الآیات .

ووجودیّ ، یدلّ علیه قوله تعالی : «کل من علیها فان، ویبقی وجه ربك ذوالجلال[2] والإکرام» وقوله تعالی : «کل شیء هالك الا وجهه، له الحکم والیه[3] ترجعون» .

والتوحید الالوهی یترتّب علی ظاهر القول به حقن الدّماء وحفظ الأموال کما ورد: «اُمرت ان اقاتل النّاس حتی یقولوا لا اله الاالله» ویترتّب علی القول به مع الاعتقاد

---

۱ – س ۳۸، ی ٤ .

۲ – س ٥٥، ی ۲٦ .

۳ – س ۲۸، ی ۸۸ .

بمضمونه‌الفوز بدخول‌الجنان والنّجاة عن‌الخاود فی‌النیران ، وهو اصل‌الایمان ، وعبارة عن اثبات اله واحد وعبادته، ونفی‌الشّریك عنه تعالی .

وبازائه‌الشرك الجلی كما هو دیدن عبدة‌الأصنام والآوثان . ولمّا كان‌التوحید بهذا المعنی جلیّاً وظاهراً ، كان مقابله ایضاً جلیّاً ، فلذا سمّی بالشّرك‌الجلی .

واما التوحیدالوجودی ، فیترتّب علیه سعادة‌الدّارین وفلاح‌النّشأتین ، ومقابله الشرك‌الخفی، كما قال تعالی: «وما یؤمن اكثرهم بالله[1] الا وهم مشركون» وقال صلی‌الله علیه وآله : «دبیب‌الشّرك فی امّتی اخفی من دبیب‌النّملة السّوداء علی‌الصّخرة الصّماء ، فی‌الیة الظلماء» وهذا التوحید لمّا كان خفیّاً ، كان مقابله ایضاً خفیّاً ، فلنشرع فی تحقیق معنی كل من‌التوحیدین وتفصیلهما وبیان كل منهما ومراتبهما فی باب علیحدة .

[فی بیان‌التوحید الالوهی ومتعلّقه علی ما حققه اهل‌الحكمة]

فنقول وبالله‌التوفیق اما التوحید الالوهی ، فهو یتعلق بالقول والاعتقاد ، ولا دخل للعمل فی حصول اصل معناه ، وهو شهادة «ان لا اله الاالله ، وحده لا شریك‌له ، الهاً واحداً احداً صمداً فرداً حیّاً قیّوماً دائماً ابداً ، لم یتّخذ صاحبةً ولا ولداً» اعنی اثبات اله واحد واجب‌الوجود بالذات والصفات كامل من جمیع‌الجهات غنی من كل الاعتبارات احد لا تركیب‌فیه اصلاً لا خارجیّاً ولا عقلیّاً ولا وهمیّاً حتی من‌الوجود والماهیّة والذات والصفات فرد لا شریك له ولا وزیر ولا نظیر ولا شبه له موصوف بما وصفه به ذاته تعالی وهو كما اثنی نفسه علی نفسه وفوق مایقول القائلون .

وهذا التوحید ونفی‌الشریك عنه تعالی یتوقف اولاً علی اثبات ذات موصوف بهذه الصفات وعلی‌التوحیدالمتعلق بذاته وصفاته اعنی نفی‌التركیب عنه‌تعالی،ثم نفی‌الشریك عنه تعالی، كما ورد عن مولانا ومقتدانا امیرالمؤمنین ویعسوب‌الموحّدین «علیه‌السلام» حیث قال: «اول‌الدین معرفته، وكمال معرفته‌التّصدیق به ، وكمال‌التصدیق توحیده ، وكمال توحیده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له ، نفی‌الصفات عنه ، بشهادة كلّ صفة انّها غیرالموصوف ، وشهادة كلّ موصوف انه غیرالصّفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنة فقد ثنّاه ، ومن ثنّاه فقد جزّاه ، ومن جزّاه فقد جهله...» الی

---

۱ – س ۱۲، ی ۱۰۶ .

آخر ماذکره علیه‌السلام وکذا نظائر هذا الحدیث‌الشریف .

اما اثبات ذاته فلا یحتاج الی بیان وبرهان ، بل هو برهان کل شیء ، وبه ظهر کل شیء ، وهو محقّق کل شیء ومفیضه،وهو لکمال ظهوره‌خفیٌ ، ومع کمال خفائه ظاهر. نعم وجود کل شیء دلیل علیه، فان‌الوجودات الفاقرة بذواتها والصّفات‌الناقصة فی کمالاتها، لابدّ ان تنتهی الی وجود غنی بالذات من جمیع‌الجهات کامل فی‌الصفات من‌کل الاعتبارات، ای الی‌وجود بحت صرف‌مطلق بلاممازجة بوجه ما مع فقد الفعلیّة والعدم، ویکون علی‌کل وجه فعلیة ووجوداً من‌حیث‌الذات والصفات والکمالات ، بمعنی انه‌تعالی بذاته بلا مدخلیّة تأثیرالغیر اصلاً موجودالذات ازلاً وابداً علی‌الإطلاق ، وکذا موجود العلم والقدرة والارادة وسائر الصّفات بالنّسبة الی جمیع المعلومات والمقدورات والمرادات وسائر متعلّقات‌الصفات فی مرتبة ذاته بذاته علی‌الاطلاق بلا مدخلیّة لتأثیر الغیر اصلاً ، فذاته تعالی فی مرتبة انیّته موجود لا یمازج وجوده عدم، وحیٌ لایخالط حیاته فناء ، واحد لا یشوب احدیّته ترکیب، وصمد لا یعرض صمدیّته فاقة ، وعالم لا یشوب علمه جهل، وقادر لا یعتری قدرته عجز، ومرید لا یمازج ارادته تردد، وفرد لا یشوب فردانیّته مشابهة ولا مشارکة الی غیر ذلك من‌الصفات الکمالیّة ، بخلاف ذوات الممکنات ووجوداتهم وصفاتهم ، اذ هی ممازجات مع‌الأعدام والبطلان ، ومتشابکات مع النقصان والفقدان ، فهذه محتاجة ، والمحتاج لابدّ وان یکون له محتاج الیه بارتباطه له، یکون له فعلیّة وقیام وبقاء وقوام «سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق وفی انفسهم ، حتّی یتبیّن لهم انّه الحق، اولم یکف بربّك انّه[1] علی‌کل شیء شهید»وهذا القدر من‌التنبیه والتلمیح کافٍ فی تنبّه‌العاقل اللّبیب علی‌الإجمال ، الی اثبات ذاته تعالی، وکذا الی اثبات صفاته التی هی عین ذاته، فلذا نکتفی بهذا المقدار ، فان‌العاقل یکفیه‌الإشارة ، والجاهل‌الغافل لا یفیده الف عبارة . و لتفصیل‌الکلام مقام آخر ابسط من هذا ، لا یلیق بهذه‌الرسالة .

واما بیان‌التّوحید المتعلق بذاته وصفاته، اعنی نفی‌الترکیب عن‌ذاته وصفاته، فلما مرّ فی‌الفصول السابقة فی بیان ان وجوده تعالی عین ذاته، وکذا صفاته ، ولا ترکیب فیه اصلاً ، فلذا لا نعید ذکره .

---

۱ – س ٤١، ی ٥٣ .

[بيان التوحيد الألوهى على ما حقّقه اهل التحقيق]

واما بيان التوحيد الألوهى الذى هو مقصود هذا الباب ، اعنى نفى الشّريك عنه تعالى على الإجمال ، فلانّه قد ظهر من الفصول السّابقة ، ان حقيقة الواجب تعالى وذاته هو الوجود المطلق المتشخّص بذاته المتعيّن فى حدّ نفسه ، ولا يمكن ان يتوهم فى الوجود المطلق تعدد وتكثّر من غير ان يعتبر فيه تقيد وتعين، فكل ما يشاهد او يتخيّل او يتعقّل او يفرض من المتعدّد ، فهو الوجود المقيد لا المطلق . نعم يقابله العدم ، وهو ليس بشىء ، فليس له تعالى شريك ولا نظير ولا شبه ولا ند .

وان اشتهيت بيان هذا المطلب بوجه تفصيلى فاستمع اما يتلى عليك من المقال، وما التوفيق الا بالله الملك المتعال .

فنقول : ان توضيح ذلك حق الايضاح يستدعى تمهيد مقدمتين :

احديهما ــ ان تعلم، ان كل حقيقة كلية واحدة ومفهوم عام كلىّ واحد بالذات ، اذا تعدّد افراده ــ فان كانت تلك الحقيقة الكليّة المشتركة حقيقة جنسيّة ــ فيحتاج فى تعدد افرادها وانواعها الى مميّزات هى الفصول، وان كانت حقيقة نوعيّة، فيحتاج فى ذلك التعدد، اى تعدّد افرادها الى مميّزات هى المشخصات، وتلك الفصول والمشخصات لابدّ. وان تكون ممتازة بعضها عن بعض اما بانفسها، اوراجعة الى اشياء هى ممتازة بانفسها، كالتقدم والتأخر باقسامهما الممتازة بانفسها، وكانحاء الوجودات التى هى ممتازة بعضها عن بعض باعتبار انفسها او نحو ذلك .

وان كانت تلك الحقيقة المشتركة عرضيّة لأفرادها، ومتعدّدة افرادها، فقد يجوز ان يكون تعدّد افرادها باعتبار مميّزات هى الفصول اوالمشخّصات ، وقد يجوز فى نظر العقل ان يكون تعدّد افرادها وتمايزها باعتبار نفس تلك الأفراد وذواتها كما عرفت من اقاويلنا فيماسبق ان مابه الاشتراك العرضىّ لا يستلزم مابه الإشتراك الذاتى، فالعقل لا يأبى عن ان يكون ذلك المشترك العرضىّ منتزعاً من ذاتين بسيطتين متباينتين من كل الوجوه غير مشتركتين فى ذاتىٍّ اصلاً ممتازتين بذاتهما ومتميّزتين باعتبار انفسهما لا باعتبار شىء آخر لا فصل ولا مشخّص ويكونان فردين لذلك المشترك العرضىّ باعتبار عروضه لهما وانتزاعه منهما وصدقه عليهما .

واما اذا كانت تلك الحقيقة الواحدة لا كليّة ولا جزئيّة، اذ الكلية والجزئية تكون فى ذوات الماهيات وحيث لاتكون ماهية اصلاً فلاتكون كلية ولا جزئية بل تكون تلك الحقيقة

واحدة وحدة ذاتیّة متعینة بذاتها متشخّصة بنفسها مطلقة اطلاقاً لا ینافی وحدتها بل یکون کمال وحدتها وعین وحدتها، فتلك الحقیقة حیث تستدعی بذاتها تشخّصها وتعینها، فلا یمکن ان یفرض فیها تعدّد وتکثّر، اذ او فرض فیها ذلك، لکان شیء واحد باعتبار واحد غیر نفسه، ولکان الواحد من حیث وحدته الذاتیّة متعدّداً من حیث التعدّد الذاتی ومتکثراً کذلك، وهذا محال حیث لا یعلم ان الشیء الواحد اهو واحد اومتعدد متکثّر؟ وکذلك أهو عین نفسه اوغیرها؟ فکما ان المفروض هنا محال فکذلك الفرض فی بادی الرأی واول النّظر محال.

والمقدمة الثانیة ان تعلم، انه کما ان للوجود معنیین: احدهما، عرض انتزاعیّ وهو الوجود بمعنی الکون المصدری، وثانیهما، امر اصیل، وهو مناط الموجودیّة ومنشأها، وهو عین ذاته تعالی عینیة حقیقیة، کما انّ الاول زائد علیه تعالی زیادة ذهنیّة، کذلك للوجوب الذی هو تأکّد الوجود ولزومه معنیان:

احدهما – عرض انتزاعیّ هو کیفیّة نسبة الوجود الی الذات اوالماهیّة مطلقاً، وثانیهما، امر اصیل هو مناط تأکّد الوجود ومنشأ لزومه[1] وامتناع انفکاکه بذاته ان کان وجوباً ذاتیّاً من غیر مدخلیّة تأثیر الغیر فیه اصلاً، وهذا المعنی ایضاً عین ذاته تعالی عینیّة حقیقیّة، کما ان الأول زائد علیه زیادة عقلیّة، والمعنی الثانی کما انّه عین ذاته کذلك هو عین وجوده الذی هو عین ذاته تعالی، فوجوب الوجود بذاته عینه تعالی کالوجود، وکما ان الوجود المطلق حقیقة واحدة وحدة ذاتیّة لا کلّیة ولا جزئیّة وهو معذلك متشخّص بذاته متعیّن بنفسه، کذلك الوجوب ووجوب الوجود حقیقة واحدة متعیّنة بذاتها متشخّصة باعتبار نفسها.

وبعد تمهید تینك المقدمتین نقول: لو فرض فارض – والعیاذ بالله –، تعدّد واجب الوجود، یلزمه ان لا یکون ما فرضه متعدّداً – متعدّداً، لأنا سلّمنا ان وجوب الوجود لیس معنی جنسیاً او نوعیاً حتی یلزم من تعدّد افراده ترکّب افراده من جنس وفصل او من منوّع ومشخّص، لکن لیس هو ایضاً معنی عرضیاً مشترکاً بین ذینك الفردین المفروضین اللذین هما بسیطان من جمیع الوجوه، بل وجوب الوجود کما عرفت آنفاً هو

---

۱ – فان الوجود الحقیقی وهو یدلّ علی الوجوب الذاتی، اذ المقابل غیر قابل للمقابل، فالبیاض لایقبل السّواد وبالعکس، وکذا الوجود لا یقبل العدم، وکلّ حقیقة یمتنع علیها العدم، فهو الواجب بالذات، فذاته بعنوان الوجود دلّت علی ذاته بعنوان الوجوب. – من نوع ... –

حقيقة واحدة غيرمشتركة اصلاً ، بل متشخّصة بذاتها وتعيّنها مقتضى ذاتها، فهى من حيث ذاتها لا تقتضى الا تشخّصاً خاصاً وتعيّناً واحداً ، ففرض التعدد فى بادى الرأى محال فضلاً عن المفروض ، فلو فرض متعدّداً – وان بالغ الفارض فى الاستقصاء فى فرضه والتدقيق فى نظره – فلا يكون متعدّداً ، لأنّه من اجلى البديهيّات ، ان الواحد من حيث وحدته ليس بمتعدّد ، والمتعدّد من حيث تعدّده ليس بواحد . وقصارى ما يمكن ان يكون للفارض ان يفرضه ان يفرض على ذلك التقدير المحال شيئاً ثالثاً بملاحظة ذلك الثالث يمكن للفارض ان يفرض التعدد فى ذلك الأمر الواحد، لان المفروض انّ ذينك الفردين الواجبين بالذات متساويان من كلّ الوجوه فى الذات والصفات والأفعال وفى الوحدة الذاتيّة وفى عينيّة الوجود ووجوب الوجود لذاتيهما وفى البساطة ونفى التركيب عنهما وغير ذلك ، فباى شىء يمتازان ، حتى يمكن فرض التعدّد ويتخيّل التكثّر ، فلابدّ ان يفرض شىء ثالث بملاحظة فرضه ومداخلته يمكن فرض التعدّد ، اما بان يفرض ان احد الواجبين المذكورين المفروضين واجد لذلك الثالث والآخر منهما فاقد له، واما بان احد الواجبين له نسبة خاصة الى ذلك الثالث، وليست تلك النسبة الآخر اونحو ذلك ، ومع قطع النظر عن ان وجدان ذلك الثالث وكذا تلك النّسبة الخاصّة ان كان صفة كمال، فالواجب الآخر الفاقد له، وكذا ليست له تلك النسبة ليست له تلك الصفة الكمالية، فلا يكون واجب الوجود من كل الوجوه ، هذا خلف .

وان لم يكن صفة كمال ، فوجدانه نقص ، فالواجد له لا يكون واجب الوجود، وكذلك تلك النسبة ان كانت نسبة العقليّة اوالمعلوليّة او غير ذلك من نسبة الموازاة والمحاذاة والمشاكلة والمجانسة والمماثلة وامثالها ، فيلزم مفاسد اخرى وشناعات شتى ، يطول بذكرها هذه الرسالة ، فلذا نذكرها ونحيلها الى الفطنة الذكيّة .

[فى الاشارة الى دفع شبهة ابن كمّونة]

نقول : سلّمنا : ان فرض ذلك الثالث بمجرّد حصول التعدد وليس لشىء آخر وراء هذا ، لكن لما كان هذان الفردان من واجب الوجود لابدّ وان يكونا ممتازين احدهما عن الآخر فى حدّ ذاتهما وفى مرتبة حقيقتهما ، والمفروض ان امتيازهما بملاحظة ذلك الثالث، فلابدّ ان يكون ذلك الثالث ايضاً[1] فى مرتبة ذاتهما موجوداً ، فلا يكون متأخراً

---

[1] – ولا يمكن ان يقال ان امتياز الثالث عن احد الواجبين بملاحظة الواجب الآخر وكذا عن ←

عنهما ولا معلولاً لهما، فيكون هو ايضاً واجب‌الوجود مثلهما ، ولابد ان‌يكون هو ايضاً ممتازاً عنهما ، حتى يمكن ان‌يكون ثالثاً بينهما ، والمفروض ان‌الامتياز يحصل بملاحظة الأمر الآخر ، فلابدّ ان يفرض ايضاً امران آخران : احدهما ، بين‌الأمر الثالث واحد الواجبين ، والآخر ، بينه وبين‌الواجب الاخر، فيكون واجب‌الوجود خمسة ، وهكذا الى مالا نهاية له، وهذا محال اشنع من‌كل محال ، وعلى هذا لايكون لورودالشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن‌كمونة مجال . فتأمل حق‌التأمل فى هذا المقال ، لكى يظهر لك جلية الحال والاستعانة من‌الله الملك‌المتعال .

[حلّ حديث‌الفرجة والتحقيق فى كلام الامام السابق جعفر الصادق]

ومن هذا التقرير التام يظهر سرّ كلام الامام‌الهمام التمام ابى‌عبدالله جعفربن محمد الصادق، عليه وعلى آبائه‌الطاهرين وعلى ذريّته‌المعصومين الف‌تحيّة وسلام، كما رواه فى‌الكافى عن «هشام‌بن‌الحكم» فى حديث «الزنديق» الذى اتاه عليه‌السلام، حيث قال عليه‌السلام : «ثمّ يلزمك ان ادعيت اثنين ، فرجة ما بينهما ، حتى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما ، فيلزمك ثلاثة ، فان ادعيت ثلاثة ، لزمك ما قلت فى الاثنين حتى يكون بينهم فرجة ، فيكونوا خمسة ، ثمّ تتناهى فى‌العدد الى مالا نهاية له فى‌الكثرة» انتهى .

والمراد بالفرجة هو ذلك‌الثالث الذى ذكرناه ، فاحمل كلام‌الامام، عليه‌السلام، على التّقرير الذى قرّرناه ، ولا تصغ الى ما ذكره‌الأقوام ، بل اكثر‌العلماء الأعلام فى‌شرح هذا الكلام، حيث حمله بعضهم على‌الدليل المشهور الذى ذكره‌القوم فى اثبات توحيده تعالى شأنه ، وقال :

ان‌المراد بالفرجة فى‌الحديث الشريف هو مابه‌الامتياز .

[نقل كلام بعض‌الأفاضل فى معنى حديث‌الفرجة]

وحاصل‌الدليل : انّه او تعدّد واجب‌الوجود فيكون مفهوم وجوب‌الوجود مشتركاً بين كلا الفردين ، فان كان هذا المفهوم جنساً لهما ، فلابدّ وان يكون كل من‌الفردين

→

الآخر بملاحظة‌الاول لان‌هذا يستلزم‌الدور المحال فانّه‌كان امتياز‌الواجبين عن انفسهما بملاحظة ذلك‌الثالث فتدبّر . منه .

ممتازاً عن‌الآخر بفصل مميّز ، وان كان نوعاً لهما، فلابدّ ان يمتاز بعوارض مشخّصة، فيلزم‌التركيب فى ذات كلّ من‌الفردين من مابه‌الاشتراك ومابه‌الامتياز ، اعنى‌التّركيب من‌الجنس والفصل ، او من‌النوع والمشخّص ، هذا خلف .

ويرد عليه اولاً ما اورده ابن‌كمونة فى شبهة‌المشهورة انّه : لم لا يجوز ان‌يكون مفهوم وجوب‌الوجود مفهوماً عرضياً مشتركاً بين ذينك‌الفردين ، منتزعاً من ذات كلا الفردين زائداً عليهمازيادة ذهنيّة، ويكون ذانك‌الفردان بسيطين من‌كل‌الوجوه، ممتازين بذاتيهما ، متباينين بانفسهما ، ويكون مابه‌الامتياز بينهما ذاتاهما بذاتيهما ، لا امر آخر فصل او مشخّص ، ولا يكون بينهما قدر مشترك ذاتى حتى يلزم‌التركيب ؟

وثانياً ، انّه اذا كان‌المراد بالفرجة هو مابه‌الامتياز ، فيكون واجب‌الوجود اربعة على تقدير فرض‌التعدد لا ثلاثة ، كما هو مذكور فى‌الحديث الشريف ، لأنّ لكل منهما مميّزاً عليحدة .

فان‌قلت : نعم‌المميّز بينهما اثنان ، لكن لا يكون‌الواجب اربعة بل ثلاثة : احدها ، مابه‌الاشتراك ، والآخران مابه‌الامتياز لكلّ منهما ، فان مابه‌الاشتراك وان كان باعتبار حصصه متعدّداً ، لكنّه باعتبار ذاته واحد ، فيحصل ثلاثة امور لا اربعة .

قلت : سلّمنا ذلك ، لكنّه ياباه كلام‌الامام، عليه‌السلام، حيث ذكر فيه لفظ‌الفرجة، اذالمتبادر منها كما اعترف به ذلك‌القائل ايضاً هو مابه‌الامتياز لا مابه‌الاشتراك .

وايضاً : امتياز مابه‌الامتياز عن ذات كلا الفردين اللذين هما كالنوع تحت‌الجنس او كالشخص تحت‌النّوع وكذا عن‌ذات مابه‌الاشتراك وكذا امتياز مابه‌الاشتراك عن‌الفردين او عن مابه‌الامتياز ، لا يلزم ان‌يكون بمميّز آخر سواه ، بل بذاته ، فعلى اىّ معنىً حملت‌الفرجة، لا يلزم ان‌يتحقّق امران آخران، حتى يلزم تحقّق خمسة قدماء، وهكذا الى مالا نهاية له فى‌الكثرة فتدبّر .

[نقل تحقيق بعض‌الأفاضل فى بيان معنى‌الحديث الشريف]

وحمل بعضهم هذا الحديث الشريف على دليل آخر، وحاصله : ان كل نوع فان‌كان تشخّصه مقتضى ذاته او بامر لازم لذاته، فيكون ذلك‌النّوع منحصراً فى شخص‌واحد، وان كان تشخّصه بامور اخر سوى هذه، فان كان ماديّاً ، فيكون اشخاصه متكثّرة بحسب تكثّرالمواد ، وان لم‌يكن ماديّاً ، فلا ينحصر فى حدّ معيّن، بل يكون غير متناهية ، وحقيقة واجب‌الوجود لوكان متكثّراً فلا يكون مما يكون تشخّصه بذاته او

بامر لازم لذاته ، والا ، لما كان متكثراً هـذا خلف ، ولا يكون ايضاً تكثره باعتبار تكثر المواد ، اذ لا مادة لواجب‌الوجود ، وهو منزه عن‌المواد التی هی امارات‌النقصان وعلامات‌القوة وفقدالفعلية، فاوتكثر، فيكون افراده غيرمتناهية، وهذا باطل‌بالضرورة.

ويرد عليه : انا سلمنا ذلك ، لكنه لا يلزم ان‌يكون حصول غيرالمتناهی من‌الافراد علی‌التركيب المذكور فی‌الحديث الشريف ، ای بان يكونوا اولاً ثلاثة ، ثم خمسة ، ثم هكذا الی مالا نهاية له، فالحديث‌الشريف يأبی عن‌الحمل‌المذكور ايضاً .

[نقل تحقيق آخر فی بيان معنی‌الحديث وتزييف كلامه]

وقال بعضهم فی شرح هذا الحديث: انه لو تكثر وتعدد واجب‌الوجود وكانا مثلاً اثنين ، فكما انهما موجودان ، كذلك مجموعهما من‌حيث المجموع ايضاً موجود آخر لابد ان‌يمتاز عن‌كل منهما بشيئين آخرين: احدهما - مميز ذلك‌المجموع عن‌احدهما، والآخر مميزه عن‌الاخر، فيكون خمسة، وهكذا الی مالا نهاية له، وهذاباطل كما لايخفی.

ويردعليه اولاً : ان‌المجموع من‌حيث‌المجموع ليس فرجة بين‌الواجبين‌المفروضين، لأن الفرجة بمعنی مابه‌الامتياز بين‌الشيئين ، كما هو معنی‌الفرجة بين اجزاءالثلاثة المفروضة ثانياً التی يكون تلك‌الثلاثة باعتبارها خمسه ، ولو سامحنا عن ذلك فنقول : فلا يكون‌الفرجة حينئذٍ بين‌الإثنين وبين‌الثلاثة بمعنی واحد ، فلا يكون‌الكلام علی نسق واحد .

وثانياً، انه لا يلزم ان‌يكون امتيازالمجموع الحاصل من‌الفردين‌المفروضين عن‌نفس الفردين بمميزآخر، بل امتيازه‌عنهما بذاته وبمفهومه كامتيازالفردين عن انفسهما وكذا عن‌المجموع .

وايضاً نقول : المجموع‌المفروض اولاً اعتباری منشأ اعتباره موجود فی‌الخارج ، واما‌المجموعات‌الآخر التی‌بعدالمجموع الاول فاعتباريات محضة‌تنقطع بانقطاع‌الاعتبار، فلا يكون وجود هذه‌المجموعات ولا لا تناهيها بحيث يضر بشیء فی‌الواقع ، اذ لوكان مضراً ، لزم ان لا يتحقق فی‌العالم شيئان اثنان ، لجريان هذا الدليل فيه بعينه ، هذا خلف .

فان قلت : بناء هذا الدليل الذی ذكرته فی اثبات توحيده تعالی ونفی الشريك عنه سبحانه علی ان حقيقة وجوب‌الوجود حقيقة واحدة متشخصة بذاتها متعينة بنفسها ،

لایمکن فرض التعدد فیها، وعلی ان وجوب الوجود عین ذاته تعالی عینیّة حقیقیّة ، فلو کان ما ذکرته حقاً لما احتاج الی اقامة ادلّة اخری علی هذا المطلب کما وردت فی الشرع الشریف وذکرها علماءالاسلام ایضاً فی کتبهم حیث فرض تعدّدالواجب ونفی تعدده بلزوم المفاسد کما قال سبحانه تعالی: «لوکان فیهما الهة الا الله[1] لفسدتا» ، وقال ایضاً جل وعلا : «ولعلی بعضهم علی[2] بعض» ونظائر هذا اکثر من ان یحصی ، وکلّها مبنیّة علی امکان فرض تعددالواجب فی بادیالرأی المنبیء عن زیادة معنی وجوب الوجود علی ذاته تعالی وعلی ابطال المفروض بلزوم تلک المفاسد، لا ان فرض التعدد غیر ممکن فی بادیالرأی کما ذکرت .

وبعبارة اخری : الأدلّة الواردة فیالشرع علیالتوحید ، مبنیّة علی تسویغ وجود الشّریک فیالأذهان واستحالة وجوده فیالاعیان ، وما ذکرته مبنیّ علی استحالة وجوده فیالأعیان والأذهان معاً ، وکم من فرق بین هذا البیان وذاک البیان .

قلت : اقامة دلیل علی مطلوب لا ینافی اقامة ادلّة اخری علی هذا المطلوب وتعیین الطّریق غیر لازم، وکذا فرض التعدّد الذی ذکر فی تلک الأدلّة لا یلزم ان یکون فرضاً ممکناً فی بادیالرأی ، ولا ان یکون مبناه علی زیادة معنیالوجود ولا وجوب الوجود ولا علی جواز فرض اشتراکه بین المتعدّد .

وایضاً : الکلمات الواردة فیلسان الشرع لابدّ وان تکون بحیث یفهمها کلّ مخاطب مکلف حتی عوام العرب[3] وسکّان البادیة، وهم لیسوا ممّن یفهمون عینیةالوجود ووجوب الوجود بذلک المعنی الذی ذکرناه وبالطریق الذی زبرناه ، بل اکثر الخواص ایضاً لا

---

۱ – س ۲۱، ی ۲۲ .   ۲ – س ۲۳، ی ۹۳

۳ – یجب ان یعلم انّه لا یجوز التمسّک بظواهر الآیات والأحادیث فیمقام اثبات الحق او نفی الشّریک عنه، وان ما ذکر فیالمقام فیالکتاب والسّنة دلائل عقلیة قائمة علی اثبات التوحید والحجّة فیالعقائد لاسیّماً هذه المسألة هوالعلم والیقین ، لا الظنّ والتخمین وفیالکتاب آیات ناهیة عن التمسّک بالظن وحملها اهل التحقیق علیالعقاید . والحق ان الآیات القرآنیّة متکفّلة لبیان حقایق المبدأ والمعاد بألسنة مختلفة بحیث ینتفع منها المبتدی والمتوسط والمنتهی ویستفیض منها الحکیم المحقق المتألّه والعارف المتحقق ولا یصل الی کنهها الا الراسخ فیالعلم وهوالولی الکامل المرشد لطرق الهدایة وهوالامام المعصوم ولذا لن یفترقا حتی یردا علیالنبی المصطفی .

يفهمونه بسهولة. وكذا ايضاً لا يفهمون ان‌حقيقة وجوب‌الوجود حقيقة‌واحدة متشخصة بذاتها لا يمكن فيها فرض‌التعدد فى بادى‌الرأى ايضاً، فلذا ورد فى‌مخاطباتهم ما يترآى فيه جواز فرض‌التعدد ونفيه بلزوم‌المفاسد والا لينبغى ان‌يكون كل ما ورد فى لسان الشرع بحيث ينبىء عن عدم جواز فرض‌التعدد فى‌بادى‌الرأى ايضاً كما ذكرناه، ويدلّ عليه حديث‌الفرجة لانّه لا يخفى ان‌التوحيد الذى يكون مبناه على استحالة وجود الشريك فى الأذهان والاعيان معاً اعلى رتبة من‌التوحيد الذى مبناه على استحالة وجود الشّريك فى‌الأعيان فقط وتجويز تمثّله فى‌الاذهان.

فان قلت: سلّمنا ذلك لكن ما معنى تلك‌الآية الشريفة التى سمّاها العلماء ببرهان التّمانع اعنى قوله تعالى: «اوكان فيهما آلهة الا الله[1] لفسدتا» وما تفسيرها وتأويلها وتفسير نظائرها الواردة فى هذا المطلب بحيث لا يرد عليه شبهة اصلاً.

قلت: «وما يعلم تأويلها الا الله والرّاسخون[2] فى‌العلم» وتأويلها ماذكره‌الامام الهمام التّمام ابوعبدالله جعفربن محمدالصادق عليه‌السلام، فى حديث الزنديق الذى نقلنا بعضه آنفاً حيث قال عليه‌السلام: «لا يخلو قولك: انّهما اثنان، من ان‌يكونا قديمين قويّين، او يكونا ضعيفين، اويكون احدهما قويّاً، والآخر ضعيفاً. فان كانا قويّين، فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير؟ وان زعمت: ان احدهما قوىّ والآخر ضعيف، ثبت انّه واحد للعجز الظاهر فى‌الثانى.

فان قلت: انّهما اثنان لم‌يخل من ان‌يكونا متّفقين من كل جهة، او مفترقين من كل جهة، فلما راينا الخلق منتظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً، والليل والنّهار والشمس والقمر دلّ على صحة الأمر والتدبير وايتلاف‌الأمر على ان‌المدبّر واحد ...» انتهى.

وهذا الحديث الشريف كما ترى كلام تامّ وافٍ بالمقصود والبغية، صادر عن اهل بيت‌العصمة والنبوة، وارد من معدن‌الحكمة والولاية، وهذا الكلام منبع‌الارشاد والانوار، وجامع‌الهداية والأسرار، له ظاهر رشيق انيق حق حقيق بالتصديق، يؤمن به كل مؤمن صدّيق ويذعن به كلّ كافر زنديق، وله ايضاً باطن عميق تمامه، تحقيق وتدقيق منطو على كلمات كلها حقّة، بعضها بيّنة بنفسها وبعضها مبيّنة فى محالّها، لا يسع الرسالة

---

[1] - س ۲۱، ى ۲۲.
[2] - س ۳، ى ۵.

بیانها محتو على مقدمات شتى ودلائل كثيرة لا يمكن لا حد انكارها .

اما بیانظاهره فیعرفه‌کل من له‌ادنی دربة باساليب‌الكلام، ويفهمه‌الخواص والعوام.

واما تحقيق باطنه فيستدعى ذكر مقدمات :

منها ، امتناع تخلّف‌المعلول عن‌علّته‌التامّة .

ومنها ، استحالة ترجيح احدالمتساويين على‌الآخر بدون مرجّح .

ومنها ، ان جميع‌الممكنات من‌حيث انّها ممكنة سواء كانت لوجودها شروط او شرط اولاً ،متساوية‌النّسبة فى جوازالصّدور عن واجب‌الوجود .

ومنها، ان وجودالفعل اذاكان‌مقتضى‌العناية الازليّة كماهومذهب‌الحكماء ومقتضى العلم بالأصلح كما هو رأى محقّقى‌المتكلمين ، فهو حسنٌ واجبٌ فعله وتركه قبيح ممتنع على‌الواجب تعالى .

ومنها ، امتناع تواردالعلّتين المستقلتين على‌المعلول الواحد بالشخص .

ومنها ، امتناع خمول واجب‌الوجود فى مطمورةالتعطيل وزاويةالامكان والفقدان .

ومنها ، امتناع وجود عالمين فى ساحةالوجود ، بل‌العالم بجملتها مع كثرتها عالم واحد وليس عالم آخر سوى هذا العالم الموجود المشاهدالمحسوس المعقول فى بقعة الامكان .

ومنها ، ان واجب‌الوجود لابدّ ان‌يكون تامّ الفاعليّة ، مستجمعاً لجميع صفات الكمال ، ليس فيه شائبة قوّة او نقص اوعجز اوزوال .

ومنها ، ان كل واجب‌الوجود فرض يجب ان‌يكون مساوياً لواجبٍ آخر فرض فى الذات والصّفات وفى جميع‌الكمالات .

واذا تمهّدت هذه‌المقدمات[۱]، فنقول : لو تعدّد واجب‌الوجود ، فلا يخلو اما ان يكون كل منهما قويّاً او ضعيفاً ، اويكون احدهما قويّاً والآخرضعيفاً ؟ والاحتمالان الأخيران باطلان، كما ذكره عليه‌السلام بقوله : للعجزالظاهر فى‌الثانى، لكنّه عليه‌السلام، اكتفى بذكربطلان احدالإحتمالين عن‌الآخر، لكون‌الاحتمال الذى‌ابطله مستلزماً للمطلوب،

---

۱ – وهذه‌المقدمات وان كان بعضها مستلزماً لبعض وليست مقدمة عليحدة فى‌الواقع لكنّا ذكرنا عليحدة ومنفردة لكمال‌التقرير والتوضيح فتدبّر (منه عفى عنه) .

بخلاف الآخر ، ولكون بطلان الاحتمال الآخر ظاهراً بعد بطلان الاول، فان المعيار فی بطلان كلا الاحتمالين هو لزوم العجز ، وان الواجب تعالى لابدّ ان يكون منزهاً عنه كما اشرنا اليه فی المقدّمة الثّامنة .

والاحتمال الأول وهو ان يكون كلٌّ منهما قديماً قوياً ايضاً باطل، لأنّا اذا فرضنا ، ان خالق السماوات والارض هو مقتضى العناية الازليّة والعلم بالأصلح ، فلا يخلو اما ان يشاء كل منهما ايجادها ويتعلق قدرة كل منهما على خلقها او لا يتعلق قدرة واحدٍ منهما على ايجادها اصلاً ولا يشاء ايجادها؟ او يتعلق قدرة احدهما ومشيّته على الايجاد دون الآخر ، فان تعلق مشيّة كل منهما وقدرتهما على الايجاد ، فالفعل اما ان يقع ويتحقّق فی الخارج ، او لا يقع، فان لم يقع، فيلزم تخلّف المعلول عن العلة التامة وهو محال، وكذا يلزم ان يكون الممكن آبياً عن قبول الوجود مع كونه مقتضى العلم بالأصلح والعناية الازلية مع وجود علّته التامّة ، وهذا ايضاً محال، لما مرّ فی المقدمة الثالثة والرابعة .

وان وقع، فاما ان يقع بقدرة كل منهما ومشيّتهما، فيلزم توارد العلّتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص ، وهو ايضاً محال .

وان وقع، بقدرة احدهما دون الآخر مع مشيّة الاخر له، فيلزم التّرجيح بلا مرجّح مع التخلف ايضاً .

وان لم يتعلّق قدرة كل منهما على الايجاد ولا مشيّتهما ، لـزم مع لزوم التخلف ان يجوز ان لا يتعلق مشية الواجب ولا قدرته على الفعل الـذى هو مقتضى العلم بـالأصلح والعناية الأزليّة ، وهذا محال كما مرّ فی المقدمة الرابعة .

وان تعلق مشيّة احدهما وقدرته على الايجاد دون الآخر، فيلزم ايضاً هذان المحالان، اعنى لزوم التخلّف وجواز ترك مقتضى العلم بالأصلح مع كونه مستلزماً للمطلوب ايضاً ، لان كل مَن تعلّق قدرته ومشيّته على مقتضى العلم بالأصلح ، فهو واجب الوجود دون الآخر .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود متعدّداً ، وان يصالحا مثلاً ويواضعا على ان يوجد احدهما هذا العالم المحسوس ، والآخر عـالماً آخر ، او يوجد احـدهما الارض ، والاخر السّماء مثلاً ، او يوجد احدهما الموجودات بأسرها ، ولا يوجد الآخر شيئاً اصلاً مع كونه واجباً قديماً قادراً .

قلت : هذه‌الاحتمالات باطلة ، اما الاول، فلوجهین :

اما اولاً ، فلما ذکرنا فی‌المقدمة‌السابعة من امتناع وجود عالمین فی بقعة‌الامکان .

واما ثانیاً ، فلان ایجادالعالم الآخر اما ان‌یکون صفة کمال، او لایکون، فان‌کان صفة کمال ، فاحدالواجبین یکون فاقداً لها، وهذا نقص یجب ان‌یکون الواجب منزهاً عنه ، وان لم‌یکن صفة‌کمال، فالواجب‌الآخر لابدّ ان‌یکون‌منزّهاً عنه، والحال ان‌الواجب‌الاخر یجب ان‌یکون مساویاً فی کل‌الصفات والکمالات مع‌الواجب الاول لما مرّ فی‌المقدمة التاسعة .

واما الاحتمال الثانی فباطل ایضاً لما مرّ فی‌الوجه‌الثانی من وجهی ابطال‌الاحتمال الأول .

واما الاحتمال‌الثالث ، فلما مرّ فی‌المقدمة السادسة من امتناع خمول الواجب الوجود فی مطمورة‌التعطیل وزاویة‌الفقدان ، فعلی هذا ، لو تعدّد واجب‌الوجود، فلابدّ اما ان لا یقع فعل اصلاً ولا یوجد موجود قطعاً ، لا ارض ولا سماء ، او لایکون متعدّداً، والثانی هوالمطلوب . والی هذه‌المفاسد اشیر فی قوله تعالی : «لوکان فیهما آلهة الاالله[۱] لفسدتا» وقوله تعالی : «ولعلی بعضهم علی[۲] بعض» . وکذا فی قوله، علیه‌السلام، حیث قال : «فان کانا قویین ، فلم لا یدفع کل منهما صاحبه ویتفرد بالتدبیر ؟

فان قلت : ایّ شیءٍ ارید بقوله علیه‌السلام : فلم لا یدفع کل منهما صاحبه ؟ فان ارید انّه لم لا یدفع کل منهما صاحبه ولم لا یعدمه ولا ینفیه حتی یتفرّد بالتدبیر کما هو شأن السلطانین فی مملکة واحدة ؟

فنقول : هذا محال ، لان واجب‌الوجود وان وجب ان‌یکون قادراً تامّ القدرة غیر موصوف بالعجز اصلاً ، لکن لابدّ ان‌یکون متعلّق‌القدرة امراً ممکناً فی ذاته، غیرممتنع بالذات ، واعدام‌الواجب بالذّات محال کایجادالممتنع بالذات، وهذا لا ینافی تمامیّة القدرة .

وان ارید انّه لم لا یدفع کل منهما صاحبه عن‌ارادته وعن‌تدبیره وعن تعلق مشیّته بالأشیاء ، فنقول : هذا ایضاً محال ، لأن دفع ارادة الواجب‌الوجود ومشیّته ولا سیّما اذا کان متعلق الارادة والمشیّة امراً ممکناً مقتضی‌العلم بالأصلح والعنایة‌الأزلیّة محال

---

۱ – س ۲۱، ی ۲۲ .

۲ – س ۲۳، ی ۹۳ .

ممتنع بالذات ، کدفع ذات واجب‌الوجود واعدامه وافنائه .

قلت : ایّاً من‌المعنیین اردت ، فالمطلوب حاصل ، لانّ کلامه علیه‌السلام ، فی قوة التّردید ، وحاصلة : انّه لوکان واجب‌الوجود متعدّداً وکانا قویّین ، فاما ان یدفع‌کل منهما ذات صاحبه اوارادة صاحبه ، وینفرد بالتّدبیر لئلا یفسدالسماوات والأرض وما فیهما ؟ فهذا محال‌کما ذکرت .

واما ان لا یدفع ؟ فیلزم فسادالسماوات والأرض ، وهذا ایضاً محال کما ذکرنا آنفاً تفصیلاً ، وکلا المحالین انما یلزمان علی هذا التقدیر ، ای فرض تعدّدالواجب بالذات ، فالتّقدیر محال ، فالواجب واحد لیس الا ، والمؤثر لیس بمتعدّد ، وهذا هو المطلوب .

وایضاً : انا نشاهد عالماً واحداً بدیعاً خلقه منتظم ، وتدبیره واحد ، وامره مؤتلف ؛ کالأفلاک‌الجاریة علی نسق واحد مع مافیها من‌الکواکب ولا سیّما الشّمس والقمر الدائرتین علی وتیرة واحدة ونظم مستقیم ، واللیل والنهار وسائر اعاجیب‌الخلق والصّنعة وغرائب‌التّدبیر والحکمة التی یتعجّب منها العاقلون ، ولا یعرف اقل قلیل منها العارفون والعالمون ، فمدبّرهذا العالم لوکان متعدّداً ، لم‌یخل اما ان‌یکونا متّفقین من کل جهة ، او مفترقین من‌کل جهة ، او متّفقین من بعض‌الجهات ، مفترقین من‌بعض آخر ، وکلّ هذه‌الاحتمالات باطلة .

واما الأول ، فلما مرّ آنفاً فی بیان ابطال کون کلّ منهما قویاً ، والاحتمال‌الثانی وهو کونهما مفترقین فی کلّ الجهات ایضاً باطل .

اما اولاً ، فلما مرّ فی‌المقدمة‌التاسعة ، واما ثانیاً ، فلانّه لوکان هکذا لکان آثارهما وهو هذا العالم‌المشاهد مفترقاً ایضاً والحال انه مؤتلف کما عرفته .

والاحتمال‌الثالث ، ایضاً باطل ، لانّه مرکّب من احتمالین کل منهما باطل .

«ففی کلّ شیء له آیة تدلّ علی انّه واحد»

والی هذا اشیر فی قوله علیه‌السلام ، حیث قال : «فان قلت : انّهما اثنان ، لم‌یخل من ان‌یکونا متّفقین من کل جهة ، او مفترقین ...» ، الا انّه ، علیه‌السلام ، لخص فی الکلام وهذّب فی‌الدلیل . فتأمّل فیه‌حق‌التأمل ، لکن یتضح لك الحق‌الحقیق بالتصدیق ، وتهتدی الی سواءالسّبیل .

واذ کان من المعلوم ان توحیده تعالی لا یحتاج الی بیان وبرهان ، وان ما ورد فی العقل والنّقل فی بیان ذلك فهو کالمثبة له، والملوّح الیه ، وان الدلائل علی توحیده تعالی غیرمتناهیة، وان الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق، فلنکتف فی التنبیه لذلك علی ذلك القدر الذی ذکرنا فانه بحر محیط لا ساحل له .

وبالجملة، فالتوحید الالوهیّ یتعلّق بوجوب الوجود، ویرتبط بالقول والاعتقاد معاً، ولا دخل للعمل مطلقا فی حصول اصله، وان کان له دخل فی حصول ثمرته .

والتوحید الذی هو بمجرد القول واللسان من غیر مواطاة القلب والاعتقاد ومن غیر مصادفة الأذعان کما هو طریقة المنافقین، وان اثمر فی العاجلة حقن الدّم وحفظ المال، لکنّه لا یثمر فی الآجلة والمآل الا الیم العذاب وزیادة النّکال : «ان المنافقین فی الدّرك الأسفل[1] من النار» .

کما انّه لو لم یکن صادراً من مجرّد اللسان ایضاً، کما هو صنیع المشرکین ودیدن عبدة الأصنام وطریق اثنویة، فلایورث فی العاجلة الا الحرب والسیف والقتال وفی الآجلة الا الزّقوم والجحیم والوبال ، وان المشرکین هم اصحاب النار .

فالمعتبر من التوحید ان یعتقد بعد العلم الیقینی بأن الممکنات لابدّ لها من الاستناد الی مؤثر واجب الوجود بالذات واحد فی الذات والصفات ، موصوف بما وصفه به نفسه فی القرآن المجید ،ان وجوب الوجود مختص بذات لا یمکن ان یکون مقولاً علی اثنین ، ولا یمکن ان یکون الحقیقة الواجبة بالذات مشترکة بین فردین ، والمرتبة الاولی وهی توحید المنافقین لیست من مراتب التوحید الالوهیّ فی شیء ، لکن هذه المرتبة وهی المرتبة المعتبرة نیط باصلها اصل الایمان والنجاة عن الخلود فی النیّران ، وکذا نیط باصلها والعمل بشرائطها ولواحقها والاعتقاد بتوابعها، کما ورد فی الشرع الشریف، واقتضاه العقل المنیف ، مع ما ذکر الفوز بدخول الجنان والخلود فی نعیمها والحیاة الابدیّة فی النشأتین ، المؤمن حیّ فی الدارین .

وهذه المرتبة المعتبرة وان کانت فی جلیل نظر العقل مرتبة واحدة، لکنّها فی دقیقه مرتبتان : الاولی ، ان لا یسوّغ تحقق الکثرة فی وجوب الوجود وتحیل وجودها فی الأعیان فقط، کما هو ظاهر اکثر الأدلّة الواردة فی هذا الباب .

---

١ – س ٤، ی ١٤٤ .

والمرتبةالثانیة، ان لا تجوّز ولا تسوّغ معذلك تمثّل الکثرة وتحصلها فیالأذهان ایضاً ، کما هو ظاهر بعضالأدلّة ، ولعلّه لأجل الاشارة الی تعدد هاتین المرتبتین اختلفتالادلّة الواردة فیالشرع . فتدبّر .

والمخالف فیالتوحید الالوهی ان خالف فی اصل استنادالممکنات الی مؤثر واجب الوجود بالذات الی آخرالصّفات ، یسمّی کافراً نافیاً للصانع کالدّهریّة والزنادقة .

وان خالف فی توحیده تعالی فی ذاته ونفیالترکیب عن ذاته تعالی کبعضالقائلین بالتّثلیث منالنصاری یسمی ایضاً کافراً .

وان خالف فی توحید صفاته تعالی کالأشاعرة الذین اثبتوا له تعالی صفات زائدة علی ذاته زیادة حقیقیّة ، یسمی کافراً ایضاً ، او مشرکاً .

وان خالف فی اثبات صفاته ووصفه بغیر ما وصفه به نفسه ونفی صفاته کلاً ، او بعضاً ، کالملاحدة ، یسمی ایضاً کافراً .

وان خالف فی عدم اشتراك وجوبالوجود وقال باشتراکه بینالمتعدد سواء قال باستقلال کل منهما فیالتأثیر ، کالثّنویّةالقائلة. ب: یزدان واهرمن، والخیر والشّر ، او لم یقل بالاستقلال فیالتأثیر ، کعبدةالأصنام والاوثان والملائکة ، والجن والشمس والقمر ، الذین : «اتخذوا من دونه آلهة ، لا یَخلقون شیئاً وهم یُخلقون ، ولا یملکون لانفسهم ضرّاً ولا نفعاً ، ولا یملکون[1] موتاً ولا حیوتاً ولا نشوراً» .

وسواء اثبت للواجب تعالی شریکاً ، او اثبت له صاحبة او ولداً ، کالبعضالآخر من النصاری القائلین بالتّثلیث ، وکبعضالیهود القائلین بوجود الولد له تعالی ، فهؤلاء الطّوائف کلهم یسمّون مشرکین بالشرك الجلی .

وهذا القدر الذی ذکرنا هوالقدر الضّروری الذی ینبغی ان یعلمه ویعتقده کل مکلّف ، وهو مجمل منالمفصّل الذی لا یسع الرسالة ذکره .

[فی ثمرةالتوحید الألوهی]

وخلاصة هذاالنوع منالتوحید وثمرته، ان یعتقدالمکلّف، ان فیالوجود آلهاً واحداً لا شریك له، موصوفاً بالصّفات التی اثبتها نفسه لنفسه، وان یعبده ولا یعبده سواه ،

---

۱ – س ۲۵، ی ۳–۴ .

ویستعین به لا بغیره فی کل اموره وجمیع شئونه ، ویتوکل علیه وحده فی تمام احواله وافعاله ، ویؤمن بالله وبرسله وبالیوم‌الآخر وآیاته وبیّناته ، ویأتمر بما امره به وینتهی عمّا نهاه عنه لینال سعاده الدارین ، ویفوز بفلاح‌النشأتین ، وهو توحید ظاهر مبناه علی الدلائل والشواهد ، وبه نیط‌الخلاص عن‌الشرک الجلیّ الـذی هوالشرک‌الأعظم ، وعلیه نصبت‌القبلة ، وبه وجبت‌الذمّة ، وبه حقنت‌الدّماء وحفظت‌الاموال وانفصلت‌دارالاسلام عن دارالکفر والشرک . والقائلـون به مؤمنون ومسلمون وان لـم یقوموا بحق‌الاستدلال بعدان سلموا من‌الحیرة والشّبهة والریبة والضلال بصدق‌شهادة صادفها صدق‌اعتقاد ، والله‌الموفق للسّداد فی کل حال . وهذا آخر ما اردنا ایراده فی هذه‌الرسالة من بیان التوحیدالألوهی ومراتبه .

[فی‌التوحید الوجودی علی ما سلکه الموحّدون]

فلنشرع فـی بیان‌التوحید الوجودی ومـراتبه ومقاصده ، فنقول : اما التّوحید الوجودی فبحر محیط عمیق لا ینبغی ان یخوض فیه خائض ، ولا یلیق ان یلج فی‌لججه والج ، فکم من خائض فیه وان‌رکب سفاین اصحّ ما یتصور من‌لطائف‌الرموز والاشارات ، صار غریقاً ، وکم من والج فیه غائص طلباً لشفاءالظّماء ورروائه وان بالغ فی‌مداواة دائه ببدائع الاستعارات واوضح مایمکن من غرائب‌العبارات ، ظلّ مردوداً ، وردّ الی‌الساحل عطشاناً حریقاً ، بل هذا المقام بیداء بـلا ابتداء ، وانتهاء فیها مفاوز وهلکات قلّ من نجامنها ، وتیهاء ظلماء مع کونها عین‌الضّیاء والسّناء ، ندر من خلص منها ومن آفاتها ، وشذّ من رجع منها بلا نصب وعناء ، بل کلّ من‌دخل فیها تاه وتحیّر ، وخاب وخسر ، ورجع اعمی ، الا ان یمدّه توفیق الله تعالی ، اذ فـی‌کل طرف من اطرافها غول الخطاء والخطل ، مثل مهلکات‌التّشبیه والزندقة والالحاد ، وفی کل رجیً من ارجائها طوائح الضّلال والزّلال ، مثل آفات‌الکفر والشرک والحلول والاتحاد ، فلیس کل سائر بواصل ولا کل واصل بمنتهی ، بل کثیر ممّن سلک قد هلک .

خلیلی قطّاع الفیافی الـی الحمی کثیر وارباب[۱] الوصول قلائـل

---

۱ – کثیر واما الواصلون قلیل .

اذ کثیر منهم قد استبشع الم‌الطاعة ، واستحلی لذة‌المعصیة والفراغة ، تخلّی عن الأقوام وتحلی بلبس‌المرقّع بین‌الانام ، وتفوق علیهم بدعوی‌العرفان ، وانقاد له العوام، ینکرالعبودیّة ، ویدعی‌الالوهیّة تارة ، ویهمل‌الشریعة ، ویظهر الاباحة اخری ، یتکلّم فی حقایق‌التوحید بما هو کفر صریح وشرك فضیح ، خرج من‌الدّین کما یخرج‌الشعر عن‌العجبین . اعاذنا الله تعالی من هذه‌الهلکات ومن امثالها وکافّة‌المؤمنین .

ولو لا شدة‌الحاح ذلك‌الأخ الایمانی الذی بسؤاله الّفت هذه‌الرّسالة ، لما وضعت فی هذه‌المزلقة قدماً، ولما نحت لکتابة هذا المطلوب قلماً، لکن لمّا کان‌الشرط املك، فانّی اومی الیه ایماء خفیّاً یفهمه من‌تیسّر له، ولا ینتفع بالأصرح منه من تعسّرعلیه، والتکلان علی توفیق‌الملك المتعال فی‌المبدأ والمآل .

فاقول : اما التّوحید الوجودی فیتعلق بالقول والاعتقاد والعمل ایضاً، لکن لا عملاً حقیقیّاً ، بل نحواً من‌العمل ونوعاً منه، کالملاحظة والمشاهدة والنّظر ، وهذا النوع من‌العمل ادخـل فیه من الاعتقاد ، والاعتقاد ادخـل فیه من‌القول . فکما ان التّوحید الالوهیّ یکون قولیّاً وعلمیّاً فقط ، کـذلك‌التوحید الوجودی یکون قـولیّاً وعلمیّاً وعملیّاً ایضاً ، وکما ان حصول اصل‌القرب الی‌الله سبحانه وتعالی موقوف علی‌التوحید الالوهی ومراتبه، کذلك‌هذا التوحیدالوجودیّ یتوقّف حصوله علی‌حصول اصل‌القرب اولاً وبحصول هـذا التوحید تحصل مراتب‌القرب ثـانیاً بحسب اختلاف استعدادات الموحّدین وتفاوت درجاتهم ، فمرتبة هذا التوحید بعد مرتبة ذلك‌التوحید ، وهـذا بحسب‌الجلیل من‌النظر ، وان کان بحسب دقیقه لا تفاوت بینهما ولا ترتیب ولاانفصال، بل کل منهما یحصل فی ضمن‌الآخر ، بل هو عین‌الاخر ، وهذا امر غریب عجیب .

ولا تتوهّمن ان هذا التوحید اذا کان موقوفاً علی حصول اصل‌القُرب ، ینبغی ان یکون کل‌السّالکین متساوی‌الدرجة ومتشابهی‌المرتبة فی ذاك، لان‌القرب معنی نسبی، ونسبة بین‌الله تعالی وبین عباده بل‌کل مخلوقاته، وکما ان نسبته‌تعالی الیهم علی‌السواء ، کذلك نسبتهم الیه تعالی ، لان هذا التوهم ، توهّم باطل مضمحل زائل ، لأنّا وان‌سلمنا ان هذا المعنی معنی اضافی ، لکن‌الطریق مختلف ، لا ن‌قربه تعالی الـی‌المخلوقات من حیث‌الإحاطة والوجود والعلیة والشهود، وقربهم الیه‌تعالی من‌حیث‌مخلوقیة والمعلولیة والاستعداد والسلوك ، وبینهما فرق کثیر وبون بعید، وکیف لا، وهوتعالی «اقرب الیهم

من[١] حبل الورید» وهم من حیث هم هم من حضرة بابه طرید شرید بعید .

وایضاً القرب والطّریق الذی هو من طرف الحق الیهم علی وتیرة واحدة ازلاً وابداً لایزید ولا ینقص ولا یتغیّر منه شیء ، بل هو ثابت واقع من الأزل الی الأبد ، ولیس مختصاً بزمان ولا مکان، ولیس لا حد ولاشیء فیه مزیّة علی الآخر، والکل فیه علی سواء.

واما القرب والطریق الذی هو من طرف المخلوقات الی الله تعالی، فلا یکون الا بعد استعدادهم الذاتی التّام العالی، والسّلوك الحقیقی، ولا یکون قربهم وطریقهم الیه تعالی بعد ذلك الإستعداد والسلوك الا بقدر سلوکهم ومجاهداتهم وریاضاتهم وتحصیل کمالاتهم العلمیّة والعملیّة ، اعنی بقدر اتصافهم بصفات الحق والتخلّق باخلاقه . وحصول ذلك موقوف علی اسباب کثیرة ومعدات عدیدة ، کتصفیة النفس عن الکدورات النفسانیّة بالمجاهدات الشرعیّة ، وتجریدها عن العلایق الخسیسة البشریّة والعوائق الدّنیّة الجسمانیة ، والتوجّه التام الی جانب جناب القدس وحضرة الرب تعالی، وعدم الاشتغال بکل شیء هو حجاب بین الخلق وبینه جلّ وعلا ، والاعراض عن المشتهیات النّفسانیّة واللذات الجسمانیّة ، والتعوّد بصدق الأقوال وحسن الأفعال ، وتزکیة النفس عن رذایل الاخلاق ونقائص الاعمال ، والاجتناب عن الإفراط والتفریط فی القول والعمل ، والتشبّه بزیّ المؤمنین الخلّص الکمّل ، والاشتغال بالطاعات الشرعیة والعبادات ، والاجتهاد فی طلب نیل السعادات ، وقلّة الکلام والمنام والطعام ، وکثرة الذکر علی الدّوام الی اسباب لا تحصی لا یسع ذکرها فی هذا المقام ، بل هی موکولة الی احادیث ائمّة الانام، علیهم السلام، وفصّلها الشرع الشریف تفصیلاً، واقتضاها العقل القویم المنیف واصّلها تأصیلاً ، والتفاوت بین الطریقین غیر قلیل ، بل لا نسبة لاحدهما الی الآخر .

واذا عرفت ذلك فاعلم اولاً ، انّه کما ان مبنی التّوحید الالوهیّ علی اثبات الأشیاء اعنی الممکنات، وانّها لإمکانها محتاجة الی مؤثر واجب بالذات واحد من جمیع الجهات، اعنی اثبات الأشیاء شیئاً فشیئاً ، ثمّ الإنتهاء الی آله واجب واحد بالذات والصفات ، کذلك مبنی التوحید الوجودی علی نفی الوجودات الفاقرة بذواتها، وسلب الصفات الناقصة فی کمالاتها ، اعنی وجودات الممکنات وصفاتهم شیئاً فشیئاً ودرجة ثمّ درجة، الی ان ینتهی الی وجود غنی بالذات کامل فی الصفات من جمیع الجهات .

---

١ – س ٥٠، ی ١٥ .

وبعبارة اخرى : كما ان التوحيد الألوهي مبناه على نفى اشياء غير موجودة فى الأعيان ، اعنى الالهة المفروضة فى الاذهان واثبات آله واحد، كذلك التوحيد الوجودى مبناه على نفى اشياء موجودة فى الأعيان ، اعنى الكثرات المتحققة فى حيز الإمكان ، والانتهاء الى وحدة حقة حقيقية منزهة عن النقصان وعن كمالات الأكوان .

ثم اعلم انا لما حققنا لك فى الفصول السالفة ان حقيقة الوجود ماذا؟ وان عينيته لذاته تعالى على اى طريق يصح ؟ وان الجعل والايجاد باى نحو يمكن ؟

فقد حققنا لك ، ان ذاته تعالى بحت الوجود وصرف الخير والجود ، وان ذوات الممكنات وحقايقها اى وجوداتهم الفاقرة بذواتها ، وكذا صفاتهم وافعالهم الناقصة فى كمالاتها من انحاء تجليات ذاته تعالى وشئون صفاته وافعاله . فالعارف السالك السائر الى الله ينبغى على الاجمال ان يقول ويعتقد ويشاهد بعين العيان ، ان كل وجود وموجود وكل صفة وموصوف وكل فعل وفاعل ومفعول من الممكنات باطلة دون وجهه الكريم وزائلة دون حضرة بابه وكبرياء جنابه العلى العظيم وهالكة مع قطع النظر عن الارتباط مع ذاته الخبير العليم ، مستهلكة فى جنب ذاته ومستغرقة فى علو صفاته ، وفانية فى سمو افعاله وتأثيراته، اعنى يشاهد فى الكل ذاتاً، اى وجوداً مطلقاً صرفاً كاملاً ، غير ممازج بوجه ما مع العدم والنقصان ، متجلياً على وجودات الأكوان المقيدة بالحدثان ، وكذا صفات مطلقة واجبة منبسطة فى صفات مقيدات الامكان، وكذا فعلاً مطلقاً بحتاً صرفاً لا مدخل لتأثير الغير فيه بوجه ما، وغير مقارن مع نوع من القوة والاحتياج بنحو ما ، منبسطاً فى تلك الأفعال المقيدة الناقصة ومرتبطاً بها بوجه التقديم ، فانها مع عدم ذلك الانبساط والارتباط وعدم مدخلية تأثيره فى هذه الأفعال، لا يكون لها اسم ولا رسم ولا اثر، فكل فعل من الافعال وكل اثر من الآثار فى سلسلة العرض الامكانية فانية ومستهلكة فى فعله تعالى بالذات ، وكونه فاعلاً ومؤثراً على الاطلاق، وان كانت فى السلسلة الطولية وتجليه تعالى من حيث التأثير فيها بعضها متوقفاً على بعض ، كالافعال الاختيارية ، مثل ظهور آثار قدرة العباد ، المتوقف على ذواتهم ، وسائر الأسباب المنتهية الى مسبب الأسباب الذى هو ناظم سلك الوجود ومفيض الخير والجود ، فيكون هذا العارف السالك فى قوله وفى اعتقاده، وكذا فى مشاهدته هذه المشاهدة العيانية جاعلاً حقايق متكثرة حقيقة واحدة ، اعنى يكون جاعلاً تلك الوجودات المتكثرة وجوداً واحداً ، وكذا تلك

الصّفات المتکثّرة صفة واحدة مطلقة ، وکذا تلك الافعال المتکثرة فعلاً واحداً مطلقاً .

وبعبارة اخری : التوحید کما عرفت معناه عبارة عن تصییر الشّیئین شیئاً واحداً، والشیئان الموجودان فی الخارج منحصر فی الواجب والممکن، فینبغی ان ینظر السالك العارف اولاً الی حقیقة کلّ شیء برجوعه قهقری الی اصله الصادر منه ذلك الشیء ، حتی یصل الی الوجود البحت المحض الخالص الصّرف القدیم القائم بذاته ، الذی لیس فی الخارج موجود بوجود اصیل ثابت الا هو وصفاته وکمالاته ، وکذا ینبغی ان ینظر الی کل شیء غیر الواجب حتی یعرف حقیقته، ویعرف ان الوجود فی کل شیء زائد علی ذاته متقوّم بغیره فرع لأصله، وهو الوجود القیّومی ، وان الوجود فی کل شیء سواه هالك، وبوجود قیّومه ثابت ، ومن حیث ذاته فانٍ وباطل ، ومن حیث ارتباطه بمبدعه باق متأصّل .

وکذا ینبغی ان ینظر الی حقیقة کل وجود وموجود حتی یعرف انّه بایّ وجه حق ووجه الحق ، وبایّ وجه خلق وباطل ، ومن ایّ جهة واحد ، ومن ایّ جهة متکثر ومن ای جهة ثابت باق ومن ای جهة هالك زائل، حتی ینظر الوجود الحق فی کل شیء ومعه، وان الکل راجع الیه، فرائی الحق باقیاً والخلق زائلاً ازلاً وابداً «کل شیء[1] هالك الا وجهه» ، فیری الممکنات بحذا فیرها وذرات الوجود نقیرها وقطمیرها بنفسها وذواتها وصفاتها وافعالها زائلة هالکة دون وجهه الکریم، وبحیث لو فرض انقطاع ارتباطها بمبدعها الحق القیّوم وانجذاذ فیض بارئها عنها لأنطوی بسائط الممکنات برمّتها ، ولرأیت بقعة الإمکان «قاعاً صفصفاً ، لا تری فیها[2] عوجاً ولا امتاً» .

«الا کلّ شیء ما خلا الله باطل»

وهذا القدر الذی ذکرناه هو بیان التوحید الوجودی علی سبیل الاجمال، وان اشتهیت توضیح ذلك ابسط من هذا، فاستمع لما یتلی علیك من المقال ، فاقول :

کما ان الله تعالی ذاتاً هو عین الوجود المحض الصّرف البحت الحق الحقیقی وصفات هی عین ذاته تعالی، وافعالاً ومنشأها ذاته بذاته من غیر مدخلیّة لتأثیر الغیر فیه اصلاً، وآثاراً ومظاهر صفاته تعالی وهی ذوات الممکنات ووجوداتهم ، واصول صفاتهم ، کذلك

---

۱ – س ۲۸، ی ۸۸.

۲ – س ۲۰، ی ۱۰۶ .

للممکنات ذوات هی وجوداتهم وصفات هی زائدة علی‌ذواتهم، وافعال هی‌ذوات جهتین، فمن جهة منتهیة الی‌مسبّب‌الأسباب ومتقوّمة بالفاعل‌المطلق فی‌الکل، ومن‌جهة اخری مستندة الی ذواتهم علی ما سنبیّنه انشاءالله تعالی، وآثار تترتب علی افعالهم ، هی اما الذوات الاعتباریّة ، اوالصّفات غیرالأصلیّة ، اوالافعال کذلك .

فبحسب‌الجلیل من‌النّظر ، للتوحیدالوجودی اربع مراتب :

[بیان مراتب‌التوحیدی الوجودی علی ما حقّقه]

توحیدالذات، وتوحیدالصفات، وتوحیدالأفعال، وتوحید الآثار، لکن‌بحسب‌الدقیق من‌النظر ، للتوحیدالوجودی ثلاث مراتب : توحیدالذات، وتوحیدالصفات ، وتوحید الأفعال ، وتوحیدالآثار ساقط عن درجةالاعتبار، لأنّ توحیدالاثار علی قیاس سائر التوحیدات مرجعه الی توحید آثارالممکنات ، وملاحظة استهلاکها واستغراقها فی آثار الواجب تعالی وآثاره تعالی، اما ذوات‌الممکنات اواصول صفاتهم، فیرجع هذا التوحید الی ملاحظة فناءه آثار الممکنات فی ذواتهم اوصفاتهم ، ولا فائدة فیه ولا یترتب کمال علیه، ولا یحصل معرفةالربّ تعالی بحصول ذلك معرفة یُؤْبَهُ بها[2] ، فالمعتبر من درجات‌التوحید الوجودی هوالثلاث الاول، والتقدم الذاتی والتّرتیب‌العقلی النّزولی، یقتضی الابتداء اولاً من توحیدالذات، ثمّ‌الصفات، ثمّ الأفعال، لکنّ الترتیب‌السّلوکی والتدریج‌العروجی ، یقتضی‌العکس من‌ذلك، اعنی‌الإبتداء من‌توحیدالأفعال، ثمّ‌الصفات، ثمّ‌الذات . وبالحقیقة لا ترتیب ولا تقدّم ولا تأخّر .

والغرض‌ایضاً بیان‌مراتب هذا التوحید ودرجاته وتحقیق‌مقاماته، لاتحقیق الترتیب فی ذلك ، فلنقدّم ذکر توحیدالذات ، لانّه الأصل‌الأصیل ، وباتّضاح حاله یتضح حال التّوحیدین الآخرین .

فنقول : ان‌العارف‌السالك السائر الی‌الله ولله ، اذا حصل له بالتّوحید الاولهیّ قرب الی جنابه‌تعالی، ثمّ تدرج فی مراتب‌القرب ، وسلك الی سبیل مرضاته وتحصیل

---

۱ – والی هذه‌المراتب اشارالعارف القیّومی :

«من هماندم که وضو ساختم ازچشمهٔ غیب چهار تکبیر زدم یکسره برهرچه که‌هست»

۲ – یعبأبها – یؤبأ بها : ای یبالی به ای یبالی بها . منجد .

قرباته ، فایّ معرفة حصلت له، وایّ قربة کملت له، وایّ موهبة وردت من جانب القدس علیه ، وایّ افاضة اشرقت بنور ربّه علی مرآة ذاته ، فان لم تکن ملکة لذلک السالک بل زالت بظهور صفات نفسه عنه ، فتسمّی فی اصطلاح هذه‌الطائفة حالاً .

ثمّ اذا صارت ملکة له، ورسخت فیه، تسمی مقاماً . والمقامات کلّها حجب نورانیّة ، الا مقام‌الجمع ومقام جمع‌الجمع . والجمع فی‌اصطلاحهم مقابل‌الفرق، والفرق هوالاحتجاب عن‌الحق بالخلق ، اعنی ان یری فی‌الأشیاء‌الخلق ، ویری‌الحق مغایراً لها من کلّ الوجوه ، ویری بقاء‌الرّسوم الخلقیّة بحالها .

وهذا هوالمقام الذی یخاف فیه‌الوقوع فی مفسدة تعطیل‌الفاعل المطلق . والجمع مشاهدة‌الحق فی کل‌الأشیاء وعدم مشاهدة‌الاشیاء انفسها ، ویسمی هذا المقام مقام المحو والفناء ، اذ لوکان انیّة‌السّالک وتعیّنه باقیاً ، ای مشاهداً ملحوظاً ، لما حصل هذه‌المرتبة ، ای شهود‌الحقّ بدون‌الخلق .

وهذا المقام ایضاً مزلقة ربما اورثت‌السّقوط فی مهلکة‌الزندقة والإلحاد والتردی فی مهوی‌الکفر والحلول والاتحاد ، اعاذنا الله تعالی وسائر‌المؤمنین من امثال هذه المهلکات المهلکات .

واما جمع‌الجمع ، فهو مشاهدة‌الخلق قائماً بالحقّ ، اعنی ان یشاهد فی جمیع الموجودات الحق ، ویلاحظ الإثنینیّة والغیریة ، ولا یحتجب برؤیة‌الکثرة عن‌الوحدة ، وکذا لایحتجب برؤیة‌الوحدة عن‌الکثرة، ویری‌الأشیاء کماهی وکما ینبغی، فعند صاحب هذا المقان یکون‌الکثرة مرآتاً للوحدة، وکذا الوحدة مجلاةً للکثرة، وهذا هوالمقام الذی هو اعلی مقام للسّالک وارفع درجة للعارف، لیس فیه خوف‌الوقوع فی مفسدة ، ولا الورود فی‌مهلکة ، فلذا ورد فی کلمات هؤلاء‌الطائفة «ایّاکم والجمع والتّفرقة لان‌الاول یورث‌الزندقة والإلحاد، والثانی تعطیل‌الفاعل‌المطلق، وعلیکم‌بهما، فانّ جامعهما موحّد حقیقی، وهوالمسمی بجمع‌الجمع وجامع‌الجمیع ...» انتهی .

وهذا المقام یسمّی مقام بقاء بالله، ویسمی ایضاً الفرق بعد‌الجمع ، والفرق‌الثّانی، والصّحو بعد‌المحو ، لان‌العارف یتنزّل بعد مقام‌الجمع المحض والفناء‌المطلق والوحدة الصّرفة الی هذا المقام الذی هو فرق وصحو باعتبار، وهذا المقام بحسب‌الجلیل من النّظر وان کان مقاماً واحداً ، لکنّه بحسب دقیقه مرتبتان ومقامان ، لأنّه حیث یکون فیه‌الکثرة مرآتاً للوحدة، ویری فیه‌الحق ظاهراً، والخلق باطناً، کما ان‌الصورة‌المنطبعة

فی‌المرآة تشاهد اولاً ، ثمّ المرآة ثـانیاً ، فباعتبار هذه‌الحیثیـّة یکون مرتبة واحـدة تسمی باصطلاح محققی هذه‌الطائفة بقرب‌النوافل ، کما ورد فی‌الخبر المعتبر «لا یزال العبد یتقـرّب الی بالنـّوافل ، حتی احببته، فاذا احببته کنت سمعه الذی بـه یسمع ، وبصره الذی به یبصر ...» الی آخرالحدیث الشریف .

[بیان معنی قرب‌النّوافل المصطلح عند ارباب‌الحال والمقام‌المستفاد من‌الخبر الشریف]

ومعناه علی‌الاجمال : ان‌العبد اذا رای کل کمال مستغرقاً فی کماله لم‌یکن فی نظره کمال الا وهوکماله تعالی الذی هو عین‌ذاته، فصارالحق حینئذٍ جمیع‌کمالاته من‌الوجود والسمع والبصر والعلم والقدرة وغیرها لرجوع کلها فی‌نظره الی کمال‌الحق الذی هـو عین ذاته ، فصارالعارف متخلّقاً باخلاق‌الله تعالی‌بالحقیقة .

وهذا الحدیث‌الشریف علی ماذکرنا یمکن تطبیقه علی‌توحیدالذات فی هذه‌المرتبة، وکذا علی توحیدالصفات فی هذه‌المرتبة ایضاً ، ولیس‌الفرض تعیین ذلك وتحقیقه، بل الغرض ان‌هذه‌المرتبة من‌التوحید هوالمسمی بقرب‌النوافل ویدل علیه‌الحدیث‌الشریف فتبصّر .

[اشارة الی مقام قرب‌الفرائض ، یقول‌الله من لسان عبده:

سمع‌الله لمن حمده]

وکذا هذه‌المرتبة حیث یکون‌الوحدة فیها مرآتاً الکثرة عکس‌الحیثیـّة الاولی ، وکذا یری فیها الخلق ظاهراً والحق باطناً ، کما ان امرالمرآة والمرئی کذلك ، فباعتبار هذه الحیثیـّة ایضاً هی مرتبة اخری ومقام آخر، یسمی عند بعضهم بقرب‌الفرائض، کما ورد فی‌الخبر : قال الله تعالی علی لسان عبده سمع‌الله لمن حمده . فعلی هذا یکون‌المقامات الحاصلة فـی‌التـّوحید الوجودیّ الذاتی ثلاثـة بحسب‌الجلیل من‌النظر، اربعة بحسب الدقیق منه، لکن فی‌المراتب الطولیـّة ، وکلّ مقام من تلك‌المقامات لـه عرض عریض ومدارج متصاعدة ومراتب متنازلة ، تختلف بحسب استعدادات‌الممکنات وتعیـّناتهم ، کل مقام وکل مرتبة مناسب لاستعداد خاصٍّ وحال خاص وشخص خاص، یری‌العارف فی‌کلّ تلك‌المقامات وتلك‌المراتب وجودات‌الممکنات بأسرها وذواتهم برمـّتها مستغرقة فی جنب ذاته العلی‌العظیم ومستهلکة دون وجهه‌الکریم .

وبعبارة اخرى: العارف‌السالك اذا ترقى فى‌السلوك والسّير وتدرج فى‌مراتب‌القرب ونفى‌الغير ورأى بعين‌العيان ان محقق‌الحقايق هوالوجود الواحدالحق ووجودات الممكنات‌اظلاله وفروعه وشئونه او لاارتباطها باصلها لكانت‌كلها باطلة عاطلة هالكة زائلة «ان‌الله يمسك‌السّموات والارض ان‌تزولا ، ولئن زالتا ان‌امسكهما من احد[1] من بعده» . وعبر عن مراتب‌الكثرات الصوريّة والمعنويّة ووصل الى مقام‌التوحيد الذاتى‌العيانى وشاهدالحق فى‌الكل بالحق ولا حظ‌الكل قائمين بالحق وارتفع‌الحجب عن عين بصيرته، فهذا العارف يشاهد فى جميع الأشياء بالنظر الاولى نورالوجود الواحد المطلق ، ويرى‌الحق فى‌الكل ظاهراً ، والخلق‌باطناً ، ويكون‌الخلق عنده مرآتاً للحق، كما هوشأن المرآة والمرئى فى‌الظهور والبطون، فلذا اذا شوهد شبح من‌بعيد يلاحظ اولاً موجوديته ثم سائراحواله، فهذا المقام مقام يسمى‌صاحبه بذى‌العين، وقديتدرج صاحب‌هذا المقام بحيث لا يشاهد الا الحق‌تعالى، ويسمى هذا المقام مقام‌المحو ومقام‌الجمع ايضاً واشرنا اليه آنفاً .

وقد يشاهد هذا العارف اولاً الخاق ثمّ الحق ، ويكون‌الحق عنده مرآتاً للخلق ، والخلق ظاهراً والحق باطناً عكس‌المقام الاول، ويقول : ما رأيت شيئاً ، الا ورأيت الله بعده . لان الوجودالحقيقى لما احتجب ظهوره فى حجب‌التعيّنات، واستتر لغاية‌جلائه، فالتعيّنات كالحجاب له، فلذا يقع‌النظر الأولى الى‌الحجاب ، ثمّ الى ماوراءالحجاب . وهذا المقام كما يسمى بمقام‌الفرق واشرنا اليه سابقاً ، كذلك يسمى صاحب هذا المقام بذى‌العقل ، لان‌المشاهدة الكذائيّة هى مقتضى‌العقل والبرهان، كما ان‌المقام الاول هو مقتضى عين‌البصيرة والعيان .

وقد يتدرج هذا العارف فى مراتب‌القرب ويحصل له هذان‌المقامان معاً ، فيكون ذا العقل وذا العين معاً ، اعنى : انه قد يشاهد اعيان‌الممكنات ويشاهد الحق من غير احتجاب باحدهما عن‌الآخر فكل منهما عنده ظاهر باعتبار وباطن باعتبار آخر ، ويصير كل منهما عنده مرآتاً للآخر باعتبار ، فهذا العارف قد يقول: ما رأيت شيئاً الا ورأيت‌الله فيه . وقد يقول مارايت شيئاً الا ورأيت‌الله معه . فصاحب هذا المقام يسمى بذى‌العقل والعين ، ويسمّى هذا المقام مقام‌السّير فى‌الله والسير مع‌الله ومقام جمع‌الجمع ،

---

۱ - س ۳۵، ی ۳۹ .

ویختلف احوال تلک‌المقامات‌کلها، ولا سیّما المقام الأخیر الذی هواعلی من‌الکل بحسب اختلاف احوال‌الأشخاص ، وکذا بحسب اختلاف حالات شخص واحد . ولعلّ مـاورد فی‌الحدیث النبوی «لی مع‌الله وقت ، لا یسعنی ملک مقرّب ولا نبیّ مرسل» اشارة الی هذا، وفی کل تلک‌المقامات والمراتب یلاحظ توحیدالـذات واضمحلال ذوات‌الممکنات فی جنب ذاته تعالی «انّک میّت[1] وانّهم میّتون» و«وکلّ شیء[2] هالك الا وجهه» .

وما ذکـره بعض هؤلاءالطایفة من مراتب‌السیر والسلوك ، اعنی : السّیر الـی‌الله ، والسیر مع‌الله ، والسیر فی‌الله ، راجعة ایضاً الی ماذکرناه فی بیان‌المقامات فتدبر .

وکذا ماذکره بعضهم من‌مراتب‌العلم والعیان اعنی علم‌الیقین وعین‌الیقین وحق‌الیقین یمکن ان‌یکون اشارة الی ماذکرنا من‌الفرق والجمع وجمع‌الجمع :

«عباراتنا شتی، وحسنك واحـد وکلٌّ الـی ذاك الجمال یشیر»

لکن هنا مقام آخر هو ارفع من‌الکل واعلی من‌الجمیع ، بل هو عین‌الجمیع وفوق‌الجمیع مخصوص بالأنبیاء والأولیاء سلام‌الله تعالی علیهم اجمعین ، وهـو مقام‌السّیر من‌الله ، اعنی : ان‌یکون‌العارف مع کونه کاملاً فی کل‌المقامات بحسب استعداده، بحیث یستعد لان یرسله الله تعالی الی ارشاد الخلق وهدایتهم ویکون واسطة بینه تعالی وبینهم فـی وصول فیضه الیهم ، ولهـذا المقام ایضاً عرض عـریض وبسط بسیط یختلف بحسب اختلاف اشخاص الأنبیاء والأولیاء ، کالمقامات الاول وسیجیءایضاً ذکر[3] هـذا المقام فیما بعد علی طریق‌الاجمال .

وحاصل هذه‌المقامات کلها من‌التوحید الوجودیّ ، ان یشاهدالعارف السّالك فی کل‌الممکنات وجوداً واحداً حقاً ونوراً بحتاً محضاً، ویکون عنده غبار وجودات‌الممکنات وذواتهم بأسرها مـرتفعة ، وذرات تعیناتهم وخصوصیاتهم برمّتها مضمحلّة متلاشیة فی جنب‌الوجود الحق‌الکریم ووجهه‌العزیز الرحیم .

---

۱ – س ۳۹، ی ۳۱ . ۲ – س ۲۸، ی ۸۸ .

۳ – یجب ان‌یعلم ان مقامات‌النبـوات حسب مقامات‌الولایة الکلیة مختلفة وانکانت لکل‌مرتبة عرض عریض ، ولکن مرتبة اولوالعزم من‌الرسل دون مـرتبة خاتمهم طولاً ، لأن مرتبة‌الأکملیة من اعلی مراتب او ادنی ولصاحبه من‌المراتب مـرتبة او ادنی وللمقامات مقام‌الأکملیة وللفتوح الفتح‌المطلق وللبطون البطن‌السابع الی آخر ما قرّره اهل‌التحقیق – جلال – .

واذا عرفت ذلك فقس عليه حال التوحيدين الآخرين ، اعنى : التوحيد الصفاتى والتوحيد الأفعالى ، فان العارف الكامل الواصل الى رحمة ربّه ، ينبغى ان يشاهد صفات جميع الأشياء فانية فى صفات الحق تعالى ، ولا يرى لغيره تعالى صفة كمالية اصلاً ، بل يرى ذاته وذوات كل الأشياء مظاهر ومجالى لصفاته تعالى ، ويرى صفاته تعالى فى الأشياء ظاهرة ، وبالحقيقة لا يرى صفة كماليّة الا لله تعالى بحسب مراتب المقامات ودرج الحالات المذكورة فى التوحيد الذاتى ، ويسمى هذا التوحيد الصفاتى فى اصطلاح هذه الطّائفة بالطمس ، وكذا ينبغى ان يشاهد بحسب تلك المقامات افعال جميع الأشياء فانية فى افعال الحق ومضمحلة فى جنب فعل الفاعل المطلق ، ويشاهد فى كل فعل وتأثير فعل الحق وتأثيره وقوته وقدرته ، ولا يرى مؤثراً ولا فاعلاً مستقلاً الا الحق تعالى شأنه ، ويسمى هذا التوحيد بالتوحيد الافعالى ، وفى هذا التوحيد شبهة سنزيلها انشاءالله تعالى فيما بعد .

واعلم ايضاً ان العارف الكامل الواصل اذا وصل الى هذه المراتب من التوحيدات بحسب المقامات وصفّى نفسه تصفية وزكّاها تزكية وخلّاها تخلية وحلاها تحلية وصقلها تصقيلاً بمصاقل الشريعة المقدسة ، يكون لروحه ولطيفه عروج على الأفلاك والكواكب ولسره ونفسه ارتباط مع روحانيات الملاء الأعلى والملائكة المقربين ومقدسات العالم القدس ومنوّرات العالم الانسى ، ويشرق الانوار الالهيّة على قلبه وذاته ، ويطير بجناح الفيض الازلى فى فضاء عوالم الملكوت والجبروت ، ويشاهد ذاته وصفاته وافعاله فانية فى تجليات انوار اللاهوت ، ويبقى بعد الفناء فى الله باقياً بقاء بالله ، ويرى بعين البصيرة وجه الحق بالحق مع كونه ممحوّاً بالمحو المطلق. وبالجملة يكون بسبب ارتباطه بذلك العالم وتوجّهه الى مبدئه تعالى شأنه العزيز وبسبب تصفية مرآة قلبه الذى هو مرآة حقايق الأشياء ، ومجلاة صورها ومناسبته للعالم المعنوى ، بحيث يتمثّل فى سرّه صور جميع الأشياء من الماديات والمجرّدات ، وان لم يكن لها بحسب ذواتها وجود حسى ولا صورة حسية ، لكنّها تظهر وتنكشف لروحه تأنيساً له وتأليفاً متشكّلة باشكال المحسوسات متمثّلة بمثل الماديات ، فتصير متجلّية عليه بالصّور المناسبة لمقام ذلك العارف وحاله ، ولكن شرح هذا المعنى موجب لزلق الافهام وضلالة العوام ، فلذا لا نذكره وينبغى لك ان لا تنكره ولا تأباه ، فانه واقع فى حيّز الامكان ، كما ورد فى الخبر

المعتبر : ان جبرئیل علیه‌السلام، ظهر بصورة دحیة ، وسائرالصور علی خیرالبشر ، علیه وآله صلوات‌الله الملك‌الاكبر ، واذا وصل‌العارف الی هذا المقام یتجلّی علیه من حضرة بارئه جل وعلا تجلیات ذاتیة وصفاتیة وافعالیة وآثاریة مناسبة لحاله ومقامه «سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انّه‌الحق ، اولم یکف بربّك انّه علی کل شیء شهید ، الا انّهم فی مریة[1] من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط» والأکثر ان‌یکون‌التجلّی الآثاری بایجاد اثر متلبّس بملابس اکوان عالم‌الشهادة ، متمثّل بمثل عالم‌الحس من‌الصور الحسیة‌الجسمانیة واکمله ان‌یکون بصورة الانسان الکامل ، ویسمی هذا التجلی باصطلاح هذه‌الطائفة بالتّجلی الصّوری ، وبالتّأنیس ایضاً «من رآنی فقد رأی‌الحق» وکذا اکثر التجلیات الافعالیة انّما یکون بافاضة المثل المتمثّلة بالانوار المتلونة کالنور الاخضر والأحمر والأبیض ، وکذا یکون اکثرالتجلیات الصفاتیة بالتجلی بالصفات‌السّبعة الکمالیة ونظائرها، مثل‌العلم والقدرة والارادة .

واما فی‌التجلی الذاتی ، فیتجلی علی‌العارف السالك ذات من‌جملة الذوات وآیة من الآیات‌الفائضة من حضرة‌القدس ، غیر مصوّرة بالصّور‌الحسیة ، ولا سیّما الصور المألوفة، فیصیر‌العارف فیه فانیاً مطلقاً بحیث لا یبقی له علم ولا شعوربذاته ولابصفاته اصلاً کما قال تعالی «لن ترانی، ولکن انظر الی‌الجبل، فان‌استقرّ مکانه[2] فسوف ترانی» وهذه‌التّجلیات المذکورة تختلف بحسب قوّتها وصفائها وضعفها وکدورتها وزیادتها ونقصانها واوقاتها وحالاتها . فللانبیاء والاولیاء بالنسبة الی غیرهم یکون هذه‌التجلیات اتمّ واقوی واکمل واعلی ، وتکون هذه لهم ایضاً بحسب مراتبهم العلّیة اصفی وازکی واطیب واسنی ، لکنّهم ، سلام‌الله تعالی علیهم، قد یحتاجون فی‌التجلیات غیرالذاتیّة الی توسّط ملَك ، وان‌کان ارواحهم‌الشریفة اشرف من ذلك‌الملك .

وتفصیل هذا ایضاً لتعسّره علی‌الأفهام ، موجب لزلق‌الاقدام ، لکنّی اومی الیه ایماءً خفیّاً ، مجمله : ان‌الانبیاء لما کانوا واصلین الی‌مقام جمع‌الجمع وشاهدوا الکثرة فی‌عین‌الوحدة والوحدة فی‌عین‌الکثرة وصارت ملکة‌الصّعود والهبوط والنزول والعروج حاصلة لهم علی اکمل وجه بحسب مراتبهم‌العلّیة ، صاروا مستعدّین للباس‌النبوة وخلعة‌الولایة وقابلین لارشادالخلایق والهدایة ، لکنّهم ، سلام‌الله علیهم ، امّا کان لهم

---

۱ – س ۴۱، ی ۵۳–۵۴ .   ۲ – س ۷، ی ۱۳۹ .

کمال‌الارتباط بالعلم‌العلوی والاتصال بالعالم الالهی ، فهم منزّهون عن‌الارتباط بالعالم السفلی والاتصال بکثرات‌العالم الدنیوی ، اذ لا مناسبة بینهم وبین موجودات‌العالم الجسمانی ، کما لا مناسبة اصلاً بین هذه‌الکثرات وبین بارئها ، جل وعلا، فلا یمکن ان یحصل‌الافاضة والاستفاضة والارشاد والاسترشاد، لأنّ‌المناسبة فی‌الجملة بین‌المفیض والمستفیض شرط ، فان امکن حصول‌المناسبة ، امکن ان‌یکون بین هذه‌الکثرات وبین الانبیاء لا بینها وبین بارئها جل وعلا ، ولما کان ایجادالکائنات بمحض‌التفضّل الالهی والفیض‌الربانی، فلاجرم یکون ارسال‌الرّسل ایضاً بمحض ذلک‌التّفضّل، وصارالانبیاء متوسطین بین‌الوجوب والامکان ، نازلین عن معارج‌القدس الی مهابط الأکوان ، لأجل اصعادالخلایق من‌اسفل سافلین عالم‌الناسوت الی اعلی‌علّیین قدس‌الجبروت واللاهوت بحسب استعداد کل شخص وقابلیّة کل عبد، فللانبیاء ، علیهم‌السلام ، کلتا الملکتین اعنی ملکتی‌الصعود والنزول والعروج والهبوط ، لکنّهم لما کانوا بالامرالالهی وبحکم «اهبطوا منها» متوغلین فی مصالح‌العباد مرتبطین بالعالم‌السفلی، فاذا حصل لهم‌التوجه الی العالم‌العلوی مع ذلک‌التقیّد والارتباط والتوغّل والاتصال ، فقد یحتاجون فی التّجلیات غیرالذاتیة الی توسّط ملک لیس له کلتا الملکتین، بل ملکة‌الصّعود والعروج فقط ، وبهذا الاعتبار یکون‌النبی محتاجاً فی صعوده وعروجه الی ذلک‌الملک مع کونه اشرف منه بمراتب شتّی ومدارج لا تحصی . وکذا اذا حصل لهم‌التوجّه الی العالم السفلی مع توجّههم الی العالم‌العلوی ، فقد یکونون محتاجین فی نزولهم وهبوطهم الی جذب جاذب واعانة لازب وتکلّم نبیّنا خیرالبشر علیه وعلی آله سلام‌الله الملک الأکبر الی یوم‌المحشر مع بعض‌ازواجه کما ورد «کلّمینی یا حمیراء» ، لعله کان لهذا. ولنختم هذا الجمل من‌الکلام علی هذا القدر من‌البیان ، فانّه مقام لا یحیط به نطاق‌التبیان .

وهمٌ وتنبیهٌ

[فی وجوه‌الفرق بین‌التوحید الأفعالی وبین مذهب‌الأشعری، الجبری]

لعلّک قد توهمت مما سمعت من کلماتنا فی توحیدالافعال ، انّه بعینه مذهب الأشاعرة ولا تفاوت بینهما الا بمحض‌العبارة ، حیث ان الأشاعرة ذهبوا الی ، ان لا فاعل الا هو ولا مؤثر فی‌الوجود الا هو، واسندوا جمیع‌الافعال حتی افعال‌العباد الحسنة والقبیحة الیه، سبحانه وتعالی، وقالوا : ان ذوات‌العباد کالآلات لأفعاله تعالی . وهؤلاء

القائلون بالتوحید الوجودی الافعالی ایضاً یقولون ان کل‌الافعال مستهلکة فی‌جنب فعله تعالی وتأثیره ، ومضمحلّة فی فاعلیّة‌المطلق ولا فاعل الا هو .

وهذا خطاء فاحش فضیح وجبر محض صریح ، حیث یبطل بالقول به‌الثّواب والعقاب والجنة والنار، ویصیر ارسال‌الرسل وانزال‌الکتب وماشابه ذلک‌عَبَثاً وصدور ذلک عن‌الحکیم تعالی شأنه محال، تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً .

فنقول ، هذا التوهم ، توهم باطل، لأن کلام هؤلاءالموحدین وان کان بحسب‌اللّفظ قریباً من کلام‌الأشاعرة،لکنّه بحسب‌المعنی والمقصود بعید عنه غایة‌البعد. لان‌الاشاعرة فی قولهم ذلک محجوبون بانفسهم بل مشرکون بالشرک‌الخفی ، کما انّهم فی توحید ذاته تعالی بالتوحیدالالوهیّ مشرکون بالشرک‌الجلی کما عرفت سابقاً ، فانهم فی هذا القول ما خلصوا من رؤیة‌الغیر الذی هو رؤیة وجودهم ووجود غیرهم المعبّر عنه بالشرك الخفی ، وما وصلوا الی مقام‌التوحید العیانی الوجودی الذی هومشاهدة وجودالحق بلا اعتبار وجود غیر معه .

واما هؤلاءالموحدون فما تکلّموا بهذا الکلام الا بعد فنائهم من‌انفسهم وخلاصهم عن مشاهدةالغیر ، وبین‌الکلامین والمقامین فرق کثیر . وکذلک‌الأشاعرة اسندوا جمیع الأفعال الی‌الله تعالی ، وقالوا : هذه افعال الله تعالی من غیر فرق الا بالآلیّة ونحوها. وهؤلاء الموحّدون وان قالوا بان لا فاعل مستقلاً بالتأثیر الا هو تعالی، لکن نسبوا کل فعل من افعال‌العباد الی محلّه‌الخاص ، ای محلّه‌الصادر منه ذلک‌الفعل ، وقالوا : هذا فعل ابلیس، وهذا فعل آدم، وهذا فعل فرعون، وهذا فعل موسی، وهذا فعل ابی‌جهل، وهذا فعل محمد، صلی‌الله علیه وآله ، وهکذا .

وبالجملة فالأشاعرة الجبریّة حزب‌الشیطان[1] واتباعه لقوله : «ربّ بما اغویتنی[2]»

---

۱ – لأنّهم لا یفهمون‌المقامات وخلطوا بین‌الاطلاق والتقیید ومن جهة الاطلاق قال تعالی : «قل کلٌّ من عندالله» ومن‌جهة التقیید قال : «ما اصابك من سیّئة فمن نفسك» ولم یتمیّزوا هؤلاءالسّفهاء من‌الأمة ، بین مقام‌التشبیه والتنزیه ، واهل‌الوحدة قالوا بالأمرین ای‌الجمع بین الاطلاق والتقیید . والمعتزلة اخوان‌الأشاعرة فی‌المقام ، لان‌التنزیه الصرف مناف للتوحید الوجودی ، ولذا ورد عن ائمتنا : لا جبر ولا تفویض بل امر ... – جلال – .

۲ – س ۱۵، ی ۳۹ (قال فبما اغویتنی الآیة س ۷، ی ۱۵) .

وهؤلاءالموحّدون حزب آدم واتباعه لقوله : «ربّنا ظلمنا[1] انفسنا» .

وبعبارة اخری : ینبغی ان یعتقدالمکلف انالافعال مع کونها کلّها مستهلکة فیجنب فعله تعالی صادرة عن محالّها ،وینبغی ان یعتقد فی افعالالعباد بخصوصها مفاد قوله تعالی : «وما تشاؤن الا انیشاءالله[2]» و«وما رمیت[3] اذ رمیت ، ولکنالله رمی» فالفعل ثابت للعبد لمباشرته ایاهوصدوره منه وقیامه به فلا جبر .

ومسلوب عنه منحیث هوهو ومن حیث وجوده ، لأن وجوده اذا قطعالنظر عن ارتباطه بوجودالحقّ فهو باطل، فکذا فعله، اذ کل فعل متقوّم بوجود فاعله، فعلی هذا فلا تفویض ایضاً .

بل ینبغی ان ینظرالمکلف فیقوله تعالی : «قاتلوهم[4] یعذّبهم الله بایدیکم» وفیقوله تعالی : «ان تصبهم حسنة یقولوا هذه من عندالله ، وان تصبهم سیّئة یقولوا هذه من عندك ، قل کل من عندالله ، فما لهؤلاءالقوم لا یکادون یفقهون حدیثاً ، ما اصابك من حسنة فمنالله وما اصابك من سیّئة فمن[5] نفسك» وحیث قال تعالی : «قل کل من عندالله» اشار الی التوحید الوجودی الفعلی والی قوله تعالی : «وما تشاؤن الا ان یشاءالله» وحیث قال تعالی : «ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سیّئة فمن نفسك» اشار الیالتحقیق والفرق الذی ذکروا، الی ان صدورالخیرات بتوفیق الله تعالی والشرور بخذلان الله ، فعلی هذا لا جبر ولا تفویض کما ورد عن اهل بیتالعصمة والطّهارة ،سلامالله تعالی علیهم اجمعین ، «لا جبر ولا تفویض بل امر بینالأمرین» وهذا القدر منالمجمل کاف فی هذا المقام للفرق بینالمذهبین .

ولنا فیهذهالمسألة ای مسألةالجبر والتفویض والقضاء والقدرتحقیقات وتدقیقات ورفع شبهات لا یلیق بهذا المختصر وتفصیلالقول فیها فی ذمّة رسالتنا التی عسی ان نأتی علیها انشاءالله تعالی .

[فی ثمرة التوحید الوجودی]

واما خلاصة هذا النوع منالتوحید وثمرته بعد ما ینبغی ان یعتقدالعارف الطالب

---

۱ — س ۷، ی ۲۲ .

۲ —س ۷٦، ی ۳۰ .

۳ — س ۸، ی ۱۷ .

٤ —س ۹، ی ١٤ .

۵ — س ٤، ی ۸۰—۸۱ .

الحق ما مرّ فی‌التوحید الألوهیّ ومراتبه وبعد ان‌یحصل له ثمرة ذلك‌التوحید وآثاره، ان یعتقد ان‌لیس فی‌الوجود موجود بالذات ولا ذو صفة کامل فی‌الصفات ولا فاعل مؤثر بالاستقلال ، الا هو تعالی ، بل لیس فی‌الوجود الا هو وصفاته وافعاله ومظاهر اسمائه ، وصفاته ، ویتحقق انّه «الأول والآخر، والظاهر[1] والباطن، وهو بکلّ شیءٍ علیم» .

وبعد ما آمن‌العارف‌بالله والیوم‌الآخر وآیاته ورسله وبیّناته وادّب ظاهره بآداب الشریعة ، وهذّب باطنه بوظائف‌الطریقة ، عرج الی معارج کشف‌الحقیقة وارتفع عنه ظلمات‌البشریة وانقشع عنه کدورات‌الطبیعة ، ویتوکّل علی‌الله تعالی فی جمیع مهمّاته وحاجاته ، اذ بیده ازمّة الأمور، وهو مسبّب‌الأسباب ، وان یخصّ حمده وشکره لله تعالی ، ویری کلّ نعمة تصل الیه من‌الله تعالی، وان جرت علی ید غیره، وان یعذّر المخلوقین ، ان رأی منهم تقصیراً فی حقّه او جری منهم ظلم علیه ویترحّم علیهم، الا ان یکون شیئاً لا یعذّر الله احداً فیه، وان لا یتکبّر علی احد ، ولا یباهی بفضله ولا یعجب بنفسه ، وان ینطمس فی نظره العادات والرّسوم ، وینمحی فی شهوده الکمالات والعلوم ، وان یتخلّص عن‌الشرك‌الخفیّ بعد تخلّصه عن‌الشرك‌الجلی ، وان یجتهد فی استخلاص نفسه عن قید عالم‌الزّور وعن اسر دارالغرور ، وان یموت موتاً ارادیّاً قبل ان یموت موتاً طبیعیاً، وان‌یکون اموره ولا سیّما حبّه وبغضه فی‌الله ولله ، وان یجاهد جهاداً اکبر، اواصغر فی سبیل‌الله ، وان لا یشتغل بالطاعات الاالله وفی مرضاته ، ولا یرتکب‌المباحات الا فی‌طاعة الله، بل لا یرتکب مباحاً الا وهو واجب اومندوب، وان‌یکون انحق فی کل‌الامور نصب عینه فی جمیع‌الأحوال ، اذ لیس فی‌الدار غیره دیّار ، وان لا یبالی بمدح مادح ولا بمذمّة ذامٍّ الا لله تعالی، وان یتشبّه بقوم : «یحبّهم ویحبّونه ، اذلّة علی‌المؤمنین ، اعزّة علی‌الکافرین، یجاهدون فی سبیل‌الله، ولا یخافون لومة لائم، ذالك فضل‌الله یؤتیه من یشاء والله واسع[2] علیم» .

وهذه‌الجملة کافیة فی بیان حال هذا التوحید وثمرته وآثاره ، فلنختم هذا المقام بهذا القدر من‌الکلام والتّوکل علی‌الله الملك‌العلام .

واذا عرفت وتحقّقت ما ذکرنا من بیان حال هذین‌التوحیدین الالوهی الوجودی وآثارهما .

---

۱ — س ۵۷، ی ۳ .   ۲ — س ۵، ی ۵۹ .

[بیان معنی کلمة – لا اله الاالله – تعالی شأنه]

فاعلم ان کلمةالتّوحید اعنی کلمة ، لا اله الاالله، کما انّها منطبقة علی‌التوحید الالوهیّ ، کذلك هذه‌الکلمة الطیّبة منطبقة علی التوحیدالوجودیّ بمراتبه .

وبیان هذا ، انّه ان‌کان المراد بالآلة ، ما هومعناه‌المتبادر فی‌الشرع ، وهوالمعبود بالحق ، فحینئذٍ یکون‌القائل بهذه‌الکلمة الطیّبة مع‌الاعتقاد بمضمونها موحّداً بالتوحید الالوهی ، وان ارید به مایمکن ان‌یکون مألوهاً ومحبوباً ومطلوباً لشخصٍ ما، ولو فی الجملة من بعض‌الجهات – کما یشیر الی هذا المعنی قوله تعالی : «افرأیت من اتّخذ الهه[1] هویه» ، فحینئذٍ یکون‌القائل بهذه‌الکلمة الطیّبة المعتقد بمضمونها الملاحظ لمعناها موحّداً بالتوحید الوجودی بمراتبه، اذ یکون مفاد هذه‌الکلمةالشریفة حینئذٍ ان لیس فی‌الوجود مألوه ومطلوب ، ولا مایمکن ان‌یکون محبوباً بالأحد فی‌الجملة من الذوات والصّفات والأفعال سوی‌الله تعالی وصفاته التی هی عین ذاته وافعاله التی منشأها ذاته بذاته .

ویمکن ان‌یکون هذا معنی کلام بعض‌الأعلام حیث قال : ان هذه‌الکلمة اعلی کلمة واشرف لفظة نُطِقَت فی‌الاسلام منطبقة علی جمیع مراتب‌التوحید فتدبّر .

[فی بیان واحدیته تعالی وشرح حدیث مرویٌ فی‌المقام]

واما بیان معنی واحدیّته تعالی، فتحقیقه ماورد عن مولانا ومقتدانا امیرالمؤمنین وسیدالموحدین ویعسوب‌الدّین علیه وعلی اولاده‌المعصومین التحیّة والسلام والثّناء والإکرام ، ذکرالصدوق – رحمه‌الله – فی کتابی التوحید والخصال باسناده الی «شریح ابن هانی» ان اعرابیّاً قام یوم‌الجمل الی امیرالمؤمنین ، علیه‌السلام ، فقال : یا امیرالمؤمنین ، اتقول ان‌الله واحد ؟ قال فحمل‌الناس علیه وقالوا یا اعرابی : اما تری ما فیه امیرالمؤمنین ،علیه‌السلام، من تقسّم‌القلب ، فقال امیرالمؤمنین ، علیه‌السلام : دعوه ، فا ن‌الذی یریده الأعرابیّ ، هوالذی نریده من‌القوم، ثمّ قال : یا اعرابی: ان‌القول فی ان‌الله واحد، علی اربعة اقسام : فوجهان منها لا یجوزان علی‌الله عز وجل ، ووجهان

---

۱ – س ۲۵، ی ۴۵ .

يثبتان فيه . فامّا اللذان لا يجوزا نعليه، فقول‌القائل : واحد ، يقصد به باب‌الأعداد ، فهذا ما لا يجوز ، لأن‌مالا ثانی له، لا يدخل فی باب‌الأعداد ، اما ترى انّه كفّر م ن قال : انّه ثالث ثلاثة ؟

وقول‌القائل : هو واحد من‌الناس، يريد به‌النّوع من‌الجنس، فهذا ما لا يجوز، لانّه تشبيه ، جلّ ربّنا وتعالى عن ذلك .

واما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول‌القائل : ه وواحد ، ليس له فی‌الأشياء شبه، كذلك ربّنا ، وقول‌القائل : انه عز وجل احدیّ المعنى ، يعنى به : انّه لا ينقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربّنا عز وجل» .

وشرح هذا الحديث الشّريف - والله ورسوله واولوالعلم اعلم - يستدعى تمهيد مقدمتين :

الاولى ان تعلم ان‌الوحدة تساوق‌الوجود بل عينها فلذا تساوقه فی‌القّوة والضّعف فكل ما وجوده اقوى ، كانت وحدانيّته اتمّ ، ومن جملة احوال الوحدة الهوهويّة والتّجانس والتّماثل والتشابه والتساوى والتّناسب ، وفی كل من هذه شائبة كثرة ، كما انّ فی مقابلات هذه شائبة وحدة كالغيريّة والخلاف والتّناقض والتضاد .

[فی بيان اقسام‌الوحدة من‌الحقيقيّة الاطلاقية والعددية والاعتبارية]

وان‌الوحدة على نوعين : حقيقيّة ، والموصوف بها هوالواحد الحقيقی ، وهو مالا ينقسم اصلاً لا فی‌الخارج ولا فی‌الذهن لا فی‌الكمّ ولا فی‌الحدّ ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل‌العقلیّ الى ماهيّة ووجود، ولا بالتفصيل الوهمیّ الى ذات وصفة ، وهذا هو ما لا سبب له اصلاً الا ذات ذلك‌الواحد بذاته .

واعتباريّة غير حقيقيّة ، وهی مايكون اشياء متعدّدة مشتركة فی امر واحد هو جهة وحدتها ، فالاتحاد فی‌النوع «مماثلة» وفی‌الجنس وفی‌الكيف «مشابهة» وفی‌الكمّ «مساواة» وفی‌الوضع «مطابقة» .

وجهة‌الوحدة فی كل هذه ترجع اما الى واحد جنسی او نوعی اوشخصی عددی .

اما غيرمنقسم فی‌الخارج منقسم فی‌العقل اومنقسم فی‌الخارج ايضاً .

والمنقسم فی‌الخارج قد يكون واحداً بالاتصال وقد يكون واحداً بالتّركيب .

وغیرالمنقسم فی‌الخارج اما ان‌یکون ذا وضع‌کالنقطة، اوغیر ذی‌وضع، کالمفارقات من‌العقل والنفس .

وشرف کل موجود بقربه من‌الوحدة‌الحقیقیّة وبعده عن‌الکثرة ، ولا یخلو موجود ما عن‌الوحدة حتی ان‌العشرة فی کثرتها وعشریّتها ، کما انها موجودة ، کذلك هی واحدة باعتبار .

واما المقدمة‌الثانیة : ان تعلم ان‌الوحدة فی‌الطّبایع الإمکانیّة ظلٌ للوحدة الحقة الصرفة، فائضة منها ، مناسبة لها بوجه ، مباینة عنها بوجه، کما ان‌الوجود فی‌الممکنات ظل للوجودالحق مباین عنه من وجه ومناسب له من وجه .

اما وجوه‌المباینة فکثیرة : منها ، ان‌الوحدة الامکانیّة غیر قائمة بذاتها ، ولیست مجهول‌الکنه ، بل هی عددیة یمکن ان یحصل بتکرّرها الکثرة ، اذ لیس حقیقة‌الکثرة الا الواحدات‌المتکررة .

والوحدة‌الصِّرفة الحقّة‌الواجبیة مجهول‌الکُنه ، ووحدة قائمة بذاتها وتشخّصها عین ذاتها وتکرّرها ممتنع بالـذات عیناً وذهناً ، کما ان وجودالواجب بالـذات یمتنع تکرّره ذهناً اوخارجاً علی ما فصّلنا سابقاً ، فلا یتصوّر تألّف کثرة عددیة من هـذه الوحدة ، بل کلّ ما یفرض انّه ثان لها ، فهو هی بعینها، ولذا کفّرالذین قالوا : ان‌الله ثالث ثلاثة ، لان هـذا القول وان صدر منهم باعتقادهم الواجبی‌الوجود الثلاثة[1] واعتقاد تعدّدالواجب کفر ، لکن هذا القول کفر من جهة اخری ایضاً ، وهو ان هذا القول یشعر باعتقادهم ان‌الله تعالی ثالث ثلاثة، وجاعل‌الإثنین ثلاثة بدخـوله فیهم وانضمامه معهم ، ای کثرة کانت واجبات اوممکنات کما ان‌الواحد العددی کذلك. وهذا الاعتقاد باطل کما عرفت آنفاً ، بل هذا الاعتقاد یستلزم الاعتقاد بتعدّدالواجب ایضاً ، لان وحدته تعالی اذا تکرّرت فلا یکون ذلك‌التکرّر الا بتعددالواجب فافهم .

نعم لو قالوا: بان‌الله تعالی ثالث اثنین ، فهم وان کـانواکافرین من‌الجهة الاولی ، ای اعتقادهم تعدّدالواجب تعالـی ، لکن لا یلزم علیهم کفر من‌الجهة‌الثّانیة ، ای من جهة اعتقاد تألّف‌الکثرة من وحدته تعالی ، لانّه تعالـی باعتبارالشهود الوجودی والحضور العلمی ، ثانی کل واحد وثالث کل اثنین ورابع کل ثلاثة وخامس کل اربعة، وهکذا .

---

١ – الواجب‌الوجود ثلاثة – خ ل –. بواجب بدل‌الواجبی بدل‌التثنیة کـاتب باید درحاشیه بیارد، درمتن آورده – ١٢ – .

اما ترى الى قوله تعالى : «مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو[1] معهم» .

ومنها ، ان الوحدة الحاصلة لحقايق الممكنات وحدة اعتباريّة لا حقيقيّة ، بل هى وحدة عارضة اومعروضة لتلك الحقايق ومعروضاتها وعوارضها واحدة بالاعتبار، وفيها تركّب من الأجزاء ، اما الخارجيّة ، واما العقليّة ، واما الوهميّة ، ولا اقل من ان يمكن للعقل تحليلها الى جنس وفصل، والى ماهيّة ووجود ، حتى الاجناس العالية والفصول البسيطة ، او ان يمكن للوهم تفصيلها الى ذات وصفة .

واما الوحدة الصِّرفة الواجبيّة ، فليست عارضة ولا معروضة لشىء ، بل هى عين وجوده الّذى هو عين ذاته البسيط من كل وجه لا تركيب فيه اصلاً ، لا من الأجزاء الخارجيّة ولا من الأجزاء الذهنيّة ، ولا يمكن للعقل تحليله الى جنس وفصل، ولا للوهم تفصيله الى ماهيّة ووجود ، ولا الى ذات وصفة كما قالته الاشاعرة .

ومنها ، ما ذكره الشيخ الرئيس فى التّعليقات ، وملخّصه : «ان وحدة الأول تعالى من لوازم نفى الكثرة ، والوحدة فى الطبايع الامكانيّة من لوازمها نفى الكثرة» .

ومن اقسامها الوحدة العدديّة، فان قولنا : واجب الوجود واحد، معناه: انّه وجوب مسلوب عنه الكثرة ولا يقع الشركة فى ذاته ولا ينحلّ الى ماهيّة وانّيّة والى وجود ووجوب، بل هو معنى مجهول الإسم، حقيقته مالا اسم له، يعلم منه تلك الحقيقة، وشرح اسمه انه يجب وجوده، لا مايجب وجوده. فلا يعنى بالوحدة هناك مايكون معنى وجودياً من لوازمه نفى الكثرة ، كما فى المتصل الواحد والشخص الواحد والنوع الواحد والجنس الواحد والفصل الواحد . والواحد بالعدد الذى هو مبدأ الكثير بالعدد من آحاده ، بل انّما يعنى بها نفس المعنى السّلبى الذى هو من لوازم نفى الكثرة» انتهى .

وبالجملة فالوحدة الحقّة الحقيقية الصِّرفة ، اما معنى وجودى ، وحقيقة قائمة بذاتها مستلزمة لنفى الكثرة مطلقا، ولا يعلم كنهها ولايتصور تكّررها كما ذكرنا ان الوحدة تساوق الوجود ووجوده تعالى عين ذاته على ما حققناه مراراً ، اومعنى سلبى يستلزمه نفى الكثرة مطلقاً ، لا معنى يستلزم نفى الكثرة كما هو ظاهر هذا الكلام من الشيخ ، وهذا بخلاف الوحدة فى الطبايع الامكانيّة .

واما بيان وجه المناسبة فى كلّ الوحدات الامكانيّة على سبيل الاجمال : فلما ذكر

---

[1] - س ۵۸، ى ۷ .

فی‌المقدمة الاولی، ان‌الوحدة تساوق‌الوجود بل عینه . وکما ان وجودات‌الممکنات کلّما کانت اقرب بحسب‌الکمالات والفعلیات الـی حضرة‌الوجود الحق ، تکون اکمل واتمّ ، فکذلك حال‌الوحدة . فلذا تری‌الواحد العینیّ بالشخص اکمل افعالاً واتمّ آثاراً من الواحد بالنوع وهو من‌الواحد بالجنس وهکذا، وکذا تری مالا ترکّب خارجیاً فیه‌اصلاً کالمفارقـات من‌العقول والنفوس، واقرب الـی الوحدة الحقّة‌الصِّرفة اشرف واعلی وهکذا ، وکذا تری مافیه ترکّب خارجی، لکن یکون مزاجه اقرب الی‌الاعتدال الحقیقی وانسب الی‌الوحدة اقوی واولی فی وجوداتها وفی ترتّب آثارها علیها .

واما بیان وجه‌المناسبة فی‌الوحدة‌العددیّة بخصوصها، فلانه : کما ان‌الوحدة‌الحقة الحقیقیّة مبدأ لـلکثرات‌الامکانیّة ، لکـن بمعنی مفیضها ومبدعها وجاعلها ، ای‌المبدأ الفاعلی ، کذلـك‌الوحدة العددیة مبدأ للکثرات‌العددیة،لکن بمعنی مـا یتألّف منه تلك الکثرة ، ویحصل بتکرّره‌العدد ، کـالمبدأ المادی ، فافادة‌الواحد العددی للعدد، مثال وظلّ لافادة‌الوجود‌الواحد بالحق لکثرات عالم‌الامکان اعنی‌الخلق ، وتفصیل‌العدد مراتب الواحدمثال لکون‌الموجودات الامکانیّة مظاهرلصفات‌الحق ووجوده ونعوته، وکذا ظهور العدد بالمعدود مثال لظهورالوجودات المقیّدات الامکانیّة بالماهیات ، والعدد مع غایة تباینه عن‌الوحدة لا یخلو عن‌الوحدة . فانّك تقول ، ان‌الواحد لیس بعدد ، والعدد لیس بواحد ، مع ان‌العدد لیس سوی‌الوحدة المتکرِّرة ، فتنفی عین مـا تثبته ، وکذلك‌الحق لیس بخلق ، والخلق لیس بحق، مع ان‌الخلق لا یخلو عن فیض‌الحق ، فسبحان الذی هو خارج عن کل شیء ،ولا یخلو من فیضه شیء .

[فی انّه یسلب عن‌الحق الأول‌جمیع‌الوحدات ، الا الوحدة الاطلاقیّة الحقیقیة التی ینبعث‌منه‌الأشیاء]

واذا تمهدت هاتان‌المقدمتان فاعلم انّه ینبغی للعارف‌الموحِّد المعتقد لواحدیّته تعالی ان‌یسلب عنه‌تعالی جمیع انحاء‌الوحدة الامکانیّة وجمیع حالاتها وخواصها ویثبت له تعالی نقایض تلك‌الواحدت واحوالها ، والا فمعرفـة وحدته‌الحقة الحقیقیّة کمعرفة اصل ذاته وبحث وجوده‌ممتنعة بالذات کما مـرّ مراراً ، وحیث ذکر مولانا ومقتدانا ، علیه‌السلام، فی‌الحدیث الشریف الوجهین : اللذین لا یجوزان علیه تعالی ، فاشار الـی

الوحدات الامکانیّة وحالاتها، فانه علیه السلام، نفی فی الوجه الاول من هذین الوجهین کونه تعالی واحداً بالعدد .

وبیان هذا وکذا بیان ماورد من اهل بیت العصمة والطهارة: انّه تعالی احد لا بتأویل عدد، وکذا ماورد: ان کل مسمی بالوحدة غیره قلیل، وکذا نظائر هذا ، یظهر مما ذکرنا فی المقدمة الثانیة، وکذا نفی علیه السلام، فی الوجه الثانی من هذین احوال الوحدة الامکانیة من الهوهویّة والتّجانس والتّماثل والتّشابه والتساوی والتناسب علی سبیل الاجمال والاطلاق ، فلذا ذکر علیه السلام، هکذا : وقول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس . حیث یشعر اول کلامه الشریف بالوحدة الشخصیّة وآخر بالوحدة النّوعیّة اشعاراً بالاطلاق ونفیاً لکل تلك الأحوال علی الإجمال .

وحیث ذکر فی الحدیث الشریف الوجهین المثبتین اللذین یجوزان علیه تعالی، اشار علیه السلام، الی الوجوه المنفیّة عن الوحدة الإمکانیة، حیث ذکرنا تفصیلها فی المقدمتین، وینبغی ان یعرف بالتّأمل الصادق کیفیّة تطبیق هذین الوجهین المذکورین فی الحدیث الشریف علی تلك الوجوه المنفیّة المندرجة تحت هذین الوجهین. فتأمّل حق التّأمل کی یظهر لك بلاغة کلامه علیه السلام، وجزالة بیانه، بل نقول اثبات کل من الوجهین المثبتین یستلزم نفی کل من الوجهین المنفیین وکذا بالعکس . فتدبّر حتی یظهر لك الحق .

[بیان معنی قول السّجاد علیه السلام، لك یا الهی وحدانیّة العدد]

واذا عرفت ذلك فاعلم، ان ماورد فی الصّحیفة السّجادیة فی بعض الدعوات، حیث ذکر علیه السلام، فیه بهذه العبارة : لك یا الهی وحدانیّة العدد . ینبغی ان یأول اما الی ما ذکرنا فی المقدمة الثانیة من ان الوحدة العددیّة ظلٌ للوحدة الحقّة الحقیقیّة ، ومناسبة لها بوجه ، وان کانت مباینة عنها بوجوه شتّی ، او الی مثل ذلك التأویل ، واهل البیت علیهم السلام، ادری بما فیه . واذ قد تبیّن بهذا الحدیث الشریف معنی واحدیّته تعالی فقد تبین معنی احدیّته سبحانه حیث تبیّن ان احدیته سبحانه احد معانی واحدیّته تعالی بمعنی نفی ترکّبه لا بحسب وجوده الخارجی من الأجزاء الخارجیّة ولا بحسب التحلیل العقلی من الجنس والفصل ، ولا بحسب التّفصیل الوهمیّ الذهنی من الماهیّة والوجود ، ولا من الذات والصّفات هذا .

وفی کلام بعض‌العلماء ما یشعر بان لیس بین هذین‌الإسمین ، اعنی : الواحد والاحد، فرق یعتدّ به . وقد وردت فی توحید ابن بابویه روایة عن‌الباقر علیه‌السلام، دالّة علی انّ‌الأحد الفرد المتفرّد والاحد والواحد بمعنی واحد ، وهوالمتفرّد الذی لا نظیر له .

وقد ذکر بعض هؤلاءالطائفة فی‌الفرق بین‌الواحدیّة والاحدیّة ان للوجود الحق سبحانه وتعالی وحدة غیر زائدة علی ذاته وهی اعتباره من حیث هوهو ، وهی بهذا الاعتبار لیست نعتاً للواحد ، بل عینه، وهی‌المراد عندالمحققین بالأحدیّة الذاتیّة ، وهی اذا اعتبرت مع انتفاء جمیع‌الاعتبارات ، سمیت احدیّة ، واذا اعتبرت مع ثبوتها ، سمیّت واحدیّة .

وذکر بعضهم : ان‌الحضرة الأحدیّة[1] لا نعت لها، وکلّ ما ینعت به فهو من‌الحضرة الواحدیّة .

وذکر بعض آخر ان‌الحضرة الأحدیّة الصّرفة مرتبة الذات ، والحضرةالواحدیّة[2] من حضرات‌الأسماء والصفات .

وکل هذه‌الکلمات متقاربةالمعنی الا ان‌الحق الصریح ما یسفر نوره عن صبح بیان اهل‌البیت علیهم‌السلام .

وحیث انتهی‌الکلام الی هذا المقام وتلاطمت امواج محیط‌التوحید واتت بغواص‌البیان الی الساحل صفرالکفّ عن لئالی‌التفرید ودرر التمجید وخرج خائض التبیان عن طمطام یمّ التحقیق غیر مترشح علیه رشحة من رشحات‌العرفان ولا مغترف غرفة بل ولا قطرة من قطرات ماءالحیوان ، فحریّ بنا ان ننتهی عن هذاالمقال ، ونقطع القیل والقال ، وان نبتهل‌الی مجیب دعواتنا وغافرز لاتنا ، کی یقیل عثراتنا ویقبل توباتنا ، وان‌نعترف لمبدعنا الذی لم‌یجعل للخلق‌سبیلاً الی‌معرفته الا بالعجز عن‌معرفته، بالعجز

---

۱ – مراده من‌الأحدیّة فی‌المقام ، الأحدیّة الذاتیة التی لیس فیها التجلی ، ای الأحدیّة التی‌متعلّقها بطون‌الذات، لا الأحدیّة التی‌کان متعلقها ظهورالذات – لمحرره جلال‌الآشتیانی –.

۲ – ومراده من‌الأحدیّة التی تلحق بالذات من جهة عدم امکان تعلقها وانه لا اسم لها ، هی الأحدیّةالذاتیة التی لیست منشأ ظهورالواحدیّة لأنّها فانیة فی‌الذات والأحدیّة المتوجهة الی الواحدیة بحسب فاحببت‌ان اعرف ، من حضرات‌الأسماء والصفات – لمحرره جلال الآشتیانی – .

والقصور، ونقر فى حضرة رحمته بالانكسار والفتور، ان ربنا لرحيم غفور، وان‌نختم هذا المقام بهذا الكلام:

اعتصام الورى بمغفرتك — عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا، فانّنا بشرٌ — ما عرفناك حقّ معرفتك

والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

اماالخاتمة:

ففى تفسير بعض‌الآيات القرآنيّة والبيّنات‌الفرقانيّة المناسبة لما هو مطلوب الرّسالة تيمّناً وتبرّكاً.

ولمّا كان‌المقصود الاصلىّ فى هذه‌الرسالة فى‌الحقيقة شيئين: احدهما، ماهو متعلق بتوحيده تعالى وعينيّة الصفات، والآخر، كيفيّة ابداع‌الموجودات وتكوين المكوّنات، فالأليق بنا ان‌نستشهد لكل من هذين‌المقصودين آية مناسبة من‌القرآن العزيز، فنختار للمطلوب الاول سورة‌الإخلاص.

[فى تفسير سورة‌الاخلاص]

فقد روى عن‌النبى صلى‌الله عليه وآله، انّه قال: «اسّست‌السّماوات السّبع والارضون‌السبع على «قل هوالله احد»».

وتفسير هذه‌السّوره‌المباركه وتأويلها على مافسّره‌المفسّرون واوله المأولون، والله ورسوله واولوالعلم اعلم، ان قوله تعالى: «قل» امر صادر من حضرة‌الأحديّة الذاتيّة، وارد على مظهر تفصيل‌الأسماء والصفات الالهيّة، اعنى تعيّن‌الحضرة المحمديّة، الذى هو جامع بين جميع نشآت‌الأكوان وواسطة بين‌الوجوب والامكان.

وقوله: «هو» وان‌كان عند بعض‌المفسّرين ضمير‌الشّأن، لا محلّ له من‌الإعراب، او محل من‌الإعراب له، لكنّه عندالمحققين عبارة عن‌الحقيقة الأحديّة الصّرفة، اى الذات‌المقدسة، من‌حيث هى‌هى، بلا اعتبار صفة معها ولا نعت التى لا يعرفها الا هو[1].

---

۱ – ويدلّ على ان كلمة «هو» ليست بضمير شأن، مارواه الشيخ ابن‌بابويه فى كتاب ←

وقوله: «الله» اما بدل من قوله: «هو» وقوله: «احد» خبر لقوله: «هو» واما خبر لقوله: «هو» وقوله: «احد» خبر بعد خبر. وعلی‌التقدیرین فقوله: «الله» اسم للذات المقدسة مع جمیع‌الصِّفات والکمالات، وهو اسم الله الأعظم، یندرج فیه جمیع‌لأسماء والصفات، ودلّ بالابدال اوالخبریّة علی ان صفاته تعالی لیست بزائدة علی‌الذات، بل عین‌الذات، ولا فرق الا باعتبارالعقلی، ولهذا سمّیت هذه‌السورة المبارکة بسورة الإخلاص، لأن حق‌الاخلاص تمحیص‌الحقیقة الأحدیة وتخلیصها عن‌شائبةالکثرة، کما قال مولانا ومقتدانا امیرالمؤمنین، علیه‌السلام: کمال‌الاخلاص له نفی‌الصفات عنه، بشهادة کل صفة انّها غیرالموصوف، وشهادة کل موف انّه غیرالصفة.

وقوله: «احد» خبر بعد خبر، او خبرالمبتداء ای: هوالأحد الذی لاکثرة فیه بوجه من‌الوجوه اصلاً لا حقیقة ولا اعتباراً لا عیناً ولا ذهناً.

والفرق بین‌الأحد والواحد کما مرّ فی کلامهم: ان‌الأحد هوالذات وحده بلا اعتبار کثرة معها اوفیها حتی کثرةالاسماء والصفات، ای‌الحقیقة المحضة التی هی منبع الحقایق کلها، وهوالوجود البحت‌الصِّرف من‌حیث هو وجود بلا اعتبار قید عموم او خصوص وشرط عروض ولا عروض.

والواحد هوالذات مع اعتبار کثرةالصفات، وهی‌الحضرة الأسمائیّة، لان الإسم انّما یطلق باعتبارملاحظة الذات والصِّفة، فعبَّر فی هذه‌السّورة المبارکة عن‌الحقیقة المحضة غیرالمعلومة الا له بقوله: «هو» وابدل عنها اوحمل علیها قوله «الله» الدال علی الذات‌المقدسة مع‌جمیع‌الصفات والکمالات، دلالة علی‌انها عین‌الذات وحدها فی‌الحقیقة، واخبر عنها بالأحدیّة، لیدلّ علی ان‌الکثرة الاعتباریّة الصِّفاتیة والأسمائیّة مابطلت

←

التوحید انّ امیرالمؤمنین علیه‌السلام، قرء قل هوالله احد، فلمّا فرغ قال:

یاهو، یا من لاهو الاهو، اغفرلی وانصرنی‌علی‌القوم‌الکافرین. وقال علیه‌السلام، ایضاً لعماربن یاسر: ان هذه‌الکنایات اسم‌الله الأعظم. وذکر الشیخ فی ذلک ایضاً عن‌الصادق، علیه‌السلام، : ان «هو» اسم ومکنّی ومشار الی غائب، و«الهاء» تنبیه عن معنی ثابت و«والواو» اشارة الی‌الغائب عن‌الحواس، کما ان قولك: هذا، اشارة الی‌الشّاهد عندالحواس الی آخر ما ذکره. وهذا ایضاً دلیل علی ما ذکرنا. (منه، عفی عنه).

احدیّته وما اثّرت فی وحدته ، بل‌الحضرة الاحدیّة هی بعینها الحضرةالواحدیّة بحسب‌الحقیقة ، وهذا علی مذاق هؤلاءالطائفة ، من ان : الاحد[1] عبارة عن‌الذات وحدها بلا اعتبار قید او نعت ووصف معها .

واما علی ما نقلنا فی‌الفصل‌السابق من کلام مولانا امیرالمؤمنین علیه‌السلام ، ان معنی‌الأحد هو من جملة معانی‌الواحد، ای مالا ترکیب فیه اصلاً لا فی‌الوجود من‌الأجزاء الخارجیّة ولا فی‌العقل من‌اجزاءالعقلیّة کالجنس والفصل ولا فی‌الوهم من‌الأجزاء الوهمیّة الذهنیة کالماهیة والوجود والذات والصفات ، فیمکن ان یقال دلّ بقوله : الله ، علی ان الذات المقدسة من حیث ذاتها مستجمعة لجمیع الصّفات الکمالیّة ، ودلّ بقوله : «احد» علی انّه لا ترکیب فیه اصلاً . یعنی دلّ بالترتیب الذکری ، علی ان‌الذات المقدسة من‌حیث تجلیاتها الأسمائیّة والصفاتیة تجلی اولاً من حضرة الغیب‌المطلق الی حضرة جمیع‌الأسماء والصفات‌علی‌الاجمال ، ویدل علیه قوله : «الله» ، ثمّ تجلی‌تفصیلاً الی‌حضرات‌الأسمائیّة والصّفاتیة علی‌التفصیل، واول تلک‌الحضرات التفصیلیّة حضرةالأحدیة التی لا ترکیب فیها بوجه، ویدل علیه قوله : احد .

وبعبارة اخری : کلّ سابق فی هذه السورة المبارکة دلیل علی لا حقه ، فقوله : «هو» لمّا کان‌عبارة عن‌الذات المقدسة التی لا یعرفها الا هو، وهوالوجود البحت‌المطلق

---

۱ – بنا برقواعد کشف ومبانی نظر وبرهان وروایات صادر ازائمهٔ کشف ویقین واولیاء معصومین – علیهم‌السّلام – ، مقام ذات اسم ندارد ، اسم وضع میشود ازبرای معانی معلومه ولو بوجه واز ناحیهٔ اسم ورسم مسمّا متعیّن میشود حقیقت غیرمتعیّن وغیب محض لا یقبل الاسم والرسم ، نه قبول اشاره نماید ونه درقوهٔ ادراکی واقع میشود لذا احد اسم است ازبرای ذات متعین ومتجلی بالذات درکسوت اسماء وصفات بنحو کلی واجمال نه تفصیل، لذا درمقام احدیت ذات خود را درصور اسماء واعیان شهود نماید ، بدون تمیّز وتفصیل اسمی ازاسمی ، واسمی از مظهری دراین احدیّت حق شهود نماید جمیع عناوین اسمائیه واعیانیه را بوجودی واحد احدی جمعی قرآنی شهودالمفصّل مجملاً اسم‌الله باعتبار حکایت ازاسماء وصفات بنحو تفصیل تعیّن این مقام جمعی احدی است .

وان شئت تفصیل‌الکلام فارجع الی ما حققنا فی‌المقدّمة – لمحرره جلال‌الدین الموسوی الآشتیانی عفی عنه – .

الصرف‌الواجب فی ذاته و فی‌صفاته ، فیلزمه ان‌یکون هوالله ، ای مستجمعاً لجمیع صفات‌الکمال ، ولما کان مستجمعاً لجمیع صفات‌الکمال ، یلزمه ان‌یکون احداً ، لاترکیب فیه اصلاً . لأنّه لوکان فیه ترکیب خارجی اوعقلی اووهمی حتی من‌الماهیّة والوجود او من‌الذات والصفات کما یقوله الاشاعرة ، لما کان مستجمعاً لجمیع صفات‌الکمال، لان الترکیب نقص واحتیاج کما یشهد به اولوالالباب . فعلی هذا کما انّه یدل قوله : احد، فی هذه‌الآیة الشریفة علی ان اول مراتب‌التجلیات التفصیلیّة الأسمائیّة مرتبة‌الاحدیة المحضة ، یدلّ ایضاً علی ان وجوده تعالی وکذا صفاته لیست بزائدة علی ذاته لا زیادة عقلیّة ولا خارجیّة، وهذا من جملة مراتب التوحیدالاوهی المتقدم ذکره کما ان قوله: الله، المبدل من قوله: «هو» یدل ایضاً علی هذا الأخیر کما عرفت آنفاً .

وقوله تعالی : «الله‌الصّمد» مبتداء وخبر . ووجه اعادة لفظ‌الجلالة ووضع‌المظهر موضع‌المضمر هنا لیس کما ذکره اکثر علماءالعربیّة فی کتبهم ، بل لنکتة اخری ، لأن للصّمد فی‌المشهور ذکر[1] معنیان : احدهما ، ماورد فی‌اکثرالاخبار عن‌الأئمّة الاطهار وهوالسّیدالمصمود الیه فی‌الحوائج کلها، والآخر ماذکر فی بعض‌الاخبار بطریق‌اللمح

---

۱ – وللصمد معانی اخر ایضاً ذکرها الشیخ ابن‌بابویه فی کتاب‌التوحید بقوله : قال الباقر علیه‌السّلام حدثنی ابی زین‌العابدین عن‌ابیه حسین‌بن علی علیهم‌السلام، انّه قال : الصمد الذی لا جوف له والصمد الذی قد انتهی سودده . والصّمد ، الذی لا ینام .

والصّمد ، الدائم الذی لم‌یزل ولا یزال .

قال‌الباقر علیه‌السلا : کان محمدبن‌الحنفیّة رضی‌الله عنه یقول : الصمدالقائم بنفسه الغنیّ عن غیره وقال غیره‌الصمدالمتعالی عن‌الکون والفساد .

والصمد الذی لا یوصف بالتّغایر .

قال الباقر علیه‌السلام : «الصّمدالسیّد المطاع الذی لیس فوقه آمر وناهٍ» .

قال : وسئل علی‌بن الحسین زین‌العابدین علیه‌السلام، عن‌الصمد ، فقال : الصمد الذی لا شریك له ولا یؤده حفظ شیء ولا یعزب عنه شیء .

قال وهب‌بن‌وهب‌القرشی قال زیدبن علی علیه‌السلام : الصمد هوالذی اذا اراد شیئاً قال له کن‌فیکون ، والصمد الذی ابدع‌الأشیاء فخلقها اضداداً واشکالاً وازواجاً وتفرد بالوحدة بلا ضدّ ولا شکل ولا مثل ولا ندّ (منه عفی عنه) .

وبعنوان الرّمز ، ای المصمت غیرالمجوّف، فان ارید به المعنی الاول فیکون النکتة فی اعادة لفظ الجلالة انّ الذّات المقدّسة المستجمعة لجمیع صفات الکمال باعتبار هذا الاستجماع سیّد مصمود الیه یقصده ارباب الحاجات ، فیکون الذات المقدسة باعتبار کل وجود وکل صفة کمالیّة وکل فعل وتأثیر مصموداً الیه لا یختص بصفة دون اخری وکمال دون آخر ، فیکون الممکنات باسرها باعتبار وجوداتها وصفاتها وانفعالها برمّتها فاقرة الیه تبارك وتعالی ناقصة مفتاقة فی حضرته جل وعلا «والله الغنی[1] وانتم الفقراء» فیکون اشارة الی التوحید الوجودی بمراتبه .

وان ارید به المعنی الثانی، فیکون النّکتة فی الاعادة، ان الذات المقدسة باعتبار وجودها وکل صفة من صفاتها وکل کمال من کمالاتها، غیرمجوّف وغیرخال، بل کلها عین ذاته جل وعلا .

وایضاً : النّکتة فی الإعادة ان یکون السابق دلیلاً علی اللاحق، لأن الذات المقدسة لما کانت مستجمعة لجمیع صفات الکمال ، فیلزمه ان یکون مصموداً الیه فی کل الحوائج وسیداً مطلقاً لکل الأشیاء وغنیّاً مطلقاً محتاجاً الیه فی کل شیء ، اذ لو لم یکن مصموداً الیه فی کمالٍ ما وکان کمال ما حاصلاً لغیره بالاستقلال ، لم یکن هو مستجمعاً لجمیع صفات الکمال ، هذا خلف .

وکذا لمّا کانت الذات المقدسة جامعةً لجمیع انحاء الکمالات والصّفات ، یلزمه ان یکون وجوده وکل صفاته عین ذاته ، اذ لو کان بعض ما من صفاته زائداً علی ذاته ، یکون ناقصاً لا محالة ، فلا یکون مستجمعاً لجمیع الصّفات الکمالیّة علی الاطلاق .

واذا عرفت هذا ظهر لك انه لو لم یوضع ذاك المظهر هنا موضع المضمر، لفاتت هذه النّکت والاشارات ، ولفقدت هذه التلمیحات والتنبیهات ، ولما کان الذات المقدسة المستجمة لجمیع الصفات والکمالات احداً لا ترکیب فیه اصلاً وغیر قابل للکثرة والإنقسام بوجه ، فلم ینفصل عنه شیء، فلم یلد لأحدیّته . ودلّ علی هذا بقوله : لم یلد ، وکذا لمّا کان الذات المقدسة المستجمعة لجمیع صفات الکمال الاحد فی الذات والصفات سیّداً مصموداً الیه فی کل الامور غنیّاً مطلقاً من کل الوجوه فلم یولد لصمدیته ودل علی هذا

---

١ – س ٤٧، ی ٤٠ .

بقوله : ولم يولد . وكذا لما كانالذات المقدسة موصوفة بجميع هذهالصفات المذكورة التىيلزمها ان لا يجانسه شيء ولا يشابهه شيء ولا يماثله شيء ولا يدانيه شيء ، فيلزمه ان لا شريك له ولا وزير له ولا شبه له ولا ندّ له ولا كفوله ولا نظير له ودلّ على هذا بقوله تعالى : ولم يكن له كفواً احد . فيكون اشارة الى التوحيدالالوهيّ بمراتبه .

واذا عرفت هذا ظهر لك سرّالترتيب الذكرى الذى فىهذهالسّورة المباركة، وان كل سابق دليل على لاحقه باى وجه . وان هذهالسّورة لم سمّيت بسورةالإخلاص وبسورةالتوحيد ، وبما ذا اسّست السماوات السّبع والارضون السبع عليها ، فانّها قد اسّست علىالتوحيد، وهذهالسورةالمباركة مشتملةعلىالتوحيد الالوهيّ والوجودى بمراتبها ، وكذا مشتملة علىانّ وجوده تعالى وكذاصفاته عين ذاته المقدسة، وكذا على سائرالأسرار التىذكرنا نبذاً منها «وما يعلم تأويله الاالله والراسخون[1] فىالعلم» .

[فى تفسير آيةالنّور بناءاً على مشرب التحقيق]

واما الآيةالمناسبة للمطلوبالثانى، فآيةالنور، وهى قوله تعالى : «الله نورالسموات والأرض ، مثل نوره كمشكوة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة ، كأنّها كوكب دُرى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربية ، يكاد زيتها يضيىء ، ولو لم تمسسه نار نور على نور، يهدىالله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الامثال للناس ، والله بكل شيء[2] عليم» وتفسير هذهالآية الشريفة وتأويلها باتّفاق اكثرالمفسّرين والمأولين والله ورسوله واولوا العلم[3] اعلم .

انالله نورالسماوات والأرض ، اىالله ظاهر فىالسّماوات والأرض وما فيهما وما بينهما بذاته ووجوده ، مثل نور مشتعل فىالمشكاة والقناديلالمسوّاةمنالزّجاجة،

---

١ – س ٣، ى ٥ .   ٢ – س ٢٤، ى ٣٥ .

٣ – وروى الشيخ ابنبابويه فى كتاب التوحيد عنالعبّاسبن هلال قال سألت الرضا «عليه السلام» عنقولالله عز وجل: «الله نورالسماوات والارض» فقال: هادٍ لأهلالسماء ، وهادٍ لأهل الارض.

وفى روايةالبرقى هدىً من فىالسماوات وهدىً من فىالارض . (منه عفى عنه) .

مظهر بذاته[١] لما عداه من‌الموجودات . یعنی ان‌الله تعالی ظاهر بنفسه مظهر" لما عداه من الموجودات‌القابلة للوجود وخرجها من کتم‌العدم والظّلمة الی عرصة‌الوجود والظهور بافاضة‌الوجودات المقیّدات‌المستتبعة للماهیات بالتّرتیب،کما ان‌النّورالحسّی‌ظاهر بنفسه ومظهر لما عداه وما فی حوالیه من‌الأجسام‌الشّفافة وغیرها القابلة للاضاءة علی التّرتیب . وکما ان‌النور الحسّی یظهر بذاته ویظهرالأشیاء به ، کذلك نورالحق ظهر بذاته واظهرالأشیاء بنوره وبافاضة‌الوجود، وبهذا الاعتبار سمّی ذاته‌تعالی باسم‌النّور. وورد فی‌الأدعیّة المأثورة: یا نور ویا نورالنّور ، وامثال هذا. فهو تعالی باعتبار شدة ظهوره فی ذاته وظهورالأشیاء به نور ونورالنور واشدّ الاشیاء بالظهور وهو نورالأنوار، لکن‌لشدّة ظهوره خفیّ علی‌اهل‌البصائر والابصار کما قیل:«خفی لافراط‌الظهور‌تعرضت لادراکه ابصار قوم اخافش[٢] ،وحظّ العیون‌الزّرق من نور وجهه، لشدته حظّ‌العیون العوامش[٣]» .

وعنهم اخبرالله تعالی بقوله : «صمّ بکمّ عمیّ فهم[٤] لا یبصرون» و«لهم قلوب لا یفقهون بها ، ولهم آذان لا یسمعون بها ولهم اعین[٥] لا یبصرون بها ...» واکدّ ذلك بقوله تعالی : «لا تعمی‌الأبصار ، ولکن تعمی‌القلوب التی[٦] فی‌الصدور» اشعاراً بان هذا العمی لیس مخصوصاً بالبصر فقط بل شامل للبصیرة ایضاً «ومن کان فی هذه اعمی فهو فی

---

١ – سرّ آنکه حق عز وجل فرمود : الله نورالسماوات، ونفرمود ، منّورالسماوات ، ازاین جهت است که بمشرب تحقیق درعالم وجود، ظاهر ومظهر، وجود واحدست وچون وجود صرف، قبول تعدّد نمی‌نماید فرموده است : هوالظاهر والباطن وهوالأول والآخر . لذا حق ظاهرست باعتبار ذات ومظهر نیز خارج ازاو نیست وبحسب فعل مظهر نیز اوست وممکنات درمقام ذات ظلامند وبوجود حق منّور ، نور آن حقّست بحسب تنزل ودرمقام تجلی حق باسم قهار ووارث باور رجوع نماید – جلال آشتیانی – .

٢ – الخفاش سمّی به لصغر عینیه وضعف بصره . القاموس .

٣ – قال فی‌القاموس : العمش محرکة ضعف‌الرؤیة مع سیلان‌الدمع فی اکثرالأوقات .

٤ – س ٢، ی ١٧ . صمّ بکمّ عمیّ فهم لا یرجعون (س ٢، ی ١٦٦ صمّ بکمّ عمیّ فهم لا یعقلون) .

٥ – س ٧، ی ١٧٨ (لهم قلوب" لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها ولهم آذان لا یسمعون بها الآیة) .

٦ – س ٢٢، ی ٤٥ .

الآخرة اعمی[1] واضلّ سبیلاً» .

وبالجملة لمّا وجد کل موجود به وظهر کل ما ظهر بظهوره وافاضته الوجود کان هو نورالسّماوات والأرض ای مظهر سماوات الأرواح والرّوحانیّات وارض الاجسام الجسمانیّات ومنه تعالی فاض وجودهما فهوالوجود البحت المطلق المعبّرا عن شائبة ظلام قید وعدم ونقص ، وبه وبافاضته وجد کلّ ما وجد من المخلوقات ، وظهر کلّ ما ظهر من المربوبات ، فکلّها مظاهر نور وجوده وصفاته وافعاله ، کما انّ المصباح والزّجاجة والمشکاة مظاهر النّور الحسّی. فبالحقیقة لیس لغیره ومظاهر صفاته واسمائه من حیث انّها مظاهر نور ولا وجود .

وعن هذا النّور اخبر مولانا ومقتدانا امیرالمؤمنین علیه السلام، فی حدیث الکمیل بقوله : «نور یشرق من صبح الأزل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» .

واما القرینة الدالّة علی ان المراد بهذا النّور هوالوجود فی الآیات والاخبار کثیرة: اما الآیات ، فمنها ، قوله تعالی : «وما یستوی الأعمی والبصیر ، ولا الظلمات ولا النّور، ولا الظّل ولا الحرور ، وما یستوی الأحیاء ولا الاموات[2]» لان المراد والله تعالی یعلم بقوله: «ولا الظلمات ولا النّور ولا الظل ولا الحرور انّه یستوی الوجود والعدم ولا الحیاة والموت بقرینة ذکره وما یستوی الأحیاء ولا الاموات بعد ذلك ، ولأنّ عدم استواء الظلمات والنور بمعنی اللیل والنّهار والظّل والحرور بمعنی الحرارة والبرودة، والصیف والشّتاء کما هو تفسیر بعض المفسّرین لیس بشیء یعتدّ به، اذالتفاضل بینهما معلوم لکلّ احد ، لا یحتاج الی بیان . وتحقیق ذلك قوله تعالی : «الم تر الی ربّك کیف مدّ الظل[3]» لأنّ المراد بالظل والله تعالی اعلم ، الوجودالفائض من الوجود المطلق وصار منبسطاً علی هیاکل الموجودات والأعیان الممکنة، وهی صارت موجودة فی الخارج بالارتباط بهذا الوجود الذی هو ظلّ للوجودالحقّ وبالنّسبة الیه کالظّلمة بالنّسبة الی النورا لان النور الحق والوجودالمطلق غیر مشوب بظلمة العدم والنقص اصلاً، وهذه الوجودات مشوبات بظلمات الماهیات کالظّلال ، فاذا کان المراد بالظل هوالوجودالمقیّد والظّلمة هی الماهیة والعدم ، وکلّ ظلمة فهی عبارة عن عدم النّور عمّا من شأنه ان

---

۱ ـ س ۱۷، ی ۷٤ . ۲ ـ س ۳۵، ی ۲۰ـ۲۱ . ۳ ـ س ۲۵، ی ٤۷ .

یستنیر ، سواء کان بنورالوجود او بنورالهدایة التی هی ایضاً نحو من نورالوجود ، «الله ولیّ الذین آمنوا یخرجهم[1] من الظّلمات الی النور ...» ومنها قوله تعالی عقیب الآیة المتقدّمة : «والّذین کفروا اعمالهم[2] کسراب بقیعة ...» وسیأتی تفسیرها وتأویلها .

واما الاخبار فمنها ماروی عن النبی صلی الله علیه وآله» «خلق الله الخلق فی ظلمة ، ثمّ رشّ علیه من نوره» اذ لیس معناه انّه تعالی خلق الخلق فی لیل او مکان مظلم بل المراد انّه تعالی اوجدهم[3] فی شهوده العلمیّ الّذی وجود الموجودات فی تلک المرتبة باعتبار عدم ترتّب الآثار الخارجیّة علیها الا کونها معلومات لبارئها کالظّلمة بالنّسبة الی نورالوجود العینیّ الّذی هو منشأ ترتب الآثار الخارجیّة ثمّ افاض علیهم ورشّ علیهم نورالوجود العینی ولا ضیر فی افاضة وجود بعد وجود اذ مراتب الوجود متفاوته بعضها اقوی من بعض کما مرّ مراراً .

واذا تقرّر انّ المراد بالنّور فی الآیة الشریفة هو الوجود وانّ المراد بالمصباح والزجاجة والمشکاة مظاهره فنقول فی تطبیق هذه والله اعلم علی اجزاء العالم ، انّ المشکاة عالم الأجسام والجسمانیات، والزّجاجة عالم الأرواح والرّوحانیات، والمصباح عالم العقول والمجرّدات . ووجه المناسبة ان الأنوار الالهیّة المشرقة من حضرة الوجود المطلق والوجودات المقیّدة الفائضة من الحقّ کلّها تشرق اولاً علی عالم العقول التی هی کالمصباح لفرط نوریّته ولطافته، ثمّ علی عالم الأرواح التی هی کالزّجاجة من صفائها وقابلیّتها للاشراق والإضاءة ، وافاضتها علی الغیر ، ثمّ علی عالم الأجسام التی هی کالمشکاة من ظلمتها وکثافتها وقابلیتها للاضاءة، لأنّها قابلة للارواح کالمشکاة القابلة للانوار .

---

۱ – س ۲، ی ۲۵۸ .   ۲ – س ۲٤، ی ۳۹ .

۳ – ای : قدّرهم بحسب عینها الثابتة التی هی ظلمة باعتبار عدم تنوّرها بالأسماء الالهیّة التی یتجلی فی الأعیان وهی فی مقام التقدیر عبارة عن صور الاسماء التی تطلب الظهور والطلب من الطرفین ، احدهما بلسان الفاعلی والآخر بلسان القابلی . وما هو فی الخلق ظل ومبدأ الظلّ نور وان النور لا یدرك وما هو المدرك هو الضیاء او الظل ولذا قال رسول الله فی جواب من قال: هل رأیت ربك، قال (ص) : نور ، انّی اراه– جلال آشتیانی – .

والزّجاجة کأنّها کوکب دُرّیٌّ یوقد من‌شجرة مبارکة، لأن نسبة انوارالأرواح المتکثرةالمضیئة علی‌شبابك‌الاجسام ومشکاتها التی لاتستفیض الأنوار الا بقدر قابلیاتها واستعداداتها القلیلة نسبة نورالکواکب المضیئةالظاهرة علی‌الابصار فی صغرها وقلّة ظهور انوارها لا کالشمس والقمر فی‌ظهورهما وکثرة ظهور نورهما. فلذا شبّهها بالکوکب الدّری الذی هو مثل‌الزّهرة والمشتری وامثالهما ، لا بالشّمس اوالقمر ، وهذا کما ان ماءالحیاة الحقیقیة ای‌الوجودالمطلق الذی هو حیاة کل‌موجود کما قال‌تعالی : «وکان عرشه[۱] علی‌الماء» و«من‌الماء کل‌شیءٍ[۲] حی» لا یظهر علی‌الموجودات الأکوانیّة الا بقدر الرّش المشابه فی صفائه وادارته بالکوکب‌الدّری ، فلذا قال‌النبی صلی‌الله علیه وآله: «ثمّ رشّ علیه من‌نوره» والشجرةالمبارکة التی توقد منها الزّجاجة والکوکب الدری ، هی شجرةالوجود المطلق الذی یستضیء منها کل موجود ، وهی شجرةالخلد ایضاً ، وکذا شجرة طوبی التی لها غصن فی کل بیت من بیوت‌الجنّة ، وفیضها سار فی کل من الموجودات ، وکذلك هی‌الشّجرةالطیّبة التی اصلها ثابت وفرعها فی‌السّماء ، وهذه الشجرة لا شرقیّة ولا غربیة ، ای لا هی من عالم‌الأرواح والروحانیات التی هی محالٌّ طلوع نور شمس‌الوجود ، ولا هی من عالم‌الأجسام والجسمانیات التی هی محالٌّ افولها وغروبها، بل هی‌وجودمطلق‌لا یناسب‌الوجو دالمقیّد اصلاً بوجه من‌الوجوه ، واغصان هذه‌الشّجرة واوراقها وازهارها واثمارها هی‌الوجودات المقیّدات المنبعثة المنشعبة المنبثّةالفائضة من حضرةالوجود المطلق ، وهذه‌الشجرة کما انها لا شرقیّة ولاغربیّة بالمعنی‌المذکور ، کذلك هی لا شرقیّة ولا غربیة ، بمعنی انها شجرة یستضیء من زیتها وفیضها کل موجود ، وکائنة فی‌وسط اجزاءالعالم یصل نفعها الی‌الکل ، والکلّ بالنسبة الیها علی‌السّواء ، لا انّها کائنة فی شرق‌العالم او فی‌غربه، حتی یکون نسبة فیض تلك الشجرة الی اجزاءالعالم مختلفة ، ویستضیء منها بعض دون بعض.

والزّیت هو افاضةالوجود المطلق فیوض تلك‌الوجودات السّاریة فی‌الکل ، والتّشبیه بالشجرةالزّیتونة ، لأجل اشعار ان هذه‌الوجودات الفائضة غیر محتاجة فی انوارها الا الی اصل‌الوجود المطلق لا الی غیره، کما ان‌المصباح الموقد فی‌الزّجاجة المشرقة فی‌المشکاةالمعلّقة علی شجرةالزّیتونة لوکان فی اشراقه محتاجاً الی زیت

---

۱ ــ س ۱۱، ی ۹. ۲ ــ س ۲۱، ی ۳۱.

لكان زيت هذه‌الشّجرة كافية فى حصول ذلك ولا يحتاج الى غيرها .

وهذه‌الإفاضة وهذا النّورالصّادر من حضرة نورالنور ، يكاد يضىء بنفسه ، ولو لم تمسسه نارالأجسام‌الكدرة والأجسادالمظلمة التى‌هى منبع‌الظّلمات الثّلاث‌المذكورة فى‌الآية اللاحقة ، لكان نوراً على نور، وظاهراً بنفسه لنفسه . وكذا لو لا احتجاب النّور الالهى بالغواشى‌الحسّية والدواعى‌الشهوانية، لأضاء بذاته، وعرفه‌كل موجود، واهتدى اليه كلّ مهتدٍ ، والموجودات لما احتجبت وجوداتها بالأجسادالمظلمة وانهمكت فى الدّواعى الكدرة، لم تشاهد عظمة بارئها وانكرها بسوء عقائدها وقبيح‌اعمالها، وضيّعها «يهدى‌الله لنوره من‌يشاء ، ويضرب‌الأمثال للناس، والله بكل‌شىء[1] عليم، الله ولىّ الّذين آمنوا يخرجهم من‌الظلمات الى‌النور ، والذين كفروا اولياؤهم‌الطّاغوت ، يخرجونهم من النور الى‌الظلمات ، اولئك[2] اصحاب‌النّارهم فيها خالدون» .

وان شئت قلت فى‌التطبيق بين الفاظ الآية‌الشريفة وبين اجزاءالعالم الكبير الذى هوالانسان الكبير الذى هو جامع لجميع نشآت‌الإمكان : ان‌المشكاة عبارة عن بدن هذا العالم الذى هوالجسم الكلى، والزّجاجة عن قلبه الذى هوالنّفس‌الكلية ، والمصباح عن روحه الذى هوالروح‌الأعظم ، والشجرة عن مجموع ذلك ، لأن‌المجموع كالشّجرة المشحونة بالاغصان والاوراق والازهار والاثمار كالعقول والنفوس والأجرام والعناصر والطّبايع والمواليد، وهذه‌الشجرة ليست من بحت عالم‌الشرق والأرواح، ولا من‌محض عالم‌الغرب والأجسام ، بل هى عبارة عن مجموعهما ، والمجموع غيرالأجزاء .

والزّيت عبارة عن فيض‌البارى تعالى المتجلّى فى‌الكل ، وعلى هذا فقس باقى‌الآية الشّريفة .

واذا عرفت ذلك، فيمكن لك تطبيق‌الآية‌الشريفة على‌الانسان‌الصّغير الذى هوالعالم الصّغير ، لأن بدنه كالمشكاة ، وقلبه كالزّجاجة ، وروحه كالمصباح ، والمجموع كالشّجرة والأعضاء والقوى، كالاغصان والأثمار والازهار، وفى‌هذا المعنى قال بعضهم:

نظرت بنور الله اول ، نظرة	فغبت عن الأكوان وارتفع اللّبس
ومازال قلبى لائذاً بجمالكم	وحضرتكم حتى فنت فيكم‌النّفس

---

۱ – س ۲۴، ى ۳۵ .   ۲ – س ۲، ى ۲۵۸ .

وزیتونة الفکر الصّحیح اصولها مبارکة اوراقهاالصّدق[1] والقدس
فروحی زیتی ، والخیال زُجاجتی وعقلی مصباحی، ومشکاته الحسّ
فصار بکم لیالی نهاراً وظلمتی ضیاءاً ولاحت[2] من‌خیامکم‌الشمس

«سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق وفی انفسهم حتی یتبیّن لهم انّه‌الحق اولم یکف بربّک انّه[3] علی کل شیء شهید» .

ویحتمل ان یکون‌المراد بالنور هوالقرآن کما قال تعالی : «وانزلناالیکم نوراً[4] مبیناً» لأن‌القرآن مظهرنورالحق والعرفان، ومنوّر قلوب اهل‌الحق، فیکون‌الحق نوراً، والقرآن مثله . فالمصباح کلام‌الله تعالی ، والزّجاجة قلب‌المؤمن ، والمشکاة صدره، وزیته الفیض الالهی الحاصل من‌الشّجرةالمبارکة المحمدیة التی بجامعیّتها النّشأتین غیر مخصوصة لشرق عالم‌الأرواح ولا بغرب عالم‌الأجسام ، بل جامعة بینهما ، ویکون‌المراد بالنار نارالجهل ، ونار فتنةالمخالفین .

وبعض من‌العلماء «رحمه‌الله» قال هکذا : المراد بالمصباح هوالنورالمتجلی علی جمیع‌الحقایق الامکانیّة ، وبالمشکات هی‌الماهیّات السّفلیة ، وبالزّجاجة الماهیات العلویة ، وبالزّیت الوجود المنبسط‌الفایض علی‌الأشیاء .

وقال ایضاً: ان‌المراد ان مثل نور هدایةالله فی‌قلب‌المؤمن کمصباح‌واقع فی‌زجاجة روحه‌النّفسانی الواقعة فی‌مشکاة قلبه، یضیءالمصباح من‌زیت‌الأحوال والمقامات التی تضیء فی باطن‌السّالك ، وهو منبعث من شجرةالأعمال الصّالحة الی آخر ما قال ، وهذان‌الوجهان کما تری .

واذا تحقّقت هذا فنرجع الی تفسیرالآیة التی بعد هذه‌الآیة وتأویلها وهی قوله تعالی : «فی بیوت اذن‌الله ان ترفع ویذکر فیها اسمه، یسبّح له فیها بالغدوّ والآصال، رجالا لا تلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکرالله واقام‌الصلوة وایتاءالزکاة ، یخافون یوماً تتقلب

---

۱ – مبارکة ، اوراقها الصّدق والأنس – خ ل – .

۲ – هذه‌الآبیات منسوبة الی الشیخ‌الاجل الحکیم الأعظم ابونصر الفارابی المقلب، بالمعلّم الثانی «رضی‌الله عنه» .

۳ – س ۴۱، ی ۵۳ .

۴ – س ۴، ی ۱۷۳ .

فیه‌القلوب والأبصار ، لیجزیهم الله احسن ما عملوا ویزیدهم من فضله ، والله یرزق من یشاء بغیر حساب[۱]» فقوله تعالی: فی بیوت ، اما ظرف مستقرٌ نعت لقوله: کمشکاة . او ظرف لغو متعلّق بقوله: یوقد . وعلی التقدیرین فالمراد بالبیوت بیوت‌الله تعالی وبیوت‌الأنبیاء والأولیاء اعنی‌المساجد والمشاهد المشرفة وبیوت اهل العصمة والطّهارة ، ولا سیّما بیوت‌النبی وآله علیه وآله اکمل‌التحیّات والتّسلیمات، وکذا المساجد التی لها کمال اختصاص بهم، علیهم‌السلام، کالمسجدالحرام . وتفسیر الآیة الشریفة علی هذا هکذا : ان مثل نورالله تعالی فی مشکاةالمظاهر التی هی‌الأجسام کلّها ، مع زجاجتها التی هی‌الأرواح باسرها ، مع مصباحها الذی هی‌العقول بتمامها ، کمثل مشکاة حاصلة او موقدة فی‌بیوت کذا وکذا، لأن‌العالم وما اشتمل علیه من‌الطبقات والموجودات علواً وسفلاً مادیاً ومجرّداً کالبیوت ، وله طبقات کطبقات‌السّماوات والأرضین ، وما بینهما من‌الطبایع والعناصر والموالید ، وهذه‌المشکاة الموضوعة فیها الزّجاجة الموضوع فیها المصباح، لأجل ان یستنیر تلك‌البیوت والطبقات، ویذکر فیها اسم الله، ویسبّح له فیها بالغدوّ والآصال، ای‌ذکراً حقیقیاً شوقیاً باللّسان وبالجنان، وفی‌الأسرار والأعلان ، وعند او امرالله تعالی ونواهیه، فیأتمر بما امر الله تعالی به ، وینتهی عمّا نهی‌الله تعالی عنه بالغدوّ والآصال ، ای اطراف‌اللیل والنّهار ، بل فی کل الأزمنة والأحوال ، وفی‌الضّیاء والظّلام ، وفی‌الظاهر والباطن ، وفی عالم‌الکثرة وعالم الوحدة .

وبعبارة اخری : فالعالم وما احتوی علیه من‌الطبقات کالبیوت واصناف‌الموجودات وانواع‌المخلوقات التی فی کل طبقة من‌الطبقات کالملائکة والانس والجنّ والحیوان والطّیور وسائر ذلك من‌المصنوعات ، کمشکاة مشتملة علی مصباح فی‌زجاجة، اعنی : ان بدنهم کالمشکاة ، وقلبهم کالزّجاجة ، وروحهم کالمصباح‌الموقد من شجرةالوجود المطلق ، لأجل ان‌یکونوا بحسب هذا النّور ذاکرین له تعالی ومسبّحین له ومشتغلین بذلك فی‌عالم‌الظاهر وعالم‌الکثرة الذی هو من اقتضاء مراتب‌الشّریعة، ومواظبین لذلك فی عالم‌الباطن وعالم‌الوحدة الذی هو من‌اقتضاء مراتب‌الحقیقة، وکل‌واحد منهما مرتبة من‌مراتب سبیله ومعارج‌طریقه الذی هوالطریقة فی‌القول‌المشهور بین‌الجمهور المعبّر

۱ – س ۲۴، ی ۳۶–۳۷ .

عن هذين بالليل والنهار والغدوّ والآصال .

وقوله تعالى: «رجال» امّا فاعل لقوله يسبّح، ان كان قوله: يسبّح بصيغة المعلوم، او فاعل لفعل محذوف مقدّر بمناسبة ذلك الفعل المذكور ، ان كان قوله : «يسبّح» بصيغة المجهول . وعلى التقديرين فتفسيره هكذا ، اعنى : ان يسبّح ويذكر فى هذه البيوت التى اذن الله ان ترفع ، رجال، واىّ رجال ؟ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع ، اى لا تغفلهم الدّنيا وما فيها من متاعها الذى معظمه التّجارة بأنواعها و جلّه البيع باصنافها عن ذكر الله تعالى باقسامه ، اى عن التوجه اليه والاشتغال بعبادته ، لانّهم من مخلص عباده «واخلصناهم[1] بخالصة ذكرى الدار» ومن معظم رجاله «رجال صدقوا ما عاهدوا الله[2] عليه» وكذا هؤلاء الرّجال يقيمون الصلاة الظّاهرية الشّرعية باركانها وواجباتها ومندوباتها وشرائطها ، ويقيمون مع ذلك الصلاة الحقيقيّة التى هى التوجّه الكلى الى خالقهم ومبدعهم «اقم الصّلوة لذكرى[3] ، واذكر اسم ربّك[4] وتبتّل اليه تبتيلاً» وكذا يؤتون الزكاة الحقيقية الشرعية بأنواعها ماليّة وبدنيّة ، ونفسيّة ، ويؤتون كل ذى حق حقّه، اعنى انهم يؤتون فى طاعة ربّهم جل وعلا زكاة مالهم وزكاة كلّ عضو من اعضائهم، وزكاة علمهم . ولكل شىء زكاة ، وزكاة البدن ، الطاعة ، وزكاة العلم التّعليم ، وكذا يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ، اى يوم القيامة ، وجزائه وحسابه وعقابه ، اى انّهم يضعون كلّ شىء موضعه، ويعطون كلّ ذى حق حقّه ، وهم عادلون فى معاملاتهم مع الحق والخلق ، ويخافون يوماً تتقلّب فيه القلوب والأبصار ويصير الأمر منعكساً ، والظاهر باطناً ، والباطن ظاهراً ، بحيث يحكى كلّ عضو ما صدر عنه، ويشهد كلّ جزو بما فعل «وقالوا : لجلودهم ، لم شهدتم علينا؟ قالوا : انطقنا الله الذى[5] انطق كل شىء ، ان السّمع والبصر والفؤاد ، كلّ اولئك كان عنه مسئولاً[6] ، لقد كنت فى غفلة[7] من هذا فكشفنا عنك غطائك ، فبصرك اليوم حديد» ومدى نظرى هم وغاية بصرهم فى تلك العبادة والطاعة والخوف كذا والأمر المترتّب على ذلك ان يجزيهم الله تعالى احسن ما عملوا ،

---

۱ – س ۳۸، ی ۴۶ . ۲ – س ۳۳، ی ۲۳ . ۳ – س ۲۰، ی ۱۴ .

۴ – س ۷۳، ی ۸ . ۵ – س ۴۱، ی ۲۰ . ۶ – س ۱۷، ی ۳۸ .

۷ – س ۵۰، ی ۲۱.

ویزیدهم[١] من فضله» ای ان یجزیهم فی دارالدنیا والآخرة جزاء عملهم بمقتضی العدل وعلی سبیل التفضّل احسن من جزاء عملهم ویزیدهم بعد ذلك بمحض التفضّل من فضله وقربه وکرامته ورضوانه «ورضوان[٢] من الله اکبر، للذین احسنوا الحسنی[٣] وزیادة - لئن شکرتم[٤] لأزیدنّکم، ولئن کفرتم ان عذابی لشدید - والله یرزق من یشاء[٥] من غیر محاسبتهم کرامة لهم» اوبغیر نهایة وغایة «وان تعدّدا[٦] نعمة الله لا تحصوها» .

واذا عرفت ماذکرناه فی تفسیر هذه الآیة الشّریفة وتفسیر ما قبلها وتأویلهما فقس علیه تفسیر الآیة التی بعد هاتین الآیتین، وتأویلها، وهی قوله تعالی: «والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء حتی اذا جائه لم یجده شیئاً ووجدالله عنده فوفّیه حسابه والله سریع الحساب او کظلمات فی بحر لجّی یغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده لم یکد یریها[٧] ومن لم یجعل الله له نوراً فما له من نور» .

وبیان هذه الآیة التی ذکر فیها مقابلات ما ذکر فی الآیتین السّابقتین، اعنی حال الکفّار الّذین هم مقابلون لأولئك الرّجال، وحال الظّلمات التی هی مقابلة لذلك النّور وان کان یعرف بأدنی تأمل بالمقایسة لکنّا نشیر ایضاً الی بیانها علی سبیل الاجمال .

والحاصل: ان الذین کفروا وانکروا التوحید الاُلوهیّ والوجودی بمراتبها، وانغمسوا فی تراکم ظلمات الکدورات الطّبیعیّة والشهوات النفسانیّة، وانهمکوا فی ملاحظة الأنانیّة، واحتجبوا عن رؤیة الوجود المطلق، وغابوا عن مشاهدة آثار عظمة الحق، وتقیّدوا بوجودهم وبوجود الغیر ولا یشاهدون الا الغیر، یکون اعمال هؤلاء الکفارونا فی الصّانع المختار وعقائدهم، کسرابٍ بقیعةٍ، اعنی یکون معدوماً بنفسه فی نفسه موجوداً بحسب حسبان غیره الذی هوظمآن بسبب نائرة الشّهوات الظّلمانیّة ویحسبه ماءاً ویطلبه رواءاً بحیث اذا وصل الیه لم یجده شیئاً، اذ لیس هو شیئاً حتی یجده، بل یکون عدماً صرفاً ولا شیئاً بحتاً فحین طلبه لذلك الماء الذی هو مثال اعماله وعقائده یکون غافلاً عن غضب بارئه واحاطته له، لکنّ الباری سبحانه وتعالی لیس یعزب عنه

---

١ -س ٢٤، ی ٣٨ .
٢ -س ٩، ی ٧٣ .
٣ -س ١٠، ی ٢٦ .
٤ -س ١٤، ی ٧ .
٥ -س ٢، ی ٢٠٨ و س ٢٤، ی ٣٨ .
٦ -س ١٦، ی ١٨ .
٧ -س ٢٤، ی ٣٩ .

شیء ولا یفوت من دائرة احاطته شیء، فوجدالله تعالی ذلك الکافر، وادرکه غضبه واصابه عذابه فوفّیه حسابه ، والله سریع الحساب ، ولن ینفعه مشاهدة الوجود الحق ومعاینة النور المطلق فی ذلك الوقت «الآن[1] وقد عصیت قبل، وکنت من المفسدین» او مثَل هؤلاء الکفار «کمثل ظلمات[2] فی بحرٍ لجیٍّ یغشاه موج» .

یعنی : ان هذا الکافر مع هذه المشاهدة والنّظر الی وجود الغیر واحتجابه عن وجود الواحد المحض الخیر ، یکون من عدمیّته وفنائه فی نفسه ، کظلمات بسبب الانغماس والخوض فی بحر الماهیات والأعیان المعدومة والشهوات الجسمانیّة ، یغشاه امواج التّعیّنات والتشخصات والإنانیات عن مشاهدة نور الحق ومعاینة الوجود المطلق ، من فوقها سحاب تراکم التّعیّنات والانانیات والشهوات وظلمتها التی هی کالسّحاب المظلم المتراکم بالنّسبة الی شمس الوجود المطلق ونور هدایة الحق ، وتلك الأحوال ظلمات بعضها فوق بعض ، ای محجوبة بظلمات عدمیّة ، وعدمیّة الماهیّات وظلمات عدمیّة الموجودات وظلمات الغیبة عن وجود الحق ونور هدایته ، او محجوبة بظلمات الأجسام وظلمات الطبایع والقوی الحیوانیّة الشهوانیّة وظلمات حالات النّفس الأمّارة والعصبیة والجهالات وسائر الهواجس النفسانیة ، اومحجوبة بظلمات ثلاث ظلمات عدم الإهتداء بالصانع العلیم الخبیر ، وظلمات عدم الاهتداء بالنّبی ، وظلمات عدم الاهتداء بالوصی ، او محجوبة بظلمات عدم ملاحظة نور الحق وعدم ملاحظة آیاته فی الآفاق ، وظلمات عدم مشاهدة آیاته فی الأنفس . وعلی کل تقدیر ، فهؤلاء الکفار محجوبون ومنهمکون فی ظلمات ثلاث بعضها فوق بعض، کما ان مقابلیهم مستضیئون بانوار ثلاثة بعضها فوق بعض، انوار المصباح وانوار الزجاجة وانوار المشکاة .

ومن هذا البیان الذی ذکر فی بیان الظّلمات، یعرف بعنوان المقابلة معانی تلك الانوار الثلاثة ایضاً وراء ما ذکرنا سابقاً فی بیان تلك الأنوار . فتدبر تعرف .

وبالجملة کما ان انوار اولئك المؤمنین توقد من شجرة الخلد وشجرة طوبی ، کذلك ظلمات هؤلاء الکفار تدخن من شجرة العدم المطلق، واصله الشهوات الجسمانیة والهواجس النّفسانیّة ، وهی شجرة اهل النّار المسمّاة بزقوم «انها شجرة تخرج فی اصل

---

١ – س ١٠، ی ٩١ .

٢ – س ٢٤، ی ٤٠ .

الجحیم[1] طلعها کانه رؤس الشیاطین» وکذا تترآی ظلماتهم من دوحة التعینات والانانیات والجهالات التی «هی شجرة خبیثة اجتثّت من فوق الأرض[2] مالها من قرار»، اذا اخرج یده هذا الکافرین من هذه الظلمات. والمراد بالید الشخص نفسه تسمیة للکلّ باسم الجزء، ای بحیث اذا اراد ان یخرج نفسه من هذه الظلمات لینجو من هذه الهلکات، لم یتمکن من حصول ذلك، لأن الخروج من الظلمات والنّجاة منها ولا سیّما هذه الظلمات المتراکمة، فرع علی مشاهدة النّور، وانّی لهذا الکافر من نور، «ومن لم یجعل الله[3] له نوراً فما له من نور» نعوذ بالله تعالی من ظلمات انفسنا وشرور ذواتنا. وفی تفسیر هذه الآیات وتأویلها اسرار ونکات ترکناها خوفاً من کثرة الکلام والإطناب، وکراهة لعظم حجم الکتاب، وان لایحصل ملال للطالبین من الاصحاب وکلال للرّاغبین من اولی الألباب، والله الموفق فی کلّ باب.

واذ قد دریت ما وعیت من التأویل والتفسیر الذی ذکرنا لهذه الآیة الشریفة، فاعلم ان التأویل الحق والتفسیر الصدق، هو ماورد عن اهل بیت العصمة والطهارة فی ذلك[4] ومن جملة ذلك ماروی الکلینی - رحمه الله - فی الکافی عن صالح بن سهل الهمدانی قال قال ابوعبدالله علیه السلام، فی قول الله عز وجل: «الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة[5]» فاطمة علیها السلام، «فیها مصباح» الحسن علیه السلام، «المصباح فی زجاجة» الحسین علیه السلام، «والزّجاجة کأنّها کوکب دری» فاطمة علیها السلام، کوکب دُری

---

١ - س ٣٧، ی ٦٢-٦٣. ٢ - س ١٤، ی ٣١. ٣ - س ٢٤، ی ٤٠.

٤ - عن طرق العامة - ابن مردویه عن انس بن مالك وبریده عن السیوطی فی درالمنثور عن حسن البصری وابن مغازلی عن طریق آخر عن رسول الله: المشکات فاطمة علیها سلام الله والمصباح الحسن والحسین وکانت علیها السلام، کوکباً دُریاً والشجرة المبارکة ابراهیم ... الخ چون فاطمه کبری صدیقهٔ عظمی سلام الله علیها دارای ولایت کلیه وحضرتش بعد از علی علیه السلام، سرور اولیاء محمدیین وصاحب مقام اوادنی است وبواسطهٔ قابلیت تامه اولیاء محمدیین- حسن وابوالائمه حسین - وفرزندانش درظلّ ظلیل او تربیت یافته‌اند نور حق ازمجلا ومشکات باطنی او که واسطهٔ ظهور انوار کلیه است یکاد زیتها یضیء لأن منها ظهر امام بعد امام الی ان یظهر قائمهم وبوجوده یتجلی الحق باسم العدل ویزهق الباطل:

هله عاشقان بشارت که نماند این جدائی　　برسد زمان وصلش بکند خدا، خدائی

٥ - س ٢٤، ی ٣٥.

بین نساء اهل‌الدنیا «توقد من شجرة مبارکة» ابراهیم علیه‌السلام، «زیتونة لا شرقیّة ولا غربیّة» لا یهودیّة ولا نصرانیّة «یکاد زیتها[۲] یضیء» یکادالعلم ینفجر بها «ولو لم تمسسه نار نور علی نور» امام منها بعد امام «یهدی الله لنوره من یشاء» یهدی الائمّة علیهم‌السلام، من یشاء «ویضرب الله الامثاس للناس» قلت «او کظلمات» قال الاول وصاحبه«یغشاه[۲] موج» الثالث «من فوقه موج ظلمات» الثانی«بعضها فوق‌بعض» معاویة وفتن امیّة «اذا اخرج یده» المؤمن فی ظلمة فتنتهم «لم یکدیریها ومن لم یجعل‌الله له نوراً» اماماً من ولد فاطمة علیها السلا، «فما له من نور» امام یوم‌القیامة[۳].

وقال فی قوله: «یسعی نورهم بین ایدیهم[٤] وبایمانهم» ، ائمّةالمؤمنین یوم‌القیامة یسعی بین یدی‌المؤمنین وبایمانهم حتی ینزلوهم منازل اهل‌الجنّة» انتهی .

۱– س ۲٤، ی ٤۰ .

۲ – وقد روی‌الشیخ ابن‌بابویه فی کتاب‌التوحید روایتین فی‌تفسیرالآیةالشریفة یتضح‌شرحهما بعدالاحاطة بما ذکرنا احدیهما مارواه عن‌الفضیل‌بن یسار قال‌قلت لابی‌عبدالله الصادق علیه‌السلام، الله نورالسموات والارض قال کذلك الله عز وجل قال قلت مثل نوره قال لی محمد صلی‌الله‌علیه وآله، قلت‌کمشکوة قال صدرمحمد صلی‌الله‌علیه وآله، قلت‌فیهامصباح قال‌فیها نورالعلم یعنی‌النبوة قلت المصباح فی زجاجة قال علم رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله صدر الی قلب علی، علیه‌السلام، قلت : کأنّها قال لای[۵] شیء تقرء کانّها فقلت فکیف جعلت فداك ، قال کانه کوکب درّی، قلت: یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لا شرقیّة ولا غربیّة، قال : ذاك امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام، لا یهودی ولا نصرانی، قلت : یکاد زیتها یضیء ولو لم‌تمسسه نار، قال : یکادالعلم یخرج من فم‌العالم من آل محمد من‌قبل ان‌ینطق به، قلت: نور علی نور، قال: الامام فی‌اثرالامام.

والروایةالاخری : هی ماروا‌ه عن عیسی‌بن راشد محمدبن علی‌بن‌الحسین ،علیهم‌السلام فی قوله عز وجل : کمشکوة فیها مصباح، قال : المشکاة نورالعلم فی صدرالنبی، صلی‌الله علیه وآله، المصباح فی‌زجاجة ، الزجاجة صدر علی، علیه‌السلام، صار علم‌النبی علیه‌الصلاة والسلام ، الی صدر علی علیه‌السلام، علم‌النبی علیّاً علیه‌السلام، الزجاجة کانّها کوکب درّی یوقد من‌شجرة مبارکة ، قال : نورالعلم لا شرقیة ولا غربیة ، قال : لا یهودیه ولا نصرانیه یکاد زیتها یضیء ولو لم‌تمسسه نار، قال : یکادالعالم من آل محمد یتکلّم بالعلم قبل ان یسئل نور علی نور، یعنی اماماً مؤیّداً بنورالعلم والحکمة فی اثر امام من آل محمد . (منه عفی عنه) .

۳ – س ۵۷، ی ۱۲ .

وشرح هذا الحديث الشريف بعد التدبّر فيما ذكرنا فی بيان الآية الشريفة ، وان كان يظهر بادنی تأمّل للعارف المتقن ، لكنّا لا نقنع بهذا القدر من الاشارة ، بل نشرحه شرحاً مجملاً تيمناً وتبرّكاً وشرحه يستدعی تمهيد مقدمتين : الاولی ، ان تعلم انّ للقرآن المجيد ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً الی سبعة ابطن بل الی سبعين بطناً .

وتعلم ان كل ماورد فی القرآن العزيز بعنوان الاطلاق وعلی سبيل الاجمال من ذكر المؤمنين واحوالهم فهو فی الحقيقة بيان حال اهل بيت النبوة والولاية من آل محمد ، صلی الله عليه وآله، وبيان احوال شيعتهم التّابعين لهم ، لانّهم وشيعتهم هم الأفراد الكاملون من مطلق المؤمنين، واحوالهم هی الاحوال الكاملة من بين احوال عامّة المسلمين، وانّ الغرض من ذكر المطلق هو الفرد الكامل ، وكذا كل ماورد علی الاطلاق والاجمال فی القرآن العزيز من ذكر الكفّار والمشركين والمنافقين واحوالهم فهو فی الحقيقة بيان احوال مخالفی آل محمد، صلی الله عليه وآله، ومعانديهم وشيعة اعاديهم، لانهم هم الأفراد الكاملة من بين مطلق الكفّار والمشركين والمنافقين ، وكذا حالاتهم اشدّ فی العتوّ والعناد والفساد من حالات سائر الكفّار والأشرار .

وكذا ينبغی ان تعلم ان كل ماورد بعنوان الخصوص فی القرآن العزيز من احوال الانبياء والاولياء والاوصياء بخصوصهم وكذا من احوال معاندی هؤلاء علی الخصوص كاحوال آدم وابليس وموسی وفرعونه وابراهيم وفرعونه ونظائرهم، فهو فی الحقيقة تمثيل لبيان احوال آل محمد، صلی الله عليه وآله وشيعتهم، وتمثيل احوال مخالفيهم ومعانديهم وتابعی معانديهم بعين ماذكر من الدليل . فلذا ورد فی الرّوايات ما يدلّ علی ان القرآن ثلثه او ربعه علی اختلاف الاخبار نزل فی بيان احوال محمد واهل بيته وشيعتهم، وكذا ثلثه او ربعه نزل فی بيان احوال مخالفيهم ومتابعی معانديهم .

والمقدمة الثانية، ان تعلم، ان الشريعة الغرّاء المحمدية والملّة البيضاء العلويّة مشاركة فی الأصول ومشابهة فی جل الفروع ، ومعظمها للملة الحنيفية الابراهيمية بل هی باعتبار عينها، وغير مشابهة فی الأكثر للدين الموسوی ولا للدين العيسوی «وقالوا كونوا هوداً او نصاری، تهتدوا قل : بل[1] ملّة ابراهيم حنيفاً ، وما كان من المشركين ، ماكان ابراهيم[2] يهوديّاً ولا نصرانيّاً ، ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين» .

---

۱ – س ۲، ی ۱۳۰ . ۲ – س ۳، ی ۶۰ .

وبیان ذلك اما بحسب الظاهر فلان من جملة الأمارات الظّاهريّة ان قبلة موسى ، على نبينا وعليه السلام، كان جهة المغرب «وما كنت[۱] بجانب الغربی اذ قضينا الی موسی الامر» وقبلة عيسى ، على نبينا عليه السلام، كان جهة المشرق «واذكـر في الكتاب مريم اذا نتبذت[۲] من اهلها مكاناً شرقيّاً» .

[فی بیان وجوه المناسبة بين الدين المحمدی والدين الابراهيمی]

واما قبلة ابراهيم، على نبينا وعليه السلام، وكذا قبلة نبينا محمد، صلى الله عليه وآله، كـان بين المشرق والمغرب «واذ جعلنا البيت مثابـة للناس وامناً واتّخذوا من مقام ابـراهيم مصلّى ، وعهدنا الى ابـراهيم واسمعيل ان طهّراً بيتى للطّائفين والعاكفين والرّكّع السّجود[۳]» و«من حيث خرجت[٤] فولّ وجهك شطر المسجد الحرام ، قل لله المشرق والمغرب يهدى من[٥] يشاء الى صراط مستقيم»، وقبلتی ما بين المشرق والمغرب.

واما بحسب الباطن فلان المرتبة المحمدية والدّرجة العلويّة والمنزلة الابراهيميّة مقام الجمعيّة بين عالم الظاهر والباطن ، وعـالم الفرق والجمع ، وعالم الوحدة والكثرة ، ومنزلة جمع الجمع ، وجامع المراتب الحقّة ، وهی الشّريعة والحقيقة والطريقة ، لا من عالم الظاهر وعالم الفرق والكثرة والشريعة فقط ، كما هـو منزلة موسى عليه السلام، فى اكثر احواله ولا من عالم الباطن والجمع والوحدة والحقيقة فقط ، كما هو مرتبة عيسى عليه السلام، فى الأكثر .

وبعبارة اخرى : المنزلة المحمدية العلويّة ،والدرجة الابراهيمية الحنيفيّة ، جامعة لجميع مـراتب عالم الاجسام والارواح والنفوس والعقول ومشتملة علـى جميع نشآتها وبرزخ جامع للمقامات الصوريّة والمعنويّة بأسرها والمراتب الجسمانيّة والروحانيّة بأجمعها، فلذا صار حنيفاً، اى مستوياً على الصّراط المستقيم ومائلاً عن طرفى الافراط والتّفريط وثابتاً على الدّين القويم، لا هى من عالم الأجسام والجسمانيات والصّور فقط التى هى مواقع افول شمس النور الحقيقى ومواضع غروبها ، كما هو منزلة موسى عليه السلام، وشيعته فى الأكثر ، ولا هى من عالم المجردات والرّوحانيات والمعانى فقط ، التى هى مشارق انوار شمس الوجود الحق ومطالع طلوعها وانتشار انوارها من مشارقها

---

۱ – س ۲۸، ی ٤٤ . ۲ – س ۱۹، ی ۱٦ . ۳ – س ۲۸، ی ٤٤ .
٤ – س ۲، ی ۱٤٤ و۱٤٥ . ٥ – س ۲، ی ۱۳٦ .

علی اراضی‌الأجسام الکدرة والاجساد المظلمة «واشرقت[۱] الارض بنور ربّها» ، کما هو مرتبة عیسی، علیه‌السلام، وامّته فی‌الاکثر . ولذا ورد فی بعض‌الأخبار ما یشعر بأنّ التکمیل‌الموسویّ کان‌امیل الی‌تکمیل‌الجزء الأخسّ من‌الانسان وهوالبدن، وان‌التّوراة جلّها مشحونة ببیان مصالح‌المعاش ، وان‌التکمیل العیسویّ امیل الی تکمیل‌الجزء الأشرف من‌الانسان وهوالروح، وان معظم الانجیل مشحون ببیان مصالح‌المعاد، والحال انّك تری‌التکمیل المحمدی، علیه وآله‌السلام، شاملاً لتکمیل کلا جزئی الانسان علی الإنفراد والاجتماع، کلیهما علی‌الاجمال والتفصیل، فان غایة‌المرکّب هوالکمال فی‌جمیع اجزائه‌الصّوریة والمادیة ، ولذا قال، صلی‌الله علیه وآله : «اوتیت جوامع‌الکلم» وکذا تری‌القرآن مشحوناً بمصالح‌المعاش والمعاد کلیهما علی‌التنزیل والتأویل علی‌الاجمال والتفصیل ، فلذا سمّی بالقرآن ، لأنّ اشتقاقه من‌القرء بمعنی‌الجمع ، وهو جامع لجمیع‌المراتب .

وبعبارة اخری : بعث موسی علیه‌السلام، لتکمیل‌الظواهر مطلقا مضافاً الی تکمیل بعض‌البواطن فی‌الجملة .

وبعث عیسی علیه‌السلام، لتکمیل‌البواطن مطلقاً مضافاً الی تکمیل بعض‌الظواهر فی الجملة . وهذا یعلم من ترتیب‌التوراة والانجیل کما ذکره بعضهم .

وبُعِثَ نبیّنا محمد، صلی‌الله علیه وآله، لتکمیل‌البواطن والظواهر مطلقاً علی التفصیل ، ولذا صار، صلی‌الله علیه وآله، اشرف من‌کل الأنبیاء والآولیاء ، وصار آله الذین من جملتهم ابراهیم ، علیه‌السلام «ان ابراهیم کان امّة قانتاً لله[۲] حنیفاً» اشرف من کل آل واصحاب ، وامّته وشیعة آله اشرف من کلّ الأمم ، ومتوسّطین فی جمیع مراتب‌الأخلاق بین‌الإفراط والتفریط ، الاخلاق التی یسمّی‌التوسّط بینها عدالة ، وجامعین لاستکمال‌الظواهر والبواطن «وکذلك جعلناکم امّة وسطاً، لتکونوا شهداء علی الناس، ویکون‌الرسول[۳] علیکم شهیداً» وبهذا یظهر سرّ رفع‌الرهبانیّة فی هذه الأمّة وان‌فقهاء هذه‌الامّة وعلماؤهم، علماءالشریعة ومتشبّهون بموسی علیه‌السلام، والحکماء الإسلامیّة وامثالهم عرفاءالحقیقة، ومتشبّهون بعیسی‌علیه‌السلام، «علماء امّتی‌کأنبیاء بنی‌اسرائیل» .

---

۱ – س ۳۹، ی ۶۹ . ۲ – س ۱۶، ی ۱۲۱ . ۳ – س ۲، ی ۱۳۷ .

وامّا العارفون المحقّقون من هذه‌الامّة الجامعون لعلم الشّريعة ومعرفة الحقيقة والمستجمعون لجميع انحاء الطريقة ، فهم متشبّهون بمحمد، صلى الله عليه وآله، ولهم اسوة فى محمد وابراهيم، عليهما السلام، وهى السّالكون سبيل الذين انعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولاالضالين ، ومدادهم خير من دماء الشّهداء .

وقد نقل بعض من العلماء خبراً يدلّ على ان الشريعة والحقيقة بحر، والفقهاء حول النهر يطوفون ، والحكماء فى البحر على الدّرّ يغوصون ، والعارفون على سفن النّجاة يسيرون . وبهذا البيان الذى ذكرناه يظهر سرّ ما ورد فى بعض الأدعيّة المأثورة «وببركاتك التى باركت فيها على ابراهيم خليلك، عليه‌السلام، فى امّة محمد، صلى الله عليه وآله، ولاسحاق صفيّك عليه‌السلام، فى امّة عيسى عليه‌السلام، وليعقوب اسرائيلك عليه‌السلام، فى امّة موسى عليه‌السلام، وباركت لحبيبك محمد، صلى الله عليه وآله، فى عترته وذريّته عليهم السلام، وامّته» . فتبصّر وتدبّر .

واذا تمهدت هاتان المقدمتان، فنقول : هذا الحديث الشّريف بناءاً على النّسخ التى رأيناها ، يمكن ان يقرء على وجهين : احدهما ، ان يكون قوله : كمشكاة بدون التّنوين مضافاً الى فاطمة عليها السلام، او مع التّنوين ، ويكون قوله : فاطمة . خبراً لمبتداء محذوف ، وان يكون قوله عليه‌السلام : مصباح ، بدون حرف التعريف مضافاً الى الحسن عليه‌السلام وكذا قوله : زجاجة ، بدون حرف التعريف ، مضافاً الى الحسين، عليه‌السلام، ويكون وحينئذ معنى الكلام انّه عليه‌السلام، فسّر، واول قوله تعالى: «الله نور السموات والأرض مثل نوره ...» بأن مثل نوره كمشكاة فاطمة عليها السلام، فيها مصباح الحسن عليه‌السلام، اوكمشكاة هى فاطمة عليها السلام، وفيها مصباح الحسين، عليه‌السلام، ثمّ قال، عليه‌السلام : ان ذلك المصباح فى زجاجة الحسين، عليه‌السلام، ثمّ قال عليه‌السلام : «الزّجاجة كأنّها كوكب درى ، يعنى : انّ فاطمة عليهاالسلام، كوكب درّى ...» .

والوجه الثانى، ان يقرء قوله : كمشكاة، بالتّنوين، وقوله : فاطمة، بالرّفع خبر المبتداء محذوف، وقوله: الحسن المصباح، جملة ابتدائيّة مشتملة على المبتداء والخبر، وكذا قوله عليه‌السلام : الحسين الزجاجة ، ويكون الضمير فى قوله : كأنّها كوكب درّى، اما راجعاً الى الزجاجة القريبة لفظاً ، وهو ظاهر سياق الآية الشريفة ايضاً ، واما راجعاً الى المشكاة فى الحديث المذكور ، وان كان مخالفاً اسياق الآية الشريفة . ويكون معنى

الکلام حینئذٍ : انّه علیه‌السلام، فسّر واول قوله تعالی : کمشکاة : فی‌الآیةالشریفة بفاطمة علیهاالسلام،وقال : هی فاطمة. ثمّ ذکر قوله تعالی: فیها مصباح، وقال: الحسن المصباح . ثمّ ذکر قوله تعالی : فی زجاجة، وقال : الحسین‌الزجاجة. ثمّ ذکر بعد ذلک ان فاطمة کوکب دریٌ بین نساء اهل‌الدنیا . وعلی کلا الوجهین والقرائتین یرد اشکال، اما علی‌الوجه الاول فبحسب‌المعنی فقط، وهو انّه علیه‌السلام، فسّر اولاً المشکاة بفاطمة، علیها السلام وفسّرالزّجاجة بالحسین علیه‌السلام، فحینئذ ینبغی ان یذکر ان‌الحسین کوکب دری، لا ان فاطمة کوکب دُری .

واما علی‌الوجه الثانی فبحسب‌اللفظ والمعنی جمیعاً ، اما بحسب‌المعنی ، فکما فی الوجه‌الاول بعینه او ارجع‌الضمیر المذکور الی‌المشکاة ، فلانّه خلاف سیاق ظاهرالآیة الشّریفة ، وحینئذٍ لابدّ لنا من ان ندفع‌الاشکال ، ونذکر ایضاً النّکتة فی تفسیر المشکاة بفاطمة علیهاالسلام، وتفسیرالمصباح بالحسن علیه‌السلام، وتفسیرالزّجاجة بالحسین علیه‌السلام .

فنقول : انّه علی کلتا القرائتین لا یلزم الاشکال اصلاً . اما الاشکال اللفظی فلانّ الضّمیر فی قوله : کأنّها ، فی کلتا القرائتین، راجع الی‌الزجاجة، لا الی‌المشکاة . فلا یلزم مخالفة سیاق ظاهرالآیة الشّریفة قطعاً .

واما الاشکال‌المعنوی، فاما یظهر دفعه عند بیان‌النّکتة فی‌هذا التّفسیر والتأویل، فنقول : انّه علیه‌السلام، فی هذا الحدیث الشّریف فسّرالنّور المذکور فی‌الآیة الشّریفة بنور وجودالمعصوم ونور هدایته ، اعنی : نورالنّبوّةالمحمدیة ونورالولایة العلویة بعنوان‌التّمثیل وایراد اکمل افراد نورالوجودالفائض من حضرة الوجودالمطلق اللائح علی هیاکل‌التوحید ، اذ لا شکّ ان نور وجودالنبی والامام‌المعصوم ونور هدایته ولا سیّما نور اشرف‌الأنبیاءونور اکمل الاوصیاء اکمل من کل‌الانوارالاکوانیّة واظهرها واتمّها واشرفها واعلاها وارفعها . وقد عرفت فی‌المقدمة التی ذکرناها سابقاً ، انّ الغرض‌الأصلی من ذکرالمطلق فی‌القرآن‌العزیز هوالفرد الکامل ، ثمّ ذکر، علیه‌السلام ، بعد ذلک، ان مظاهر ذلک‌النورالمحمدی والسّرالعلوی المعبّر عنها بالمشکاة والمصباح والزّجاجة ، هی فاطمة والحسن والحسین :علیهم‌السلام، اما فاطمة علیها السلام، فهی کمشکاة ذلک‌النّور ، لانّه کما ان‌المشکاة مشتملة علی‌المصباح والزجاجة ، کذلک نور

فاطمة عليها السلام، مشتمل علی‌النور الحسنی والنورالحسینی ، وفاطمة عليها السلام، وان كانت معصومة بالاتفاق لكنّها عـليها السلام، ليست خليفة ولا وصيّاً ، فلذا لـم يشبهها عليه‌السلام، بالمصباح .

واما الحسن عليه‌السلام، فهوكالمصباح لذلك‌النور، لأنّه عليه‌السلام، خليفة ووصی وامام، وهو مظهر اولی للنّورالنبوی المحمدية والنورالولوی العلوی المستترالكامن فی فاطمة عليها السلام، البارز فيه عليه‌السلام، .

واما الحسين عليه‌السلام، فهو كالزجاجة لذلك‌النّور ، اذ كما ان نورالمصباح ينتقل منه الی‌الزجاجة ويبرز فيها ثمّ يستنير فضاءالبيت بنورالزّجاجة ، كذلك ذلك النّورالمحمدی العلوی البارز فی‌الحسن عليه‌السلام، انتقل منه الی‌الحسين عليه‌السلام، وبرز من‌الحسين الی فضاء بيوت‌الله وبيوت‌النبی ، واستضاء فضاءالعالم بهذا النور ، اذ الأئمّة المعصومون عليهم‌السلام، كلّهم من صلبه عليه‌السلام، وانوارهم حصلت من نوره وبانوارهم عليه‌السلام، استضاء فضاءالعالم اللاهوتی وساحةالعالم الناسوتی ، فالحسين عليه‌السلام، مظهر ثـانوی لذلك‌النور وبنوره يظهر انـوارالأئمّةالتّسعة عليهم‌السلام ، وبانوارهم جميعاً يستنير كل‌الموجودات . ثمّ ذكر عليه‌السلام، بعد ذلك ان فاطمة عليها السلام، كما انّها مشكاة النورالحسنیّ والنورالحسينی كليهما، كذلك هی عليها السلام، زجاجة للنورالحسنیّ ، لاشتمالها علی مصباح النورالحسنی ، حتی يلزم منه بالإلتزام ان‌النّورالحسينیّ ايضاً كـالنّورالحسنی مصباح والحسين عليه‌السلام، ايضاً وصیّ وخليفة ، لأن ما فی‌الزجـاجة هوالمصباح ليس الا ونور فاطمة عليها السلام، لمّا كـان مشتملاً علی‌النورالحسينیّ ، كما انّه مشتمل علی‌النورالحسنی ، فنور كل من‌الحسن والحسين عليهما السلام، مصباح فی‌زجاجة نورفاطمة عليها السلام، ففاطمة عليهاالسلام، مشكاة وزجاجة باعتبارين، وكذا الحسين عليه‌السلام، مصباح وزجاجة باعتبارين. واما الحسن عليه‌السلام ، فهو مصباح ليس الا . وبهذا التقرير يظهر سرّ ما قال‌الامام عـليه السّلام ، فی هـذا الحديث حيث فسّر فـی اول‌الحديث المشكاة بفاطمة والمصباح بالحسن والزّجاجة‌بالحسين ، ثمّ ذكر بعد ذلك ان فـاطمة كوكب دری بين نساء اهل الدنيا ای نساءالعالمين ، ليشعر بان فاطمة عليها السلام، كزجاجة ذلـك‌النور ايضاً ، ويلزم منه بالالتزام ان‌الحسين عليه‌السلام، ايضاً مصباح، كما انّه زجاجة، فلو لم يفسّر عليه‌السلام ، الآية‌الشريفة هكـذا ، لفات هذا الإشعار وهـذا الاستلزام ، والله ورسوله

واولوالعلم اعلم ، وبهذا يندفع الاشكال المعنوى المذكور سابقاً فتدبر .

ثمّ فسّر عليه‌السلام بعد ذلك‌الشجرة المباركة بشجرةالنّور الابراهيمى الذى هو فى عالم‌الظاهر اصل‌النّورالمحمدى والسّرالعلوىّ ، لكنّه فى عالم‌الباطن من فروع النورالمحمدى والنورالعلوىّ ، وهذه‌الشجرة الابراهيميّة هى اقوى اغصان شجرة الوجودالمطلق والنورالفائض من‌الحق. ثمّ قال عليه‌السلام: ان هذه‌الشّجرة لا شرقيّة ولا غربيّة ، بمعنى لا يهودية ولا نصرانية . ووجه هذا التفسير قد ظهر ممّا ذكرناه فى المقدّمة السّابقة فارجع اليها .

وفسّر عليه‌السلام، الزّيت بزيت‌العلم، لانه اشرف زيوت‌الوجود، لكنّه عليه‌السلام لم يفسّرالنار فى قوله تعالى : «ولو لم تمسسه[1] نار» لا حالته على‌الظهّور ، لأن‌النّور فى‌الآية‌الشريفة ان كان مفسّراً بنورالنبوة والولاية ، يكون‌النار التى هى مقابلة لذلك النور مفسّراً بنارالجهل والشقاوة ، اى نار فتنة معانديهم ونائرة ظلم مخالفيهم «عليهم العذاب الاليم واللعنة والجحيم» .

يكون حاصل‌التفسير على هذا هكذا : ولو لم تمسس ذلك‌النور المحمدى العلوى ، نار فتنة اعاديهم وظلماتهم ، لكان ذلك‌النور، نوراً على نور، وظاهراً بنفسه لنفسه، ولكان كل من الاولياء والخلفاء المعصومين، عليهم‌السلام، ظاهرين مشهورين ، لكن لما مسّته تلك‌النار ، فلذا صار بعض‌الاوصياء ظاهراً مشهوراً ، وبعضهم خائفاً مغموراً ، كما ورد فى‌الخبرالمعصومىّ . وشرح‌باقى‌الحديث الشريف‌المذكور فى تفسيرالآية الشريفة بعد ذكر هذه‌المقدمات ظاهر، فنحيله على‌الفطنة الوقّادة، ولانرى مصلحة فى‌بيانه والاعادة.

وهذا آخر ما اردنا ايراده فى هذه‌الرسالة فى تفسيرالآية ومن الله‌التوفيق والهداية فى‌البداية والنهاية لكنّا نذكر لك فى‌خاتمة‌الخاتمة بمناسبة‌المقام وصيّة فيها نصيحة.

[بيان معنى وصيّة فيها نصيحة‌الدين وكيفيّة اشتماله على‌الفروع والاصول]

اعلم ايّها الاخ الروحانى‌الصديق وايها الخلّ الايمانى‌الشفيق ، هداك الله تعالى وايّانا وسائر المؤمنين سواءالطريق واذا قنا حلاوة‌التحقيق ، ان الدين‌القويم والطريق المستقيم عبارة عن مجموع‌العقائد والعلوم والاقوال والأعمال والأفعال والملكات

---

۱ – س ۲۴، ی ۳۵ .

والفضائل والاخلاق التی ینبغی ان یتدین به المکلّف ویهتدی بهداه السالك ویتشرّع به حتی یدان فی الدنیا والعقبی باحسن الجزاء .

وهذا باعتبار لزوم التّدیّن به وترتّب الجزاء علیه یسمّی دیناً ، وباعتبار املائه من جانب الشّارع صلوات الله علیه یسمّی ملّة ، وباعتبار وضع الشارع ایّاه یسمی شرعاً ، وباعتبار لزوم ذهاب المکلّفین الیه یسمّی مذهباً ، الی امثال هذه الأسامی التی وردت بالمناسبة .

وتلك الجملة اما متعلّقة بالظاهر، واما متعلّقة بالباطن. والمتعلقة بالظّاهر منقسمة الی اصول الدین وفروعه ، والمتعلقة بالباطن مرتبطة بانوار الحق وشموعها، وکذا المتعلقة بالظاهر ماینبغی ان یتزیّن به المکلّف حتی یحصل له طهارة الظاهر ، والمتعلقة بالباطن ماینبغی ان یتحلی به العارف السالك حتی یحصل له طهارة الباطن ، وبحصول کلتا الطهارتین یحصل له الطهارة الحقّة الواقعیّة الظّاهریة والباطنیّة ، الدنیویة والاخرویة ، وسعادة المعاشیة والمعادیة وفیوضات المبدئیة والمآبیة .

[تحقیق فی اصول الدّین وفروعه، وبیان المستقلات العقلیّة والتحقیق فی ملاك المستقلات العنایة وغیرها]

اما اصول الدین فهی علی ما ذکره القوم عبارة عن علوم وعقائد یستقل فیها العقل ، والغرض منها حصول اصل الاعتقاد حسب ، وفروع الدین عمّا لا یستقل باثباتها العقل، والغرض منها حصول ترتّب العمل .

وبعبارة اخری: علم الظّاهر منقسم الی علم اصول الدین وعلم فروعه ای الی المعقول والمنقول . اما اصول الدین فهی عبارة عن امور یستقل العقل فی اثباتها فی الجملة وعلی الاطلاق . والغرض من هذا العلم حصول اصل الاعتقاد ، وتلك الامور اما عقائد وعلوم یستقل العقل فی اثبات نوعها وکلیاتها وکذا فی کل جزئی من جزئیاتها کالاعتقاد بثبوت الواجب جلّ شأنه وتوحیده وعد له واثبات صفاته الکمالیة الذاتیة والفعلیة علی التفصیل.

واما ما یستقل العقل فی اثبات اصلها ونوعها ، ولا یستقلّ فی اثبات خصوصها ، بل یحتاج فی خصوصها الی المشاهدة ، او الی النّقل المتواتر، وهذا کالنّبوة والامامة اذ العقل فی اثبات اصل النّبوّة والامامة اللتین هما لطف ینبغی ان یصدر عن الفاعل

المختارالقادر الحكيم مستقل ، ولكن فى اثبات نبوّة نبيٍّ خاص ، وكذا فى امامة امام خاصٍّ ، يحتاج اما الى مشاهدةالمعجزة ، كما وقع للذين شاهدوا المعجزات ، واما الى سماع نقلمتواتر دالّ على ذلك ، كما هو حاصل للذين غابواعن اعصارهم، عليهم السلام، لكنّهم سمعوا الأخبارالمتواترات .

واما ما يستقلّ العقل فى اثبات احد فرديه علىالاطلاق والخصوص ولا يستقل فى اثباتالفرد الآخر منه بل يحتاج فيه الىالسماع منالمعصوم . وهذا كالمعاد علىالاطلاق، اذالعقل فىاثباتالمعاد الرّوحانيّ مستقلّ ، ولكن لايستقل فىاثبات المعادالجسمانى، بل اثباته موكول الى اخبارالمعصوم عليهالسلام، كما هو رأى اكثرالقوم، وانكنّا نحن بعونالله وفوته اقمنا دليلاً عقلياً على اثبات المعادالجسمانى ، ونذكره انشاءالله فى رسالتنا المعمولة فى ذلك .

واما ما يستقلالعقل فىاثبات اصلها ونوعها ، واما اثبات افرادها وخصوصيّاتها بجملتها وتمامها، ينبغى ان يستنبط منالنقل الصحيحالصّريح، وهذا كالأمر بالمعروف والنّهى عنالمنكر ، اذالعقل فى معرفة وجوب اصل ذلك مستقل، لكنه لا يستقل فى معرفة كل معروف وكل منكر، بل ينبغى ان يعرفه منكلمات الشّارع صلواتالله عليه وآله ، وهذهالجملة من اصولالدين كلّها واجب عينى وفرض عين، وطلب هذا العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، اعنى : انالاعتقاد بها والعلم بها علميّاً قطعيّاً يقينيّاً غير مشوب بالشبهة والشك وغير مستند الى تقليد الغير يجب وجوباً عينياً على كل مكلف ، ولا يعذر فيه احد من جهالته، ولا يكفى فيهالتقليد .

واما اجراءالدلائلوالبراهين العقلية على ذلك ورفعالشّبهات الواردة كرفع شبهة ابنكمونة وامثالها ، فليس واجباً عينياً ، بل هو واجب كفائىّ ، يكفى ان يكون من بين العلماء احد يقوم به . فهذهالجملة التى ذكرناها جملة اصولالدين .

[بيان الدليل حصر الاصول فىالخمسة كما هوالمشهور]

واما حصر كلياتها فىالخمسة كما هوالمشهور الجارى علىالألسنة حتى على السنة الأطفالايضاً حيثقيل: اناصولالدينخمسة: التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد، فلعلّه للاختصار والاكتفاء بالتوحيد منبين صفاته تعالى الذى هومعظم صفاته ومستلزم

للکلّ ، اعنی اثبات ذاته واثبات سائر صفاته الکمالیّة الثّبوتیة والسّلبیة ، وکذا للاکتفاء بالعدل من بین صفاته وافعاله بالنسبة الی مخلوقاته وعباده الذی هو اصل مستلزم لسائر افعاله، وکذا حصر کلیاتها فی السّبعة ، کما فعله بعضهم حیث زاد علی الخمسة المذکورة اثنین ، وهما الأمر بالمعروف والنّهی عن المنکر ، فلعلّه لهذا الذی ذکرنا ، ولادراج کیفیّة معاملة العباد بعضهم مع بعض فی اصول الدین ، ولا مشاحة فی ذلك .

وهذه الجملة من اصول الدین واحدة فی جمیع الملل والادیان لاتتغیّر بحسب مصالح الأزمان ولا تتطرّق الیها، ولا سیّما الی کلیاتها واصولها نسخ بتبدّل الشرایع والأدیان.

[بیان حقیقة فروع الدین والتحقیق فیها]

واما فروع الدین ، فهی عبارة ، عما لا یستقلّ فی اثباتها العقل لا فی کلیاتها ولا فی جزئیاتها علی الاطلاق ، والفرض منها حصول العمل وترتّبه علیها ، اذ هی عبارة عن خواصّ اشیاء هی احکام افعال المکلّفین ، التی بعضها مقرّبة الی حضرة الرّب تعالی ووسیلة الی صلاح المعاش والمعاد والفوز بدخول الجنان ، وبعضها مبعّدة عن حضرته تعالی وموجب لفساد المعاش والمآب ومورث لدخول النیّران . وهذه الأفعال منقسمة اصولها وکلیاتها الی العبادات والعقود والایقاعات والاحکام کما فصّلت فی الشّریعة المقدسة المطهّرة ، ولا سبیل للعقل فی اثباتها فضلاً عن الاستقلال فیها ، بل لابدّ ان تستفاد هذه اما من اخبار المعصومین واقوالهم ، او من افعالهم ، او من تقریراتهم .

وهذا الذی ذکرنا لا ینافی ان یکون للعقل استقلال فی اثبات بعض افرادها النّادرة علی الشّذوذ ، کحرمة الغصب ووجوب ردّ مال الغیر مثلاً ، اذ هذه الأفراد علی تقدیر دخولها فی فروع الدّین وعدم دخولها فی اصول الدّین ، افراد نادرة . والمراد بعدم الإستقلال فی فروع الدین ، عدم استقلال العقل فی کلّیاتها ومعظمها وجلّها علی الاطلاق، وهذه الجملة تسمّی بفروع الدین ، لا بتنائها علی تلك الأصول وانشعابها منها، والی هذه الجملة یتطرّق النسخ ویتبدل بتبدّل مصالح الأزمان والأدیان .

واذ عرفت ذلك فاعلم ، ان اصول الدّین التی قلنا : ان للعقل استقلالاً فی اثباتها علی الاطلاق ، منقسمة الی قسمین: قسم، یتوقّف علیه ثبوت النّبوّة ، کتوحیده تعالی وعدله واکثر صفاته الکمالیّة ، ووجوب بعثة النبی وتعیین الوصیّ علیه تعالی ، وکذا

عدم جواز صدورالقبیح ولا سیّما اجراءالمعجزة علی یدالکاذب علیه تعالی ، ووجوب دفع الضّرر المظنون عن نفس‌المکلّف علی‌المکلّف ونظائر هذا ، والاصل فی ذلک هو الأدلّة العقلیّة ولا سبیل للنقل فی‌ذلک ، ولو ورد نقل مطابق للعقل فی ذلک لکان ذلک النّقل مؤیّداً للعقل وکاشفاً عن صحّة ما اقتضاه‌العقل ، ولو وقع تعارض فی هذا القسم بین‌العقل والنّقل ، یجب تأویل‌النّقل ان‌کان صحیحاً بوجه حسن البتّة .

والقسم‌الثانی ، ما لا یتوقّف علیه اثبات اصل‌النبوة کاثبات‌المعاد بکلا قسمیه وبعض ماجاء به‌النبی صلی‌الله علیه وآله، من جملة اصول‌الدین ، فهذا القسم وان‌استقل فی‌اثباته العقل، ویمکن ان یکتفی فیه بالعقل وحده، کذلک یمکن ان یکتفی فی اثباته بالنقل‌الصحیح‌الصریح المعاضد للعقل ایضاً . ولو تشبث مکلف فی اثبات هذا القسم بالعقل والنقل کلیهما ، لکان نوراً علی نور، لکن لو وقع تعارض فی هذا القسم بین‌العقل والنقل، فالنقل ان لم‌یکن من ضروریّات الدّین‌القویم فلابدّ ان یأول‌النّقل بوجه حسن مناسب، وان‌کان ذلک‌النّقل من‌ضروریات الدّین‌القویم فبعید کل البعدان یقع‌التعارض بینه وبین‌العقل الصّریح ، لکن لو وقع ذلک فلابدّ ان یطرح ما اقتضاه‌العقل ، ویعتقد انّ فی طریق‌العقل نوع خطاء ، وان لم یکن ذلک‌الخطاء معلوماً لنا . وهذا کالحدوث الزمانیّ اوالدّهری للعالم بمجموعه الذی ذکره علماءالاسلام انّه من ضروریّات دین الاسلام، بل انه اجماعیّ اهل‌الملل کلّهم وضروریّ فی‌کل الأدیان، والحال ان‌الفلاسفة اوردوا ادلّة بل شبهات[1] دالّة علی‌القدم الزمانیّ ، فلابدّ ان یعتقدالمکلّف ، ان فی

---

۱ – یجب ان یعلم انّه لیس فی‌البین دلیل صریح صحیح علی لزوم الاعتقاد بحدوث‌الزمانی وما هوالمتیقن فی‌المقام لزوم‌الاعتقاد بحدوث‌العالم برمّته ووجوب انتهاء الأشیاء الی‌الحق‌القادر المطلق المرید الجامع لکلیة‌الصفات الکمالیّة . اما بنام حدوث زمانی چیز مسلمّی غیراقوال متکلمان که چون‌منغمران درمطموره‌ماده وزمان‌ومسجونان درعالم‌ابعادند، ازحدوث، حدوث‌زمانی فهمیده‌اند ، وبعقل ضعیف خود این حدوث را بساحت قدس کبریائی حق کشانده واصحاب اوهام مدعی شدند که حق منشأ انتزاع زمان قبل ازخلق زمان ومکانست وخود چون دست‌پروردگان اولی وساوس والآوهامند ، برآن رفته‌اند که بالأخره وهم بنام زمان وهمی از حق امری ممتد منخ زمان انتزاع می‌کند وچون این امر درواقع تحقق ندارد یلزم ان‌یکون الزمان حادثاً فی الوهم ، درواقع قدیم خواهد بود، ولی باید دانسته شود که قدم عالم که قدم فیض حق باشد ←

طریق دلیلهم نوع خطاءٍ ، وان لم‌یکن[1] معلوماً لـــه . ونحن بعون‌الله وحسن توفیقه قــد ذکرنا فی‌رسالتنا المعمولة لذکرالحدوث والقدم ، ان‌الدلیل الذی ذکره‌الفلاسفة فی‌ذلك غیر تامّ ، واشرنا الی مواضع خطئهم ومواقع زللهم ، وصححنا ایضاً حدوث‌العالم بنحو یرتضیه‌العقل ، فارجع[2] الی تلك‌الرسالة .

واعلم ایضاً ان فروع‌الدین التی ذکرنا انها لا یستقلّ فی اثباتها العقل ومستفادة من قول‌المعصوم او فعله اوتقریره ان‌کان المکلَّف بها فی عصر ظهورالمعصوم اوقریب منه، فنعم الحال حاله، لانّه یقتبس انوار تلك‌الفروع من مشکاة نور هدایته وارشاده ، وان کان فی زمن غیبة‌المعصوم، علیه‌السلام، کما هو حالنا وحال امثالنا ممّن وقعوا فی تیه‌الحیرة وزمن‌الغیبة . فان کان‌المکلَّف مقلِّداً ، یکفیه‌التقلید ، لکن لا مزیّة حاصلة له ، وان کان غیر مقلِّدٍ فالأمر صعب ، لان الاخبار الواردة منهم، علیه‌السلام، لوکـــانت اخباراً متواترة ، وان کان الأمـــر سهلاً ، لانّها مفیدة للمطلوب افادة قطعیّة ، وبعید ایضاً کل البعدان یقع التعارض فی تلك‌الاخبار المتواترة ، حتی یلـــزم حصول‌الأشتباه والشّك ، لکنّها قلیلة ومـــع قلّتها یحتاج الی‌العلم بکونها متواترة ، وانّی یتیسّر لنا ولأمثالنا ذلك .

→ بقدم ذات برمی‌گردد وعالم حادث زمانی است ومستفیض متجدّد دائمی است فیض دائم وابدی و ازلـــی‌است علی نحو یعرفه‌الــراسخ فی‌الحکمة والواقف باساس‌الحرکة والمذعن برسوخ‌الحرکة والزمان فی‌الاجسام العالیة والنازلة السافلة (شد مبدل آب این‌جو، چند بار – عکس ماه وعکس اختر برقرار) – لمحرره جلال آشتیانی – .

۱ – عجب است ازمؤلف نحریر که می‌گوید بشخص قاطع ازطریق برهان بگوئید قطع او قطع نیست ویقین او وهم است وچون دلیل برلزوم اعتقاد بحدوث عالم دلیل لُبّی واجماع است ودر عقاید ظهور حاصل ازعمومات ومطلقات ودیگر الفاظ ظاهر برمراد ازباب عدم افادت قطع حجیّت ندارد ازاجماع برحدوث ، امر مشترك بین جمیع اقسام حدوث حجیّت دارد واخذ بقدر متیقّن مورد تکلیف است وافهم وتأمل فی‌المطلوب – لمحرره جلال آشتیانی – .

۲ – ایها النحریر لا اظنّك ممن جاء فی‌المقام بشیء یغنی ویسمن مگرآنکه بذیل حـــدوث دهری متمسّك شوی که فیه ودلائله الف کلام .

ولو کانت اخبار آحاد محفوفة بالقرائن اوبدونها کما هو شأن اکثرالاخبار المنقولة عن‌المعصومین «سلام‌الله تعالی علیهم اجمعین» التی وقع‌التعارض فیهـا والتخالف بینها فی‌الأکثر ، فتحصیل‌العلم الواصلی الـذی یذکره المحـدّثون الأخباریّون اوالظن الذی یذکره‌العلماءالفقهاء المجتهدون بمضامین تلک‌الاخبار الآحاد، یحتاج الی بذل‌جهد وفراغ بال وقـوّة قدسیة وفطنة زکیـّة ، واستاد کامل وشیخ مکمـّل ، ومع ذلك یحتاج الـی مقدمات‌کثیرة وعلوم‌عدیدة کالعلم بالقدرالضروری من‌علم متن‌اللغة والنـّحو والصـّرف والعربیة ، والعلم بالقدرالضـّروری من مسائل‌المنطق والکلام وحکمة اهل‌الاسلام، ونبذ من مسائل‌الحساب والهیئة والعلم بمعرفة احوال رجال‌السـّند والعلم بالقدرالضـّروری من‌علم‌التفسیر والحدیث والفقه وامثال‌ذلك، حتی‌یمکن للمکلـّف ردّ الفروع الی‌الاصول، ورفع‌التعارض بین‌الأخبار ، وتحصیل‌الظن بها والاعتقاد بمضمونها والاجتهاد فیها، واما بدون ذلك فلا یمکن تحصیل‌الظن اوالعلم بتلك‌الأخبار، حتی یترتب‌العمل علیها ، وهـذا الذی ذکرناه ظاهر علی من له ادنی دربة علمیـّة وفطنة زکیـّة . فتدبـّر .

واذا علمت ذلك علمت ان وجوب‌العلم بالفروع ای فروع‌الدین علی‌النحو المذکـور واجب کفائیّ لا عینیّ .

واما علم‌الباطن ، فهو علم واجب عینی بحسب استعداد کلّ مکلـّف وطاقته، متعلق بتحلیة‌الباطن بالفضائل، وتخلیته عن‌الـرّزائل بعد تحلیة‌الظاهر بآداب‌الشریعة ورسومها اصولها وفروعها ، وتخلیته عمـّا ینافیها ویباینها ،وکـلّ هذا العلم‌الباطنیّ مبناه اولاً علی تحصیل اخلاق وفضایل وملکات مستفادة من اخبار ارباب‌العصمة واخلاقهم، لأنـّها وان کان للعقل فیها وفی‌حصولها وللعمل بها مدخل کما سمـّیت بالحکمة‌العملیـّة ، لکنّ الأحسن ان یقتبس ذلك من مشکاة انوار هدایة اهل بیت‌العصمة والطهارة، لان الشریعة المقدسة قضت‌الوطر عنها ، وکتب عـلماءالشریعة رضوان‌الله تعالی علیهم ، ولا سیـّما کتاب‌الایمان والکفر من کتاب الکافی للکلینی ـ رحمه‌الله ـ مملـوّة منها ، مشحونة بها .

ومبناه ثانیاً علی ریاضات وخلوات ومجاهدات شرعیـّة ، لیحصل للعارف السـّالك فی سبیل‌الخیر التـّرقی الی معارج‌الملاء الأعلی من مدارج العالم‌الأدنی ، ویحصل لـه الأنس بالـرّوحانیـّین ، والقرب الی‌المقـرّبین ، فلا یقصر همـته علی مایدرکه من زینة الحیاةالـدّنیا ،ولا یشتغل عقله بادراك‌الـزّخارف عمـّا هـیّئت له من فیوضات‌الأخری،

ویقطع نفسه عن العلائق الدنیّة ویزیل عن خاطره العوائق الدنیویّة ویضعف حواسّه وقواه التی بها یدرك الامور الفانیة، ویحبس بالریاضة والمجاهدة الشرعیّة نفسه الأمّارة بالسّوء التی تشیر الی التخیّلات الوهمیة الواهیة، ویتوجّه همته بکلّیتها الی عالم القدس وینصرف عزیمته بشراشرها من هذا العالم الی محل الروح والأنس ، ویسأل بالخضوع والإبتهال من حضرة ذی الجود والافضال والواهب المتعال ، ان یفتح علی قلبه ابواب خزائن رحمته، وینوّر قلبه ویشرح صدره بنور الهدایة الذی وعده ربّه بعد مجاهدته وتوجّهه الیه، لیشاهد الأسرار الملکوتیة والآثار الجبروتیّة، وینکشف فی باطنه الحقایق العینیّة والدقایق الفیضیّة ، ویحصل النّتایج بدون تحصیل المقدمات، ولو حصل المقدّمات فلا یحتاج ایضاً الی ترتیبها والحرکات الفکریّات والانتقال من تلك القیاسات والمقدمات الی تلك النتایج والمرادات، وهذا هو المسمّی عند طائفة الصوفیة بالکشف الحاصل فی القوّة المفکّرة ویسمّی حدساً ایضاً .

وهو قسم من اقسام الکشف المعنویّ الذی له مراتب : اولیها : هذه، وثانیتها : الکشف الحاصل فی القوة العاقلة المستعملة للقوة المفکرة، وثالثتها : الکشف الحاصل فی مرتبة القلب ، وقد یسمّی الهاماً ایضاً ، ورابعتها : الکشف الحاصل فی مرتبة الرّوح ، وهذا الکشف المعنویّ علی اطلاقه بجمیع اقسامه ایضاً هو قسم من اقسام الکشف المطلق المنقسم الی المعنویّ والصّوری . اما المعنویّ فبحسب ماذکر، واما الصوری ، فهو مایحصل فی عالم المثال من طرق الحواسّ الخمسة ، وهو ایضاً منقسم بحسب اقسام الامور المتعلّقة بالحواس ، وکذا هو منقسم الی ما یتعلّق بالامور الدّنیویة ، والی ما یتعلق بالامور الأخرویّة ، وتفصیل القول فی اقسام الکشف جمیعها وتصحیحها وتزییفها لیس هذه الرّسالة محله .

وبالجملة ، فالعالم بالعلم الباطن بعد مراعاة ظاهر الشریعة المقدسة بأسرها بالنّحو المقرّر فیها ، وبعد مراعاة شرائط هذا العلم برمّتها ، یحصل له علوم وینکشف له صور وحقایق ، یمکن ان تنکشف له بحسب استعداده بای وجه یمکن، ویظهر منه امور عجیبة تستغرب فی العادة بشرط ان لایکون ذلك العالم العامل فی مقام ادعاء النّبوّة والولایة .

وظهور تلك العلوم والمعارف یسمّی کشفاً عند هؤلاء الطائفة ، وظهور الامور الغریبة یسمّی کرامة ، وبعد حصول هذه المراتب له، ای : الکشف والکرامة، یکون هذا العالم

العارف العامل عارفاً ربّانیّاً، متشبّهاً بمن قال فی حقّه ربّنا تبارك وتعالی: «عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من[1] عندنا، وعلمناه من لدّنا علماً، ذلك فضل الله یؤتیه[2] من یشاء، والله ذوالفضل العظیم» جعلنا الله تعالی وایاکم من الواصلین الی تلك المرتبة، وهذا القدر الذی ذکرنا فی تعریف هذا العلم هو تعریف للقدر الضّروری منه علی الاجمال

وبالجملة فالمقصود من علم اصول الدّین هو حصول اصل الاعتقاد، والمقصود من علم فروع الدّین هو العمل بمضمونها، والمقصود بهذا العلم هو العلم والعمل کلاهما.

واذا انتهی الکلام الی هذا المقام فاعلم ایّها الاخ الروحانی الصدیق ان هذه العلوم المذکورة بحذا فیرها ینبغی ان تسمی بعلم الشریعة المقدسة لا بتنائها علیها واستنباطها منها وکمال ارتباطها معها، لکن بعضهم اصطلحوا فی المشهور فی ان سمّوا علم الظاهر بعلم الشریعة، وعلم الباطن بعلم الحقیقة، والمجموع بعلم الطریقة، وکذا سمی بعضهم القسم الاول بالعلم الرّسمی، والقسم الثانی بالعلم الارثی، وکذا سمّوا الاول بالعلم المکتسبی، والثانی بالعلم الموهبتی، وامثال هذه الاسامی، ونحن لا نشاح معهم فی الاصطلاح بل نقول لك:

«تو هررنگی که خواهی جامه می‌پوش که من آن قدّ موزون می‌شناسم»

کن امّة وسطاً، حتی تکون شهیداً علی الناس، ویکون الرّسول علیکم شهیداً، وحتی تستوی علی سواء الطریق وتصیر حنیفاً، ولا تکن علی الطّرف، فتکون ممن یعبدالله علی حرف، واجتنب الافراط والتفریط فی القول والاعتقاد والعمل، وکن جامعاً بین الکمالات متوسطاً بین مراتب السعادات، ومرکزاً لدائرة علم الافاضات، فکن فی التّکالیف الشرعیة مطلقاً متوسّطاً بین العمل والعلم، ولا تکتف باحدهما، وکن فی العلوم مطلقاً متوسّطاً بین العلوم الظاهریة والباطنیّة بشرائطها، وفی العلوم الظاهریّة الشرعیّة متوسّطاً بین اصولها وفروعها، وجامعاً بینهما علی النحو الذی ذکرنا لك آنفاً، وفی العلوم الباطنیّة الحقیقیّة متوسّطاً بین الغلوّ والتّقصیر، وکن فی العمل مطلقاً ایضاً متوسّطاً بین الافراط والتفریط، ولا تکن من العاملین بغیر علم، ولا من العالمین من غیر عمل، ولا من علماء الباطن الذین یذمّون علماء الشریعة، وینسبونهم الی الجهل والبطالة، ولا من علماء الظاهر الذین یذمّون علماء الحقیقة، وینسبونهم الی الکفر والالحاد والزّندقة، ولا من

---

١ - س ١٨، ی ٦٤.
٢ - س ٦٢، ی ٤.

الذین استرحوا بدعوی العرفان ، واضاعوا الدّین واهملوه ، ولم یحصّلوا شیئاً، ولا من الذین اقصی نظرهم ظواهر الآیات، ولم یعرفوا من حقایق البیّنات اصلاً ، اذ مثل الاولین کمثل درّة ملوّثة بانواع القاذورات ، ومثل الآخرین کمثل شوهاء ملبّسة بلباس حسناء وبزیّ حوراء ، ومدلسة باقسام التّدلیسات .

نعم کل من العلمین المذکورین حق علی حیاله، لکن الجامع بینهما وبین الکل اکمل من الکل ، لکن بشرائطها وبحسب استعداده وقابلیته. فکن ایّها الاخ الایمانیّ مستویاً علی شارع النّجاة ، فتکون مستقیماً علی طریق السّداد ، والله الموفق للهدایة والارشاد، ویهدی الیه من یشاء من العباد . فالمؤمن کلّ المؤمن لایکون کاملاً الا بعد استجماعه لجمیع المراتب بشرائطها بقدر القابلیة والاستعداد :

اگر دریافتی بردانشت بوس وگر غافل شدی افسوس افسوس

وهذا آخر ما اردناه فی خاتمة الخاتمة . والحمد لله والصلاة علی نبیّه وعلی ولیّه اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً. وقد وقع الفراغ من تألیف[1] هذه الرسالة علی طریق الاستعجال وتشتّت البال وتوزع الحال ، ضحوة یوم الثلاثاء الخامس عشر من شهر جمادی الثانیة من شهور سنة مأة وخمس وثلاثین بعد الف – ١١٣٥ هـ. ق. – من هجرة خیر البریّة ، علیه وعلی آله الف سلام وتحیّة .

وقد وقع الفراغ من تصحیح هذه الرسالة والتعلیق علیها لیلة الحادیعشر من شهر ذیحجة الحرام من شهور سنة – ١٣٩٦ هـ. ق. من الهجرة المحمدیه علیه وآله السّلام – بید اقلّ العباد سیدجلال الموسوی الآشتیانی غفرالله له .

---

١ – تسوید هذه الرسالة فی یوم الأثنین فی ثامن عشرون شهر رجب المرجّب حرّره العبد المذنب علی الطالقانی سنه – ١٢٧٤ هـ. ق. – .

یلوح الخطّ فی القرطاس دهراً – وکاتبه رمیم فی التراب .

(۱۸)

محمدبن محمدحسن اصفهانی معروف به فاضل هندی

(– ۱۰۶۲ – ۱۱۳۷ هـ. ق.)

کاشف‌اللثّام بهاءالدین **محمد اصفهانی** فرزند **ملا محمدحسن اصفهانی** معروف بـه **ملا تاج** یا **تاج‌الدین حسن** یکی ازفقهاء طراز اول شیعه ویکی ازمحققان بنام اواخر دوران سلاطین صفویه است که قبل ازبلوغ، ازفضلای عصر خود، ودر سنّ بیست سالگی یکی ازمدرسان نامی زمان درعلوم نقلی وعقلی محسوب میشود ، ودر کثرت حفظ وقدرت فکری ازنوابغ دوران است. پدر او نیز ازفضلای عصر خود بود ودر تربیت فرزند خود سعی وافی داشت وآنی ازاو جدا نمیشد وچون در هند دارای دوستانی بود مدتی را با فرزند برومند، درآن دیـار بسر برد، ازاین جهت فرزند اورا فاضل‌هندی نامیدند ولی خود او ازاین‌عنوان خشنود نبود بل‌که گاهی اظهار عـدم رضایت می‌نمود ومعاصران خود را منع می‌نمود که اورا بدین عنوان بخوانند .

بهترین اثر او درمنقول شرح (۱) بر **قواعد علامهٔ حلّی**است که محققان از

---

۱ – فقهاء نامدار نظیر **سید محقق** آقا سید علی صاحب ریاض وشیخ اکبر کاشف‌الغطاء وتلمید اعظم اوشیخ محمدحسن نجفی اصفهانی صاحب **جواهرالکلام** ودیگر اکابر ازاو بعظمت نام برده‌اند وگفته‌اند هرفقیهی که دست بتألیف فقه میزند از کشف‌اللثام بی‌نیاز نمی‌باشد . برخی متأخران عبارات کشف‌اللثام را جـابجا درآثار خود آورده‌اند ، وازاو درمواردی بـه **تاج‌الفقها** نیز تعبیر کرده‌اند . کاشف‌اللثّام روز سقوط اصفهان رحلت نمود ودر تخت پولاد

←

فقها بواسطهٔ نفاست آن ودربرداشتن تحقیقات نفیس ومتوسّطان از طلاب بـرای آموزش طرز استدلال باین اثر عظیم ارج می‌نهند وچون نام کتاب **کشف‌اللثام عن قواعدالأحکام** است مؤلف عظیم اورا فقها کاشف‌اللثام می‌نامند.

اثر نفیس او درحکمت تلخیص کتاب شفاست که درضمن‌حذف مکـرّرات عبارات شفا وبیان مطالب با عباراتی روان که خاصیّت قلم توانای اوست، مشکلات کتاب را نیز حلّ نموده است.

مؤلف دراول کتاب شیخ‌را با عباراتی‌زیبا ستوده واورا بزرگترین(۱) مصنف وعظیم‌ترین استاد فن وصناعت وکتاب شفا را عالی‌ترین اثر درفنون حکمت وفلسفه دانسته است. این دانشمند عظیم دردربار **شاه سلطان حسین** بسیارمعزّز ومحترم‌بوده است. مُهر وخطّ او در هامش بنچاقها وقبالجـات وچند وقف‌نامه از **شاه صفوی** دیده میشود وممکن‌است کثیری ازآثار اودرموقع هجوم‌افاغنه ازبین‌رفته باشد ولی مسلّم است که بعد ازتحمّل مصائب محاصره اصفهان (۲) روز ورود قوای محمود افغان – خذ له‌الله تعالی – بحق پیوسته است.

آثار علمی کاشف‌اللثام

تلخیص الشفاء بنام «عون اخوان‌الصّفا علی فهم کتاب الشفا» کتاب مـورد

→

بخاك سپرده شد. مزار او نزدیك قبر خواجوئی وملا محمد نائینی واقع شده است.

حقیر درجنگی قدیمی درزمان گذشته عبارتی ازشخصی که دراواخر صفویّه می‌زیسته دیده است که شخص مذکور نوشته است: درمدرسه صبیّ مراهقی را دیدم که دربحث علمی ماهر وواجد مقام عالی درعلوم عصربود، وآثار نبوغ ازناصیهٔ اوهویدا، از نسبش سئوال‌کردم، گفتند: اوفرزند **ملا تاج** است نامش محمد بهاءالدین. آنچه‌که نقل شد مضمون مبهم ازعبارات مفصّلی است که چند سال قبل دیده‌ام.

۱ ــ درمقدمـهٔ کتاب فرماید: وان کتاب الشفا الذی **ابـدعه** شیخنا العقلانی ورئیسنا الکلمانی بـانی سماءالعلوم حسین‌بن سینا ... درمقدمه ازشیخ رئیس به: معلم‌المتأخرین تعبیر نموده است.

۲ ــ بدست عساکر افغان کتب علمی زیادی‌ازبین رفت وبسیاری ازآثـار علمی را در زاینده‌رود ریختند. جمع‌کثیری ازافاضل ازگرسنگی مردند وجمعی را از دم تیغ گذرانیدند.

گفتگــو و **تعلیقات** بر شرح **مواقف** سید شریف وحواشی بر **شرح هدایهٔ میبدی** و کتاب **الزبدة** درعقاید و **کشف‌اللثام** که بهترین اثر فقهی ومعرّف مقام عظیم اوست در فقاهت و حواشی بر **شرح عقاید نسفیّه** و **تفسیرالقرآن** که مفصّل ومبسوطاست و **شرح‌الکافیة** و شرح **قصیدهٔ حمیری** وکتاب **احالة‌النظر فی‌القضاء والقدر**. برخی ازارباب تراجم حدود – ۸۰ – وبعضی بیش ازهشتاد اثر علمی باو نسبت داده‌اند .

نگارنده ازنسخه‌ئی مغلوط ازتلخیص شفا، قسمتهائی را درمنتخبات آورده‌ام و انشاءالله با تهیّه نسخهٔ مصحح که به‌نظر مؤلف رسیده است ونیز بــا بدست‌آوردن حواشی او برعقاید نسفی وحواشی او بربعضی ازمباحث شرح مواقف وحواشی بــر شرح هدایهٔ میبدی ورسالهٔ او در قضا وقدر ، شرح مفصلی درآراء وعقاید واحوال وآثار او خواهم نوشت .

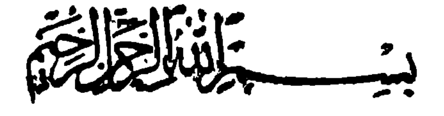
فاضل هندی – رض – بتمام مباحث شفا تسلّط داشته است واز اثــر او معلوم میشود که از مدرسان بزرگ عصر خود درحکمت مشّائی بوده، ونیز دراین مسأله که آیا از **ملاصدرا** اصلاً درمباحث متأثر شده‌است ومیزان تأثّر او ازافکار آخوند درچه حدّ است، مفصّل دراین باب بحث می‌نمائیم .

فاضل‌هندی با کمال شهرتی‌که بین فقهای شیعه دارد، مقام جامعیّت او درکلام وفلسفه وتفسیر وحدیث مورد توجّه قــرارنگرفته است وازبرای تذکره‌نویسان و مؤرخان وبطورکلی برای دستگاه فرهنگی ما ازنهایت قصور مسلّم نشده است کــه پیدایش وظهور رجالی با این جامعیّت دردنیای اسلام درقرون اخیره ازمختصّات کشور عزیز ما، یعنی حوزهٔ بابرکت تشیّع است .

نگارنده دراین منتخبات چند مــورد ازمشکلات کتاب را نقل می‌نمایم وچون دراول تلخیص کتاب، مؤلف فهرستی ازمطالب الهیّات تهیّه نموده ما این‌فهرست را نیز دراین‌جا آوردیم. ومن‌الله التوفیق وعلیه‌التوکیل وصلی‌الله علیه سیدالأولین والآخرین نبیّنا محمد وسلام‌الله علی آلــه وذریّته لا سیّما باب مدینة علمه علی‌بن ابیطالب .

وانا‌العبد سیّد جلال‌الدین آشتیانی

مشهد – شوال‌المکرم سنه ۱۳۹٦ هجری قمری



هذا هو «عون اخوان الصفا على فهم كتاب الشفا» للفاضل الهندي «قده»

(۱)

الجملة الثالثة في الفلسفة الاولى وفيها عشر مقالات :

المقالة الأولى

فيها ثمانية فصول :

١ – في ابتداء طلب موضوع هذا العلم .

٢ – في بيان موضوع هذا العلم ومسائله والغرض منه .

٣ – في بيان منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه .

٤ – في اجمال مباحث هذا الفن .

٥ – في الموجود والشيء وفيه بيان ان المعدوم لا يعاد .

٦ – في بيان انقسام الموجود الى الواجب والممكن، وان الواجب بالذات لا يجوز ان يكون واجبا بالغير ، وان الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بالغير ، ولا يوجد الا بعد ان يجب وجوده بذلك الغير ، وانّه لا يجوز تكافؤ الواجب لغيره في الوجود .

٧ – في بيان ان واجب الوجود هو الواحد الفرد وما سواه مركب .

٨ – في الحق والصدق ، والذبّ عما هو المبدأ الاول للبراهين .

المقالة الثانية

فيها اربعة فصول :

١ – في تعريف الجوهر والعرض وذكر اقسام الجوهر .

٢ – فى تحقيق ماهيّةالجسم وبيان تركبالأجسام كلها من الهيولى والصورة .

٣ – فى بيان ان الهيولى لا ينفكّ عن الصورة .

٤ – فى بيان ان الصورة شريكة علةالهيولى لا معلولة لها ولا علة براسها .

المقالة الثالثة

فيها عشرة فصول

١ – فى الاشارة الى ما ينبغى ان يبحث عنه من احوال المقولات التِّسع ونقل قول من قال بجوهرية الكمّ المتصل والمنفصل .

٢ – فى بيان الواحد بالذات وبالعرض وبيان اقسام الكل .

٣ – فى بيان ان الوحدة والكثرة بديهيّتان ، وما قيل فى حدهما تنبيهات ، وان كلا منهما عرض لازم للجوهر وشأن ما قيل فى تعريف العدد .

٤ – فى بيان ان المقادير اعراض لازمة للمواد والصورة وان فارقت المادة توهّماً، وحصر الكمّ المتصل فيها وفى الزمان وبيان امر الزاوية .

٥ – فى بيان ان العدد موجود لكن لا مفارقاً ، وان له انواعاً لكل منها وحدة وطريق تحديد هذه الانواع وان الأثنين عدد .

٦ – فى بيان انه لا تقابل بين الوحدة والكثرة الا بالعرض، وانهما بالعرض متضايفان، وفيه يبين التقابل بين الاعظم والاصغر والمساوى .

٧ – فى الاستدلال على عرضيّة الكيفيات المحسوسة .

٨ – فى دفع ما قد يورد على عرضيّة العلم من الكيفيات النفسانية .

٩ – فى اثبات الكيفيات المختصّة بالمقادير ، والاشارة على عرضيّتها وعرضيّة المختصة بالاعداد .

٩ – فى بيان عرضية المضاف ، وانه ليس فى الطرفين[1] واحداً بل ماهو فى كل مغاير

١– ان لكل واحد من المضافين خاصية فى اضافته وان كل واحد من المضافين فان له معنى فى نفسه بالقياس الى الآخر ليس هو المعنى الذى للاخر فى نفسه بالقياس اليه ... الخ وليس كونه بالقياس الى الآخر هو كونه فى الآخر . فان الأبوّة ليست فى الابن والا لكانت وصفاً له وكذلك حال الابن بالقياس الى الأب . وليس هاهنا شىء واحد هو فى كليهما ، فليس فى البين الا أبوّة ←

لما فی‌الآخر ، وبیان وجوده، ورد شبهة من لم‌یر وجوده .

المقالة‌الرابعة

فیها ثلاثة فصول :

١ - فی وجود التقدم والتأخر ومراتب اطلاقهما علی تلك‌الوجوه بالحقیقة والنقل ، وفیه بیان ان شیئاً من‌العلّة والمعلول لا ینفك عن‌الآخر .

٢ - فی بیان معنی‌القوة والفعل ومراتب نقلهما والقدرة والعجز ، ورد قول من قال: ان‌القادر من یصح منه‌الفعل والترك ، وبیان‌القوّة الفعلیة التی اذا لاقت‌المنفعل وجب الفعل، والتی لایکفیهاذلك، والانفعالیة التی‌اذا لاقت‌الفعلیة وجب‌انفعالها، والتی لایکیفها ذلك ، وتقسیم‌القوّة بمعنی الی‌الطبیعیة والعادیة والصناعیة ، ورد قول من قال : انّ القوة مع‌الفعل ، وبیان ان‌الحادث یسبقه مادة ، وان کل فعل صدر عن جسم لا بالقسر ولا بالعرض ، فعن قوة فیه، وتحقیق فی ان‌القوة اقدم‌الفعل .

٣ - فی معانی‌التام والناقص علی ترتیب نقلهما، ومعنی فوق‌التمام والمکتفی ومعنی الکل والجمیع والجزء حقیقة واستعمالا .

المقالة‌الخامسة

فیها عشرة فصول :

١ - فی بیان معنی‌الکلی والجزئی وانهما عرضان للمعنی وان ما یصدق علیه انه کلی کیف یکون موجوداً فی‌الخارج وکیف لا یکون الا فی‌الذهن .

٢ - فی ان لحوق‌الکلیة للطبایع لیس الا فی‌الذهن ، وبیان ان‌الصورة الموصوفة بالکلیّة شخصیّة باعتبار آخر ، وبه یتبیّن معنی مطابقة‌الکلی للکثیرین ، وفی‌الفرق بین الکلی والکل .

٣- فی‌الفرق بین‌الجنس والمادة وبین‌الفصل والصورة، وبیان ان‌المتقدم علی‌النوع هوالمادة دون‌الجنس فی‌الأعیان وفی‌الأذهان، وکذا الصورة دون‌الفصل .

٤ - فی وضع قانون یبین حال ما ینضم الی‌الجنس من انه ینوّعه او لا ینوعه

→

او بنوّة. واما حالة موضوعة للابوة والبنوة فلسنا نعرفها ولا لها اسم .

ليتميز المنوعات من‌الصفات عن غير المنوعات .

٥ – فی بيان اقسام ما يعرض‌الجنس ، والميز بين ما يلزمه مما لا يلزمه من هـــذه الاقسام ، وبيان طريق حصول شیء واحد من‌الجنس والفصل وهما متغايران .

٦ – فی‌النوع وكيفية تحققة فی‌العقل والخارج .

٧ – فی‌بيان‌الفصل الحقيقی ودفع مايورد علی‌وجوده، وفيه [illegible]

لم يكون ولم لا يكون .

٨ – فی‌الحدود وبيان ما يصح ان يحد وما لا يصح ان يحد، وبيان‌الماهية ، والفرق بينهما وبين‌الذات والصورة .

٩ – فی بيان ما يجب ان يدخل فی‌الحد من اجزاءالمحدود وما لا يدخل .

١٠ – فی‌بيان ان للحد اعتباراً به يكون عين‌المحدود ، وآخر به يكون كاسباً له .

المقالةالسادسة

فيها خمسة فصول :

١ – فی بيان اقسام‌العلة واحوالها، ويتبين ان‌الاحتياج الی‌العلة انما هو فی‌الوجود[١] لا فی‌الحدوث ولا فی شیء آخر ، فيتبين ان‌الباقی فی بقائه محتاج الی‌العلّة .

٢ – فی دفع شك اورد علی وجوب تقارن‌العلة والمعلول ، وفيه دفع شك اورد علی تجويز لا تناهی‌المعدات ، وفی‌بيان حال‌الفاعل فی فعله من الإبداع والإحداث والتكوين.

٣ – فی‌اقسام مناسبات‌المعلول مع‌العلّة ، وبيان انه لا يزيد ما فی‌المعلول علی مـــا فی‌العلّة ولا يساويه الا بوجه، وان‌العلة احق بالوجود من‌المعلول من ثلاثة وجوه .

٤ – فی بيان بعض اقسام‌المبادی الثلاثـــة الباقية اعنی : العنصر والصورة والغاية وشطر من احوالها .

---

١ – چون ملاك مجعوليت درنفس وجودات خاصه‌است نه ماهيات كليّه ووجود مجعول عين ارتباط بعلت است ، وهمين عين ربط‌بودن ملاك ارتباط واحتياج بعلت است . ومما ذكرنا يظهر مراده – ره – من قوله : لا فی‌الحدوث ولا فی‌شیء آخر الذی هو عبارة عن‌الامكان واذا لم‌تكن ملاك‌المجعولية فی‌الماهيات فلم يكن للامكان مدخلية فی احتياج الشیء الی‌العلة فتكون‌الملاك فی‌الوجود . والمؤلّف قد تبع فی هذه‌المسأله او تأثر فيها عن‌المولی صدرالدين الشيرازی .

۵ ـ فی حل الشکوك الموردة فی وجودالغایة و فی جعلهامتقدمة علی سایر العلل ، وبیان ان الغایة اما خیر او مظنون خیراً، وبیان ان کل موجود خیر ولا عکس کلیاً، وبیان اشتراك العلل الأربع بین الکل ودفع الشك المورد فیه، وفیه یبین افضل اجزاء هذا العلم .

المقالة السابعة

فیها ثلاثة فصول :

۱ـ فی ذکر لواحق الهوهوّیة واقسامها ، ولواحق الکثرة من الغیر والخلاف والتقابل وذکر اقسامه، وتحقیق الکلام فی الضِّدین، وبیان کیفیة اندراجه تحت السّلب والایجاب، واندراج العدم والقنیة ایضاً تحتهما ، وبیان ان الضدین لا یندرجان الا تحت جنس واحد، وتقسیمهما الی ما بینهما واسطة وما لیس کذلك، وبیان ان ضدّ الواحد لا یکون الا واحداً .

۲ـ فی نقل قول القایلین بالمثل والقائلین بالتعلیمیات والاسباب الحاملة لهم علی القول بذلك .

۳ ـ فی ابطال القول بالتعلیمیات وبالاعداد وبالوحدة .

المقالة الثامنة

فیها سبعة فصول :

۱ ـ فی بیان استحالة لا تناهی العلة الفاعلیة والعنصریّة باحد قسمیها .

۲ ـ فی دفع شکوك اوردت علی ماقیل فی بیان استحالة لا تناهی العنصر علی محاذاة التعلیم الأول ومقالة الف الصغری منه .

۳ ـ فی بیان تناهی المبدأ الغائی والمبدأ الصوری، وان المبدأ الاول المطلق هوواجب الوجود لذاته، وان ما عداه منسوب الوجود الیه مبدع له وحادث عنه .

٤ ـ فی ان الواجب اول وو ُحدانیّ وبیان المراد بالوحدانی وانه بالنظر الی غیر الاضافات والسلوب ، وانه لا ماهیّة له تعالی بل ماهیته عین انیته، ولا جنس ولا فصل ولا حدّ ولا برهان علیه ولا هو جوهر .

۵ ـ فی اعادة ما مر ذکره من توحید واجب الوجود بدلایل متعددة .

۶ – فی انه تعالی تام وفوق‌التمام وخیر وحق وعقل ومحض ومعقول محض ویعقل کل شیء حتی‌الجزئیات لکن علی وجه کلی لا یعزب عنه‌الجزئی .

۷ – فی بیان انه تعالی یعقل دفعة لا مرتباً ، وانه لا یلزم من کونه عاقلاً ومعقولاً ان یتکثر فی ذاته، وان علمه فعلیٌ وانه لا یتعلّق بالصورالعقلیة کیف وجدت ولا علی انها موجودة بل علی انها معقولة، وبیان‌الاشکال فی علمه تعالی ونفی‌الاحتمالات التی یتوهم بادی‌النظر، وانه عاشق‌ذاته وبواسطة ذاته عاشق‌غیره، وانه‌مرید بلاشوق، وحیٌ بلاقوة، بل ارادته وحیاته عین‌علمه، وارادته عین‌وجوده، وانه لیس مایترائی من‌تکثرالصفات الا تکثراً فی‌السّلوب والاضافات، اذ لیس شیء منها الا انیته التی هی‌ماهیّته مع سلب او اضافة او کلیهما ، وانه‌تعالی اجلّ مبتهج بذاته .

المقالة‌التاسعة

فیها سبعة فصول :

۱ – فی ان حدوث‌الحادثات لایکون الا بحرکات مستمرة اذ لیس‌کل منها علة للاحقة وابانة انه لا یمکن ان‌یکون مبدأ الحرکة والزمان حادثین .

۲ – فی بیان ان حرکات‌الأفلاك ارادیة ، وان کل حرکة ارادیة لا یکفی فیها العقل ، بل لابدّ من ان‌یکون مبدؤها الفریب نفساً جسمانیّة ، وان‌المحرّك البعید للافلاك هو العقل‌المحض ، وانه لابدّ لحرکاتها وکل حرکة ارادیة من مشوق، ومشوق الأفلاك لیس الا التشبّه بالمبدأ والمبدأ الأول تعالی هوالمحرّك الأبعد الاقرب لجملة الافلاك ، وهو المعشوق ، لکن مع ذلك لکل منها معشوق خاص ایضاً وینتهی‌المعشوقات الی‌المعشوق الأول والعشق‌الصرف .

۳ – فی تحقیق ان اختلاف‌الحرکات فی‌الأفلاك لیس للعنایة بالسّافل کما توهمه بعض ، بل لأن لکلٍ معشوقاً خاصّاً کما للجملة معشوق واحد ، وبیان ان هذا المعشوق الخاصّ لا یجوز ان‌یکون جسماً کما توهم .

۴ – فی اثبات ان‌المعلول الاول للواجب تعالی هوالعقل‌المحض ، واثبات ان فوق‌کل فلك عقلاً ، وان تحت‌العقول التّسعة عقلاً آخر منه تصدر عقولنا .

۵ – فی‌کیفیة تکون‌الاسطقسّات الأربعة بعدالإستمام السماویات ، وردٌ قول من

قال: انّهاکانت جسماً واحداً اختلفت اجزاؤها بالقرب من‌الحركة والبعدعنها، فاوجب[1] مع ذلك اختلافها بالطبايع .

٦ – فی عنایةالواجب تعالی وكيفيّة دخول‌الشرّ فی‌القضاء الالهی .

٧ – فی بیان‌السّعادة والشقاوة البدنيّتين والنفسانيّتين .

المقالةالعاشر

فيها خمسة فصول :

١ – فی‌المبدأ والمعاد بقول مجمل ، والإلهامات، وكيفيّة تأثيرالتضرّع والدّعوات والقرابين والصّدقات ، وان احكام‌النجوم ليست الا ظنيّة ضعيفة .

٢ – فی بیان ان ارسال‌النبیّ واجب، وانه‌كيف ينبغی ان‌يدعوا الناس الی‌الله تعالی؟ وكيفيّة رجوع‌الخلايق الی‌الله فی‌القيامةالصغری والكبری .

٣ – فی بیان منفعةالعبادات فی‌الدنيا والآخرة .

٤ – فی عقدالمدينة والبيت وما يجب ان يسنّ لصلاحهما ونظامهما .

٥ – فی‌الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما ، والاشارة الی السيّاسات والمعاملات والاخلاق .

(٢)

المقالةالاولی

فيها ثمانية فصول

الفصل‌الاول فی ابتداء طلب موضوع هذا العلم .

قد علمت : ان‌الفلسفة نظريةوعملية ، وعرفت معنييهما، وان كلاً منهما ثلاثةانواع،

---

١ – والدليل علی وجوب تأخّرالاستقسّات عن‌الأجرام العلويّة ، ان‌الاجسام العنصرية فی معرض‌الزوال والفناء والكون والفساد فيلزم ان‌يكون عللها القريبةالمباشرة لها فی‌التأثير اشياء باقية غيرقابلة للكون والفساد القابلة للتغيّر والحركة لا علی‌النحو الذی تكون فی‌العناصر المادية ولذا مبادی‌العناصر لا تكون عقلاً محضاً ولا مادة صرفة – جلال آشتيانی – .

وان اقسام النظرية هي الطبيعيّة والتعليمية والالهيّة ، وان لكل علم موضوعاً ومطالب ومبادى، وان موضوع الاولى هي الأجسام من حيث انها يتحرّك اويسكن ، وان موضوع الثانية اما الكمّ المجرّد او ذوالكمّ من حيث هـو ذوكمّ ، ولم تعرف موضوع الثالثة لان حان ان يتحقّق ذلك ايضاً، وانه قد شاع : «ان الحكمة هي افضل علم بافضل معلوم» و«ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصحّ وانفس من كـل معرفة» و «ان الحكمة هي العلم بالأسباب الاولى للكل». فالان نبتدى ونقول: لا يجوزان يكون موضوع هذا العلم هو انيّة الله تعالى ، بل هو من مطالبه . وذلك لأنك قد عرفت ان موضوع العلم لابدّ ان يكون امراً مسلّماً في ذلك العلم، وانما يطلب اعراضه الذاتيّة ، وانيّة الله تعالى لا يجوز ان يكون امراً مسلّماً في ذلك العلم، اذ لوكان مسلماً، لكان اما بيناً بنفسه، او مبيّناً في علم آخر، والاول ظاهر الفساد ، والا لما احتاج الـى الدليل ، والثاني ايضاً باطل ، لأن علوم الحكمة لا يخرج عن الخلقية والسياسة والطبيعية والتعليمية والا الهية، ولم يتبيّن في شيء من هذه العلوم غير الالهية ، ولا يجوز ان يبين ، فان هذا العلم هوالذي يبحث عن احـوال المفارقات ، فان ذكر في علم آخر لم يكن الا ذكر امر غريب لغرض من الاغراض ، فلابـدّ من ان يبيّـن في هذا العلم، واذا بيّـن فيه، لـم يكن موضوعه، اذ لا شيء من الموضوعات مما يبيّن فيما هي موضوعات لها هذا. ولا يجوزايضاً ان يكون موضوعه الأسباب القصوى، اعني : المبادي الأربعة للموجودات كلّها ، اذ لوكانت موضوعاً لم يخل اما ان يكون البحث عن احوالها من حيث انها موجودة ، او من حيث انها اسباب مطلقة ، او من حيث ان هذا فاعل وذلك قابل ، هكذا، او عن احوالها من حيث جملة، والكل باطل .

والثاني ، فلوجهين :

الأول – ان هذا العلم يبحث عن الأحوال التي تعمّها وغيرهـا وهي الكلية والجزئية ونحو ذلك ، فلابدّ من ان يكون من موضوعـه اعم منها، ولا يمكن ان يقـال : انها ليست مقصودة بالذات في هذا العلم فانها احوال لايخصّ الامور الطبيعية ولاالتعليمية ولاالعملية ، فلا يكون لها موضع بحث الا هذا .

والثاني – ان البحث عن احوال الأسباب المطلقة انما يمكن بعد اثبات وجود السبب المطلق، ولا يثبت وجوده الا بعد اثبات ان للموجودات اسباباً، ولا شكّ ان هذه القضية ليست بيّنة الثبوت وان كانت قريبة من الفعل مشهورة، والحس لا يفي باثباتها، اذ غايته احساس المقارنة بين شيئين ، ولا يبين في علم آخر، فتعيّن ان يكون مبيّنة في هـذا

العلم ، وقد عرفت ان موضوع علم لا يبين فيه .

ومن هذا ظهر بطلان الثالث . واما الرابع، فلان الكل لا ينظر فيه الا بعدالنظر فى الاجزاء ، فان كان النظر فيها فى هذا العلم ، فهى الأولى بان تجعل موضوعاً ، وان قيل انه فى علم آخر كذب ، واما الاول فيستلزم ان يكون الموضوع حقيقة هوالموجود من حيث هو موجود .

(٣)

الفصل الثانى من المقالة الاولى

الفصل الثانى فى بيان موضوع هذا العلم ومسائله والغرض منه .

انّك قد علمت ان الطبيعى انما يبحث عن احوال الجسم من حيث هو موضوع الحركة والسكون ، والرياضى انما يبحث عن المقدار والعدد المجردين اوالماديّين ، والمنطقى انما يبحث عن المعقولات الثانية . واما البحث عن الجسم من جهة ماهو موجود اوجوهر اومؤلف من الهيولى والصورة ، والبحث عن الكم من حيث انه موجود ومجرّد او مادى ، وعن المعقولات الثانية من جهة ما هى معقولة وانها يتعلق بمادة غير جسمانيّة او لايتعلق ، فلم يبين فى علم من هذه العلوم ، ولا فى الخُلقى فانه ابعد منها عن ذلك ، فلابدّ لها من علم آخر يكون باحثاً عما فوق المحسوسات . فان الجوهر من حيث هو جوهر ، لا يجب ان يكون محسوساً ، والا لم يكن معقولاً الا محسوساً ، ومن البيّن ان العدد يكون فى المحسوسات وغيرها . واما المقدار فقد يطلق على الصورة الجسميّة ، وقد يطلق على الكمية المتّصلة . والاول وان كان لا يخلو عن مادة ، الا انه مبدأ الجسم المحسوس ، فهو بهذا الاعتبار مقدّم على المحسوسات ، وهذا بخلاف الشكل ، فان الشكل عارض للجسم بعد ان يكون متناهياً ، فلا يمكن ان يكون الا فى المادة ، واماالثانى فان نظر فيه من حيث عوارضه ، فهو نظر فيما يخص المادة ، واما اذا نظر الى وجوده من حيث انه من اىّ الأنحاء ، فلا تعلق له بالمادة . واما المعقولات الثانية التى هى موضوع المنطق ، فظاهر انها خارجة عن المحسوسات ، وهذا العلم هوالالهى ، فلم يكن بُدّ من ان يكون موضوع هذا العلم امراً يعمّ هذه كلها ، وما ذلك الا الموجود من حيث هو موجود . وايضاً فان هناك اموراً مشتركة فى العلوم يذكر بعضها ذكراً ، ونجد فى بعضها حدّاً ، ولا يتحقق فى شىء منها كيفيّة وجودها ، ولا خصوصيّة لها بشىء من موضوعاتها ، ولا هى ممّا يعمّ كل شىء ، ولا تصلح لأن يعمّها الا معنى الموجود بما هو موجود ، وذلك كالواحد

من حيث هو واحد، والكثير من حيث هو كثير، وكذا المخالف والموافق والضدّ والكلى والجزئى والقوة والفعل الى غير ذلك، فلابدّ من ان يجعل من عوارض الموجود من حيث هو موجود، ومعرفته بديهية، فلا يحتاج ان يبيّن فى علم آخر او فى هذا العلم، فهو موضوعه.

ومطالبه: الامور العارضة للموجود بما هو موجود، فمنها، ما هى كالأنواع له كالجوهر والكم، والكيف ينقسم اليها بلا واسطة. ومنها، ما هى كالأعراض، كالواحد والكثير والقوة والفعل والكلى والجزئى ونحو ذلك يعرضه من غير ان يعتبر له خصوصيّة.

لا يقال: لوكان الوجود موضوع هذا العلم، لم يجز ان يبحث فيه هى مساوية، فان العلم لا يبحث عن مبادى موضوعه، مع انه يبحث عن مبدا الموجود المطلق.

قلنا: المبدأ من عوارض الموجود التى تعرضه من غير واسطة، اذ لا شكّ فى ان المبدئيّة ليست من مقوّمات الموجود، ولا يحتاج الموجود فى ان يعرضه المبدئيّة الى ان يتخصّص نوعاً من التخصّص، ولا شىء اعم من الموجود يكون من عوارضه. ثم ليس المبحوث عنه مبدأ الموجود كلّه، اذ لا مبدأ لذلك، والا ازم ان يكون الشىء مبدءاً لنفسه، فالمبحوث عنه ليس الا مبدأ الموجود المعلول، والبحث عن مبادى ما تحت الموضوع غير ممتنع كساير العلوم الجزئية، فهذا العلم يبحث عن الأسباب القصوى لكل موجود معلول من جهة ماهو موجود معلول فقط، وعن عوارض الموجود من حيث هو موجود فقط، وعن مبادى العلوم الجزئية. فان تقرر ان مبادى العلم الادنى يتبيّن فى علم الأعلى كمبادى الطالب فى الطبيعى ومبادى المساحى فى الهندسة، ويبحث عن عوارض الموجود المطلق واقسامه يندرج فى التخصيص شيئاً فشيئاً حتى ينتهى الى موضوع الطبيعى تارة، فيسلمه اليه، ولا يبحث عنه والى موضوع الرياضى اخرى فيسلمه اليه، ولا يبحث عنه، وهكذا جميع العلوم الجزئية.

واما بحث هذا العلم فانما هو عما قبل هذه التخصيصات، وهذه الصناعة هى الفلسفة الأولى، اذ يعلم لها اول الامور فى الوجود وهو المبدأ الأول، وفى العلوم وهو الموجود والواحد، وهو الحكمة التى هى افضل علم، اى اليقين بافضل معلوم، وهو الله تعالى، والأسباب بعده، وهو الصادق عليه حدّ العلم الالهى اعنى الذى يبحث عن الامور المفارقة للمادة وجوداً وحدّاً، فان الموجود من حيث هو موجود ومباديه وعوارضه متقدمة على المادة، وان بحث عن امر لا يفارقها، فانما يبحث حقيقةً عن معنى لا حاجة له اليها،

فان جملة ما یبحث عن امور اربعة: الاولی، ما لا یخالط المادة اصلاً، والثانی ما یخالطه علی سبیل المبدئیّة والعلیة، والثالث ما یعمها وغیرها، والبحث عنه انما هو من حیث المعنی العام الذی لا حاجة له الیها، والرابع مایخص المادیات کالحرکة والسّکون، لکن البحث عنه انما هو من حیث الوجود العام الغیر المحتاج الی المادة، وذلك، کما ان الریاضی یبحث عما یخالط المادة لکن لا من حیث یخالطها، بل من حیث معنی عام، فهذه الأربعة متشارکة فی ان یبحث الالهی فیها لیس عن معنی متعلق الوجود بالمادة، واذ قد تبین هذا تبین الغرض من هذا العلم.

واعلم ان هذا العلم یشارك الجدل والسّوفسطائی فی ان ما یبحث عنه فی هذا العلم یتکلّم فیه الجدلی والسّوفسطائی، وتخالفهما من حیث انه لا یتکلّم فی مسائل العلوم الجزئیّة، وهما یتکلّمان، ویخالف الجدل قوة، لانه یفید الیقین بخلافه، وللجدلی غرضاً، فان غرضه التحقیق، وغرض السوفسطائی التدلیس والتشبّه بالحکیم.

(٤)

الفصل الثانی من المقالة الثانیة

فی تحقیق ماهیّة الجسم وبیان ترکّب الاجسام کلّها من الهیولی والصورة

قد عرفت فی الطبیعی ان الجسم لیس بمرکّب من اجزاء لا یتجزّی، فلنبین الآن حقیقة ماهیّته.

فاعلم ان المشهور فی حدّه انه الجوهر الطویل العریض العمیق، فنقول: کل من الطول واخویه یقال بالإشتراك علی معانی، فیقال: الطول للخط مطلقا، ولا عظم[١] الخطین المحیطین بالسطح، ولأعظم الابعاد المتقاطعة[٢] علی قوایم، خطوطاً کانت اوغیرها، وللبعد المفروض[٣] فی الانسان بین الرأس والقدم، وفی غیره[٤] بین الرأس والذنب. ویقال العرض للسطح، ولانقص البُعدین المحیطین بسطح، وللبعد الواصل[٥] بین الیمین والیسار، ویقال العمق

---

١ – ای یقال الطول لأعظم الخطّین ...

٢ – ای یقال الطول لأعظم الابعاد المختلفة ...

٣ – ای یقال طول للبعد المفروض ...

٤ – عیره، ای الحیوان، لان للحیوان الرأس والذنب مثلاً.

٥ - ای یقال العرض للسطح نفسه ویقال العرض لأنقص البعدین ویقال العرض للبعد الواصل...

للبعدالواصل بين‌السطحين، وله اذااخذ[۱] من فوق والعكس‌سمك هذه‌المعانی المشهورة، وليس شیء منها بلازم للجسم من‌حيث هو جسم، ولا يتوقف تحققه ولا تصور حقيقته على شیء منها . فـان‌الكرة لا خط لها، الا اذا تحركت[۲] ولاشك ان‌الحركة لا يلزمها . والجسم[۳] لا سطح الا اذا وصف‌بالتناهی، والتناهی صفة زايدة لايتوقف عليها الجسمية، والا لم‌يكن ما تصوره من حوز عدم تناهيه جسماً ، فلا يتوقف حقيقةالجسمية على‌سطح واحد فضلا عن سطوح ، فان‌الـكرة المصمتة ليس لها الا سطح واحد، فضلا عن ابعاد متفاضلة ، ليكون بعضها طولاً وبعضها عرضاً ، فـان‌المكعب له ستة سطوح متساوية ، ومن‌البين انه لا يدخل فی‌الجسمية ان يوضع تحت‌السماء ليكون بعده الاخذ من فوق عمقاً ، وان لم‌يكن‌الجسم الأسماء او فی سماء فلا معنی لهذا الحد الا انه‌الجوهر الـذی يمكن فيه بعد ابتداءاً، فيكون هوالطول، ثم‌يفرض فيه بعد آخر يقاطعه على‌قوايم، فيكون هوالعرض ، ثم بعد آخر مقاطع لهما على قوايم ، فيكون هوالعمق . وبالجملة هوالذی له صورة بها يقبل تلك‌الأبعاد المتقاطعة ، كما يأول قواهم : ان‌الجسم هوالمنقسم فی جميع الابعاد بانه‌القابل لان يقسم فيها واما نفس‌الأبعاد والنهايات والأشكال والاوضاع ، فامور عامةعارضة له، قديلزم‌الجسم كما للافلاك ، وقـد لايلزم، كما للشمعة ، واذ لزمت ليس لزومها للجسمية ، بل لأمـر خارج كالصورةالنوعية فی‌الأفـلاك ، تعلم ان‌الابعاد كميات عارضة لا ذاتية، والا لما تبدلت ولما انفكت، فالذاتی انما هوصورةالاتصال القابل لهما، ولا ريب فی مغايرتها لكمياتها ، فانها امر مشترك بين‌الأجسام طـراً لا يمكن ان‌يقال بها للجسمين مساوٍ ، او غيرمساوٍ ، ومعدود ، او اوعاد، اومشارك، اومباين، وهی بـاقية حين تبدل‌الأبعاد والمقادير كما فی‌الشمعة والماء اذا تخلخل بالتسخن اوتكاثف بالبرد، هذا هوالجسم الطبيعی .

واما الجسم‌التعليمی ، فهو اما صورة هذا الجسم من‌حيث انه مقدر محدود مأخوذ فی‌النفس ، او مقدار ذو اتصال من‌حيث انه اتصال محدود فی‌مادة او فی‌النفس ، فهذا الجسم عارض للجسم الطبيعی ، ونهايةالسطح الخط .

---

۱ – ای وقد يقال له ای‌العمق مأخوذاً ابتداءاً ... الخ .

۲ – ای وليس يجب ان‌يكون فی كل جسم خط بالفعل فان‌الكرة لا خط لها .

۳ – وليس من شرط‌الكرة فی ان تصير جسماً ان‌تكون متحركة ، حتی يظهر فيها محوراً او خطاً آخر .

فلنشرع الآن فی بیان حقیقةالجسم فنقول : انالجسم بطبیعتهالجسمیة یقبل الانقسام ، ولا یکفی فی ذالكالمشاهدة ، فان منالناس من یقول، انتفرقا - کذا - یحسن منالاجسام[۱] یتألف من اجسام صغار بسیطة لایحس[۲] ولا یقبل الانفصال ، وما تتوهم من الانفصال فی هذهالاجسام انما هو تبعید بین ما کانا متقاربین، فلابدّ من اقامةالبرهان، وقد برهنا[۳] فیالطبیعیات علی فساد قول من قال هذا القول ، ونقول هنا علی من قال منهم باشتراك تلكالاجسام فیالطبیعة ، لا یخلو هذهالأجسام الصّغار اما ان لا یقبل القسمة اصلاً - لا فعلا ولا قوة - فحکمها حکم النقطة ، وقد مرّ امتناع تألّف الجسم منها، واما ان یقبلالقسمة بفرض شیء[٤] منها غیرشیء، الا انه لا یمکنالفصل بین قسمیه الوهمیین ، فنقول : فحال هذینالقسمین مخالفة لحالالجزئین منالجسم المحسوس المنفصلین اللّذین حال کل منهما ذلك ، فهذهالمخالفة اما منسبب خارج عن طبایعها، او منسبب داخل فیها، فان کان عنسبب خارج، لم یناقض ما ادعیناه من قبولالانقسام بالطبع ، فهذهالاجزاء التی زعموا انها لا یقبلالقسمة ، یقبلها بالطّبع ، وان کان عنسبب داخل فی تقویم ماهیّاتها اووجودها ، لزمالتخالف بین طبایعها ، وهو خلاف ما ادعوه .

---

۱ - وفیالشفاء : فان لقائل ان یقول، انالاجسام المشاهدة لیس شیء منها هو جسم واحد صرفاً بل هی مؤلّفة من اجسام وانالاجسام الوحدانیة غیر محسوسة - جلال آشتیانی - .

۲ - بعقیدهٔ این قائل کما یظهر منکلامه ، اجسام وحدانی یعنی جواهر فرده غیرمحسوسند وبوجه منالوجوه قبول قسمت نمی‌نمایند لدلائل ذکر فی الکتب - سید جلالالدین آشتیانی - .

۳ - مشکل کار ازاین موارد درعلم طبیعی در دوران اسلامی پیدا میشود واتکاء بدلائل عقلی در حسیّات سبب شده است که درموارد زیاد سر بی‌صاحب تراشیده‌اند بجای‌آنکه با تهیّهٔ وسائل وازراه تجربه ومشاهده به‌تحقیق بپردازند قوهٔ عقل را درغیر جای خود بکار گرفته‌اند درحالتی که حسّ‌آجمیع اجسام ازجواهر فرده یا اجسام صغار متشکلند وروی این مبنا کثیری از مبانی متزلزل شده است ولذا باید ازطرق دیگر درمرکبات عنصری بحث نمود ودر کیفیت تعلق نفس ببدن ونحوهٔ ارتباط این‌دو راه دیگری پیش گرفت واذعان نمود وصادقانه تصدیق کرد که حل مشکلات دراین موارد کار حضرت فیل است .

٤ - ای کان ذات الأجزاء بحیثیة یمکن ان ینفرد جزء عن جزء ای کان بحیث یمکن ان یفرد منه قسم عن قسم.

وايضاً : لا يكون ذلك الا للسبب المنوِّع ، والسبب المنوع خارج عن طبيعة الجسم بما هو جسم فقط ، ونحن انما ندعى قبول الجسم من حيث طبيعته الجسميّة للانقسام لا مطلقا، فانا نصرح فى الأفلاك بانها تقبل القسمة لصورها المنوعة ، فقد تحقق ان الجسم بما هو جسم يقبل الانقسام ، ثم لا شكّ ان الاتصال يزول عند الانفصال ، سواء فى ذلك الاتصال الجوهرى والذى جعلناه صورة الجسم ، والعرضى . كما ان الانفصال يزول عند الاتصال، وكذلك الأبعاد ، فانها اما عين الاتصالات ، او امور عارضة لها ، فاذا قسم الجسم انتفى ذلك البعد الواحد وحصل بعدان آخران ، واذا تصل المنفصل انعكس الحال ، فلابدّ فى الجسم من امر آخر يقبل الاتصال والانفصال ، ويتبدّل عليه الأبعاد وهو الهيولى .

وايضاً : للجسم حيث فعل وحيث قوة ، الاول : من حيث انه جسم وله الصورة الجسمية، والثانى : من حيث استعداداته، فلابدّ ان يكون فى الجسم مايكون به الجسم بالقوة ، كما ان له مابه بالفعل وهو الهيولى .

فان قيل : فيلزم ان يكون للهيولى ايضاً هيولى، فانه ايضاً من حيث جوهره بالفعل ، ومن حيث استعداده بالقوة ، بل لا فعلية لها بذاتها . اذ جوهريّتها لا يجعلها بالفعل، بل بعدها لأن يصير بالفعل بواسطة الصورة ، وليس معنى جوهريّتها الا انه امر ليس فى موضوع، فالجزء الثانى سلب والجزء الاول لا يوجب الفعلية ، فان الأمر ليس امراً معيّناً، فانه اعم من ذلك، بل هو جنس لا يجعله بالفعل الا الفصل ، وفصله انه مستعدٌ ، فليس فى ماهية الهيولى مايقتضى ان يكون بالفعل، بل انما يكون بالفعل باعتبار طرّو الصورة عليه.

ثم ان الصورة الجسمية لما كانت بسيطة متحصلة بذاتها لا يجوز ان يدخل فيها منوِّع لها، كما ان المقدار مثلاً بنفسه طبيعة غير متحصّلة ، ثم اذا تتنوّع بالخطّ او السطح او الجسم تحصل وامتاز، لم يكن امتياز افرادها بعضها عن بعض بمقارنة امور اخر مضافة اليها من خارج كالحرارة والبرودة، والطبيعة الفلكيّة والارضية، ويكون تلك الامور ايضاً صوراً لا حقة للمادة لا بمقارنة امور هى فصول، فان الفصل انما يكون لما لا يحصل له بنفسه . والصورة الجسمية من حيث هى، متحصلة بطبعها ، وان لم ينضم اليها . وان قامت البراهين على انها لا يوجد الا مقرونة بها، كما ان السواد والبياض طبيعتان محصلتان، وان لم ينضم اليها مادة ، لكنهما لا يوجدان الا فى المادة، بخلاف المقدار فانه لا يمكن ان يوجد مقداراً فقط، بل اذا وجد، وجد مقداراً خطياً، اوسطحياً، اوجسمياً . فالمقادير تتخالف بما يدخل فى ذواتها، واما الصور الجسمية فكَلّا ، فاذا اقتضت صورة جسمية

من حیث ذاتها ان یکون فی مادة ، اقتضت الصور الجسمية كلها ذلك، اذ لا يتخالف ذاتياً بينها ، واللواحق الخارجية لا يغنيها عن المادة ، فالأجسام كلها مركّبة من مادة وصورة .

(۵)
الفصل الثالث من المقالة الثانية

فی بيان ان الهيولی لاينفكّ عن الصورة، والاشارة الى ان لها صوراً نوعية غير الجسمية.

ذلك لانها لو انفكت لكانت بنفسها متحصلة بالفعل ولها استعداد ايضاً ، فيكون لها جهة قوة ايضاً ، فيلزم ان يكون مركّبة من مادة وصورة . وايضاً : ان فارقت الصورة حيناً لم يخل اما ان يكون لها حينئذٍ وضع وحيّز وقبول انقسام، اوكان لها وضع وحيّز ولا يقبل الانقسام ، او لم يكن لها وضع، بل كانت كالجواهر المجرّدة ، فعلى الاول يكون ذات مقدار ، فيكون ذات صورة ، وعلى الثانی يكون نقطة ، وهی لا يوجد بانفرادها، وعلى الثالث نقول : اذا لحقها المقدار ، فاما ان يلحقها دفعةً ، او بالتدريج، وعلى كل تقدير لا يخلو اما ان يعرضها المقدار وهی فی حيّزٍ مخصوص ، اولا ، فعلى الاول يلزم خلاف الفرض ، فان الاختصاص بالحيّز لا يكون الا لمناسبة ، وتلك المناسبة ليست الا الوضع المخصوص الحاصل بالحركة ، او اول الحدوث كما علم فيما سبق من القبول ، واما ان يعرضها المقدار وهی ليست فی حيّز مخصوص ، فاما ان لا يكون فی حيّز ، او يكون فی كل حيّزٍ ، والكل ظاهر البطلان، ويلزم خصوصاً لحوق المقدار لها تدريجاً ان ينبسط فی الجهات ، فيكون ذات وضع، هذا خلف . وايضاً : لا يخلو اما ان يكون وجود الهيولی وجود قابل فقط ، اويكون لها وجود خاص متقوم بذاته، ثم يلحقها القبول ، ويجعلها المقدار الجسمانی قابلاً للتحيّز والتجزّی ، فعلى الاول ظاهر انه لا يمكن تعريها عن الصورة ، واما على الثانی فلا يخلو اما ان يكون ذلك الوجود الخاص الوحدانی من نفس الهيولی من حيث هی، اولا ، بل من صورة موجبة لها الوحدة دون التعدد والانقسام ، فان كان الأول ، لزم ان ينعدم جوهرها حين لحوق الانفصال ، اذ لم يبق لها حينئذٍ ذلك الوجود الوحدانی الذی لم يكن به قابلاً للتجزّی ، وان كان الثانی ، كانت لها صورتان : يكون باحديهما بحيث ليس فی قوّتها القريبة ان يتكثّر ، وبالاخرى بحيث فی قوتها القريبة ان تتكثر، فلابدّ من امر مشترك بين الصورتين، وانفرضهما تارة فی المرة الثانية

انها تكثّرت فصارالاثنين ، ثمّ فرضناها الإثنين، قد خلعا[١] صورتين، وتجردا ، واخرى انالكل قد تجرّد عنالصورة ، فنقول : لا يخاو اما انيكون بينالكل اذا جرّد ، وكل من هذينالجزئين اذا جردا، مخالفة ، اولا، فان لم يكن مخالفة ، لزم انيكون حكمالكل والجزء واحداً منكل وجه، وحكم الشيء وحيداً ومقروناً واحداً منكل وجه، والضرورة قاضية ببطلانه، وانكان بينهما اختلاف، فلا يخاو اما انيكون بان احدهما معدوم والاخرموجود، اوباختصاص احدهما بكيفيّة اومقدار ليس للآخر ، فعلىالاول نقول : لم يعدمالاول الا – مع – انعدامالصّورة ، فلابد وان ينعدم الآخر ، وعلىالثانى نقول : لا يمكن ذلك ، لأن الطبيعة واحدة ، ولم يفرض الا مفارقةالصورة وما يلزمها ، فلابدّ وانيكون ما يختص باحدهما يختص بالآخر .

فان قيل : هذان الاثنان اذا جردا صارا واحدا .

قلنا : لا يمكن ذلك، اذ لا يخلو اما انيكون كل منهما موجوداً حين يتحدان : فهما بعد اثنان ، اويعدم احدهما، فكيف يتحدالمعدوم بالموجود ، اويعدمان ، ويحدث ثالث، فهما يفسدان لا يتحدان ، ويلزم خصوصا اذا تفاوتتا بالمقدار انيكونا مصوّرتين حين فرضناهما مجرّدتين هذا خلف . وبالجملة كل شيء يجوزان يصير فى وقت منالآوقات اثنين ففى ذاته استعدادالانقسام ولا يمكنه ان يفارقته ، نعم قد يمنع منه بالغ ، وهذا الاستعداد لايكون الا بمقارنة مقدار، فالهيولى لايتعرّى عنالمقدار فلايتعرى عنالصورة.

واعلم انه لما كانتالهيولى كما بالعرض لا بالذات ، لميكن لها خصوصية بقدر دون قدر وقطر دون قطر، بل نسبتها الىالكل علىالسواء ، وهكذا كلّ ما لا يتقدر بالذات ، فيجوزان يصغر تارة بالتكاثف ويكبر اخرى بالتخلخل ، وهو مشاهد فىالماء اذا برد او سخن ، بل يجب انيكون اختصاصها بمقدار خاص بسبب آخر غير ذاتها ، فنقول لابدّ وانيكون ذلكالسبب اما صوراً واعراضاً لا حقة لها، اوسبباً خارجاً بواسطتها، اذ لوكان سبباً خارجاً فقط، لزم انيكون الأجسام كلها مقدار وحجم واحد، لأنه يكون نسبة هذا السبب الىالكل علىالسواء ، بل لا يكون لذلكالسبب نسبة خاصة الى مقدار خاص ، بل نسبته الىالكل علىالسّوية ، فلا يمكن انيقتضى مقداراً خاصاً الا بأمر ينضم اليه من قبَلالمادة . فقد ثبت ان للمادة امراً يوجب اختصاصه بمقدار معين، وهذا الأمر يجوز اختلافه فىالمواد نوعاً ، ويجوز اختلافه شدّةً وضعفاً ، وانكان هذا قريباً من ذلك ،

١ – قد خلعا صورتيهما – خ ل – .

الا انه غيره عندالمعتبرين . وايضاً : كـل جسم يختص بحيـز من الاحياز، ولا شك ان هذا الاختصاص ليس له من حيث هو جسم، والا لاشترك الكل فى ذلك الحيـز ، فليس الا لصورة تخصصته . وايضاً : كل جسم فامـا ان لا يقبل التشكلات والتفصيلات ، او يقبلها بسهولة او عـسر ، وليس شىء من ذلك الا لصورة تخصه . فالمادة كما لا يفارق الصورة الجسمية ، لا يفارق الصورة النوعية ، فالمادة اذا جـردت فى الوهم عن الصورة، فقد فعل بها ما لا ثبوت له فى الخارج .

(٦)

الفصل الرابع من المقالة الثانية

فى بيان ان الصورة شريكة علة الهيولى[١] لا معلولة لها ولا علـة براسها

قد تبين هاهنا ، ان المادة لا ينفك عن الصـورة ، ومن البين ان الصورة لا ينفك عن المادة فـلا يخلو اما ان يكون بينها علامة الاضافة وهـو محال ، اذ ليس يعقل ذاتيهما بالتقايس ، ولذا يثبت الصورة ويفتقر فى اثبات المادة الى دليل ، وتعقل المادة مع الغفول عن الصورة ، نعم يكون بينهما اضافة اذا اعتبر عروض الاستعداد للمادة والكون مستعداً له للصورة ، وهذا التضايف لا يوجب التضايف بين الـذاتين مع، اما تغيرهما موجودين والاستعداد للشىء لا يضايفه موجوداً ، واما ان يكون بينهما علامة[٢] التكافؤ فـى الوجود فقط ، واما ان يكون بينهما علامة العلية والمعلولية . اما الأخير فهو المطلوب ، واما التكافؤ فلا شك ان الشيئين اللذين لا يكون بينهما عـلـية ، لا يجوز ان يكون رفع شىء منهما علة لرفع الآخر ، فاللذان بينهما التكافؤ دون العلية ، يكون رفع كـل منهما مع رفع الآخر لا بسببه، فنقول : لا يخلو اما ان يكون ارتفاع احدهما موجباً لارتفاع امر ثالث ، او واجبا عن ارتفاع شىء ثالث ، او لا هذا ولا ذاك ، والثالث محال ، لأنـه لا يخلو امتناع ارتفاع احدهما الا مع ارتفاع الآخر ، اما ان يكون لماهيـتهما او لوجوديهما ، فعلى الاول يلزم ان يكون بينهما تضايف ، وقد بان فساده ، وعلى الثانى لا يجوز ان يكون شىء منهما واجب الوجود، لما بان من انه لا يكافؤ شيئاً فى الوجود، فكل منهما ممكن الوجود بالذات واجب الوجود بالغير ، فلا يخلو ذلك الغير اما ان يكون الآخر او امراً آخر يكونان معلولين لـه ،

١ – شفا ط قاهره ص .

٢ – التكافى – خ ل – .

او ينتهى الى امر كذلك ، فالاول يستلزم تضايفهما ، وعلى الثانى فلا يكون رفعه ممكناً الا برفع ذلك الامر الثالث الذى هما معلولاه، وهو خلاف الفرض ، فبقى القسمان الاخران .

فنقول : اما الثانى منهما فيوجب المطلوب لانه لا يخلو مقارنتهما اما بان يكون صدور كل منهما عن الثالث بواسطة الآخر هو الدور، اوصدور احدهما بواسطة الآخر دون العكس، وهو المطلوب . والاول يوجب المطلوب ، فان ايجاب رفع احدهما لرفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الآخر هو علية العلة ، فقد ثبت انه لابد من ان يكون احديهما علة للأخرى ، فلنبين الآن ان ايتهما علة ، فنقول: لا يجوز ان يكون المادة هى العلة للصورة ، لأن المادة هى المستعدة للصورة، والمستعد للشىء لا يكون علة له، والا لزم دايماً. وايضاً : لايجوز ان يكون الشىء سبباً لشىء مالم يتحصل له ذات ، بل يجب ان يتحصل ذاته اولا ، ثم يصير سبباً لشىء آخر ، سواء كانت هذه الأولية زمانية اوذاتية ، سواء كان المسبب امراً مقارناً للسبب ، او مبايناً ؟ فلو كانت المادة سبباً للصورة لزم ان يكون متحصلة بالفعل قبل الصورة ، فقد ظهر بطلانه ، وانه لا يتحصل الا بالصورة . ايضاً لوكانت المادة بنفسها علة لها، لم يجز اختلافها مع اتحاد المادة ، مع انها مختلفة ، ولو كان اختلافها بسبب اختلاف امور فى المادة ، فهذه الأمور هى الصور الاولى، وان كانت المادة مع شىء آخر علة الصورة ، فيكون اذا اجتمعت المادة ، وذلك الشىء حصلت صورة معينة فى المادة ، ثم اذا حصل شىء آخر ، حصلت صورة اخرى مغايرة لتلك الصورة ، فلا يكون حصول الصورة المعينة الخاصة الا عن تلك الأمور المضمومة الى المادة ، ولا يكون المادة الا قابلة محضة لتلك الصور ، فتكون علة قابلية لها، وهى كذلك فى الواقع ، فبطل ان تكون المادة علة مؤثرة فى الصورة ، فبقى ان يكون الصورة هى العلة للمادة ، ثم لننظر هل يكون الصورة وحدها علة او مع شىء آخر ، فنقول : اما الصورة التى لا تفارق المادة ، فيحتمل ان يكون نفسها علة ، واما الصورة المفارقة فكلا، والا لزم ان يكون تبدل الصورة مستلزماً لتبدل المادة ، فيلزم حدوث المادة ، فيلزم ان يكون لها مادة اخرى ، فانه من شأن كل حادث ، فبقى ان يكون مع الصورة امر آخر . فلا يلزم انعدامها بانعدام الصورة ، اذ ذلك الأمر باق ويختلف تلك الصورة صورة اخرى مثل تلك فى ان يصلح لان ينضم مع ذلك الامر فيكونا معاً علة لوجود المادة وان خالفتها نوعا، وبهذه المخالفة يجعل الجوهر جوهراً آخر ، وكثير من الامور الموجودة يكون وجودها بامرين : كالاضاءة، فانها لاتحصل

الا بمفيد للصورةوكيفية تجعلالجسم بحيث يكونالشعاع نافذاً فيه غير منعكس .

فان قيل: كيف يبقىالمادة مع انعدامالصورة مع انالصورة جزء علتها وبانتفاءالجزء ينتفىالكل وبانعدامالعلة ينعدمالمعلول ؟ قلنا : ليس جزءالعلّة هوالصورة المعنية من حيث انها صورة معنية، بل الصورة من حيث هى صورة مطلقا، ولا شكّ انالصورة المطلقة باقية بتعاقب آحادها ، فانما تنتفىالمادة بانتفاءالصورة بلا عاقب . فان قيل : مجموع ذلكالأمر والصورة المطلقة ليس الا امراً واحداً بالعموم لا بالعدد ، والمادة واحدة بالعدد، وعلةالواحدة بالعدد لايكون الا واحداً بالعدد .

قلنا: يجوز تعليلالواحد بالعدد بالواحد بالنوعالمستحفظ آحاده بامرواحد بالعدد، وهنا كذلك، فانذلكالأمر المقرون بالصورةواحدة بالعدد يستحفظ بهالصورة، فهومفيد المادة ، ويشترط فى افادته اقترانه باحدىالصور. فقد علم انالصورة واسطة فىتقويم الهيولى ، فلابدّ ان يتقوم اولا قبلالمادة قبلية بالذات ، سواء قامت بنفسها ، او بعلّة المادةالمستبقية لها هذا . واما الصورةالتى لا تفارق المادة ، فنقول : لا يجوز ايضاً ان يكون معلولة للمادة ، فانها انما يستكمل بالصورة ، فهى قابلة لها، فلا تكون موجبة لها ، اذا لشىء منحيث قبوله لشىء غيره منحيث ايجابه له، فلو كانتالمادة فاعلة للصوّرة، لزم انيكون فيها شىء قابل وشىء فاعل، والقابل هى ذاتها كما عرفت ، فالفاعل يكون امراً مقروناً بها ، فذلكالأمر صورة ، فنعودالكلام فيها ، فقد بان انالصورة هىالعلّة للمادة لكن لا بنفسها، بل بشركة امر ثالث، وانالصورة لا يفارقالهيولى من قبيل انالعلة لا يفارقالمعلول لا من جهة انها يتقوم بها ، كيف، وهى علّة لها، فانالعلّة على قسمين، قسم ـ يباينالمعلول ، وقسم يقارنه، كما انالجوهر علة للاعراض التى فيه .

(٧)

الفصلالثانى منالمقالة السابعة

فى نقل[١] قول القائلين بالمُثُل ومبادىالتعليميات ثم انمنهم من يجعل والأسبابالحاملة لهم علىالقول بذلك

لا يخفى انالفلسفة وكذا كل صنعة كانت فى بدىء النشىء فجة، ثم نضج بعد حين كانتالفلسفة اول ما اشتغل بها اليونانيّون خطابيات، ثم خالطها جدل وغلط. ثم انتقلوا

---

١ ـ الهيات شفا ط اول قاهره جلد دوم صفحهٔ ٣١٠ .

الی‌البرهان ، وکان‌السابق الیهم‌الطبیعی، ثم انتقلوا الی‌التعلیمی، ثم الی‌الإلهی، وکان الانتقالات فی‌البدیء غیر سدیدة . فهؤلاء الذین کانت انتقالاتهم غیر سدیدة لما انتقلوا من‌المحسوس الی‌المعقول، توهموا ان‌کلّ شیءٍ ینقسم قسمین: قسم، فاسد محسوس وقسم ، ثابت ابدی معقول ، مفارق عن‌الموادّ ، لا یتغیر اصلاً ، وسمّوا وجود هذا القسم‌الثانی وجوداً مثالیاً ، وجعلوه الذی یتلقّاه‌العقل ، ویتناوله العلوم والبراهین . وهذا رأی سقراط وافلاطون الالهیّین ، قائلین : ان فی‌الانسان معقولاً یشترك فیه الأشخاص ولا یفسد بفسادها ، ولیس هوالمعنی المحسوس‌المتکثر الفاسد ، فبقی ان یکون معنی معقولاً واحداً باقیاً . واما التعلیمیات فعندهم امور متوسّطة بین‌الصّور وبین‌المادیات ، لانها تفارق‌المادة حدّاً ولا یفارقها وجوداً ، اذ لو وجد بعد لا فی مادة، لم‌یخل اما ان‌یکون متناهیاً اوغیرمتناهی، فان کان غیرمتناه، لم‌یخل اما ان‌یکون‌الموجب للا تناهیة مجرّد طبیعةالبعد ، او کونه مجرداً عن‌المادة ، فعلی الاول یلزم ان‌یکون کل بعد غیرمتناه ، وعلی‌الثانی یلزم ان‌یکون‌المادة مفیدة للحصر والصورة والکل محال .

وان کان متناهیاً ، کان محصوراً فی حدٍّ وشکل، وکونه کل لیس الا لانه انفعل عن خارج ، ولا انفعال الا بالمادة .

وقوم آخرون ، جعلوا التعلیمیات هی‌الأمور المفارقة جاعلین کل ما یفارق المادة حداً مستحقاً للمفارقة وجوداً، وکل ما لا یفارقها حداً مستحقاً للمقارنةوجوداً، وجعلوا الصّورالطبیعیة انمایتولّد بمقارنة هذه‌التعلیمیات کالتعقیر فانه معنی تعلیمی ، فاذا قارن‌المادة حدثت‌الفطوسة ، وذکروا انه اذا جردالجسمانیات عن‌المواد ، لم یبق الا اعظام واشکال واعداد ، فان الانفعالیة والانفعالات من‌المعقولات‌السبع ، والملکات والقوة واللا قوّة انما یکون لذوات‌الانفعالات والملکات والقوی ، فلا یتجرّد عنها ، والاضافة ایضاً یتعلّق بامثال هذه ، وکذا الفعل والانفعال ، فهی ایضاً مادیة ، فبقی‌الکم والاین ومتی والوضع وهی کمیات . فقد علم ان ما لیس بکمیٍّ لا یتجرّد عن‌المادة ، والکمیات یتجرّد، ولا شكّ ان مبدأ المبادی لابدّ ان‌یکون مجرداً، فالتعلیمیات هی‌المبادی، وهی المعقولات حقیقة ، وما عداها غیر معقولة حقیقة ، ولذا لا یمکن ان یحدّ اللّون مثلاً حداً یعباً به، بل انما یحد باضافة الی القوة المدرکة ، فهذه لا یعقل بل یتخیل تبعاً للحس . واما الاعداد المقادیر، فهی معقولة لذواتها ، فهی مفارقة . وذهب اصحاب

فیثاغورس الی ان التعلیمیات مبادی ، ولکن لیست مجرّدات ، قالوا : کل شیء مرکب من الوحدة والثنائیة ، وجعلوا الوحدة فی حیّزالخیر والحصر والثنائیة فی حیّزالشر وعدم الحصر .

وقوم جعلوا المبادی هی الزاید والناقص والمساوی ، فجعل بعضهم المساوی مکان الهیولی ، اذ عنه الإستحالة الیهما . وجعله آخرون منهم مکان الصورة ، فانه المحصور المحدود .

ثم افترقوا فرقاً فقیل ان العدد مبدأ المقدار ، فرکّب الخط من وحدتین ، والسطح من اربع وحدات ، وقیل : بل العدد مبدأ ، ولکن لا للمقدار ، بل الکل حیّز ، واکثرهم جعلوا الوحدة مبدأ اول ، قائلین : ان الوحدة والهویة متلازمتان اومترادفتان ، وقالوا : ان العدد ینشأ من الوحدت علی ثلاثة انحاء :

الاول ، العدد والعددی ، وذلك بان یکون اول الترتیب الوحدة ثم الثنائیة ثم الثلاثیة وهکذا. والثانی ، العدد التعلیمی ، بان یکون اول الترتیب الوحدة ثم الثانی ثم الثالث وهکذا. والثالث ، العدد علی وجه التکرار ، وذلك بان یکون بان الوحدة من غیر ان یضاف الیها وحدة احری ، ومن هؤلاء من یجعل لکلّ رتبة عددیة مطابقاً من صورة موجودة ، فیکون عند التجرید رتبة عددیة ، وعند الاختلاط بالمادة انساناً او فرساً الـی غیر ذلك . ومنهم من یجعل الصور العددیـة واسطة بین تلـك الصور التی هی المـُثـُل ، وبین المادیات . بـل اکثر الفیثاغورسین علی ان العدد التعلیمی مبدأ ، لکن لیس مفارقاً . ومنهم من یجعل الوحدة هیولی للعدد . ومنهم ، من یجعلها صورة اه . ومنهم من یجوز ترکیب الصور الهندسیة من الآحاد ، فیمتنع تنصیف المقادیـر . ومنهم من یجعل الصور الهندسیة مباینة للصور العددیة. ومنهم من یـُجـّوز ان یکون التعلیمیات مرکبة من الأعداد ، ویکون اعداد مع تناهیها اذا ترکـّبت قبله القسمة لا الی نهایة .

واعلم ان منشأ ظن هؤلاء الاقوام خمسة اشیاء :

الأول ، ظنـّهم ان الشیء اذا نظر الیه غیرمقرون بغیره کان مجـّرداً عنه فی الوجود ، ولم یعلموا الفرق بین النظر الی الشیء بلا نظر الی غیره ، والنظر الیه بشرط ان یقارنه غیره ، فظنوا ، ان العقل لما کان ینال المعقولات الموجودة من غیر النظر الی ما یقارنها ، کان هناك منها ما لا یقارن شیئاً ، وقد عرفت الفرق بینهما ، فلنا ان نعقل الانسان من حیث هو بلا

نظر الى ما يقارنه ، وان كان فى الوجود لا ينفك عن الأشياء المقارنة له . والثانى ، ظنهم، انا اذا قلنا : ان الانسانية معنى واحد، عنينا انه واحد بالعدد ، متكثر اضافاته الى الأفراد، كأبٍ واحد بالنسبة الى بنين ، ونحن قد بيّنا ، انا انما عَنَيْنا بذلك ، انها معانى ، اى منها سبق الى المادة ، كان حاله كحال الآخر، وكذا ، اى منها سبق الى الذهن انطبع منه فيه ما ينطبع من الآخر ، وقد بيّنا ذلك . الثالث، جهلهم بان قولنا : كذا من حيث هو كذا هذا الشيء المباين له فى الحد ، كقولنا : ان الانسان من حيث هو انسان واحد او كثير قول متناقض ، وقد بيّنا ذلك . الرابع، ظنّهم انا قلنا : ان الانسانية موجودة دائماً، فقد قلنا : ان انسانية واحدة موجودة دايماً ، وليس انما يكون كذلك او كانت الانسانية من حيث هى انسانية واحدة وليس كما ذكرنا . الخامس، ظنّهم انه اذا كانت الماديات معلولة، يجب ان يكون عللها اى امور مفارقة حتى ظنّوا ، ان التعليميات لما كانت مفارقة ، كانت عللاً لها، وليس الامر كما ظنوا ، فلم لا يجوز ان يكون عللها جواهر مجرّدة ، ولم يعلموا ايضاً ، ان الهندسيات من التعليميات لا يستغنى حدودها عن مطلق المواد ، انما يستغنى عن موادٍ خاصّة .

(٨)

الفصل الثالث من المقالة السابعة

فى ابطال القول بالتعليميات وبالأعداد وبالوحدة

ان كان فى التعليميات تعليمى معقول : لم يخل اما ان يكون فيها تعليمى محسوس ايضاً اولا ؟ فان لم يكن، وجب ان لا يحسّ مربع ولا مدّور ولا غير ذلك، وقد مرّ بيان وجودها، ثم ان لم يكن شيء منها محسوساً ، فكيف السبيل الى اثباتها وتخيلها، فان مبدأ التخيّل الاحساس. وان كان لم يخل اما ان يكون طبيعة المادى المحسوس مطابقة بالحدّ لطبيعة المفارق اولا يكون ، فان لم يكن ، لم يكن لنا علم بوجودها ، فلابدّ من ان نثبت وجودها، ثم نشتغل بالنظر فيها . وهؤلاء لم يفعلوا كذلك ، وان كان فلا يخلو اما ان يكون ما فى المحسوسات مقتضى طبايعها ان يكون ماديات محسوسات ، فيلزم ان لا يكون من تلك الطبايع مفارقات او يكون ذلك، لأمر عارض، فيلزم ان لا يكون من تلك الطبايع مفارقات، اويكون ذلك لامر عارض، فيلزم ان يكون من الجايز ان يصير المفارقات ماديات، والماديات مفارقات ، وهذا خلاف اعتقادهم . وايضاً : لا يخلو اما ان يكون هذه الماديات مفتقرة الى

المجردات اولا ؟ فان كانت لم يخل اما ان‌يكون افتقارها اليها لطبايعها ، فيلزم ان يكون المجردات ايضاً مفتقرة الى مفارقات آخر ، ولا كذلك رأيهم ، واما ان‌يكون افتقارها لما عرض لها ، فيكون‌العارض هى التى يوجب وجود امر اقدم من معروضها ، وان كانت المفارقات يوجب وجود هذه‌الماديات مع‌العوارض ، فلم لا توجب هذه‌الأعراض لانفسها مع انها والماديات متّفقات‌الطبيعة ، وان لم يفتقر اليها ، لم‌يكن هى‌عللاً لها بوجه، فيلزم ان‌يكون انقص منها، لأن‌الماديات يصدر عنها آثار وافاعيل ، ولها قوى . وايضاً عندهم ان‌الخط مفارق‌القوام عن‌السطح والنقطة مفارقة‌القوام عن‌الخط مع انهما مجتمعان فى الجسم ، فلا يخلو اما ان يكون اجتماعهما لطبيعتهما ، فيلزم ان يكون المفارقان ايضاً مجتمعين ، وان كان لشىء كنفس اوعقل اوالبارى، خالف ذلك رأيهم . ثم كيف يجعل الخط مقدماً على‌الجسم، وليس‌صورته ولا هيولاه ولا فاعله ولا غاية، بل كاد يكون‌الجسم غاية الخط ، بل انما هو شىء يلحقه من‌جهة ما يتناهى وينقطع ، واما القابل بالأعداد ، فيلزمه ان لايكون‌التفاوت بين‌الاجسام الا بالزيادة والنقصان، فالفرق‌بين‌الانسان والفرس يكون‌بان احدهما اكثر والآخر اقل، ثم‌الأقل لابدّ وان‌يوجد فى‌الاكثر. ثم ان‌منهم‌من‌يجعل الوحدات التى فى‌الكثير والتى فى‌القليل متشابهة‌الماهية، وحينئذ لابدّ من ان لايكون الاختلاف بين‌القليل والكثير الا بما هو جزء من‌القليل ايضاً . ومنهم من يجعل‌الوحدات غيرمتساوية فى‌الماهية ، فلا يخلو اما ان يختلف بالحدّ ، اولا ، بل يختلف بالزيادة والنقصان . فعلى‌الأول لا يكون الكل وحدات الا باشتراك الإسم ، وعلى‌الثانى لا يخلو اما ان‌يكون زيادة‌الزايدة بالقوة، فيكون‌الوحدة مقداراً، اوبالفعل فيكون عدداً، ويلزم‌القائلين بالعددالمددى ، وتركب‌صورالطبيعيات من‌الأعداد، انه لايخلو اما ان‌يكون العددالمفارق عنده متناهياً او غيرمتناهى ، فان تناهى، لزم‌التناهى عند حد معين، وان لم يتناه ، لزم عدم‌التناهى صورالطبيعيات . ثم انهم يجعلون الوحدة الاولى غيرالوحدتين اللتين فى الثنائية ، والثنائية‌الاولى غيراللّتى فى‌الثلاثية ، وهكذا، وهذا محال ، اذ لا فرق بين الوحدتين ولا بين‌الثنائيين الا بالعرض من‌حيث‌مقارنة شىء به، ولوكانت المقارنة موجبة للاختلاف بالذات ، كانت‌مفسدة للذات ، فلا يكون‌المقارن مقارناً ، وكيف يعقل ان يكون الوحدة مفسدة لوحدة يقارنها ، ومع ذلك يحصل منها الثنائيّة ، والحاصل ، انه لا يخلو اما ان‌يكون الوحدات كلها متشاكلة اومتخالفة ، فعلى‌الاول لا يكون الاختلاف بين‌الانواع الا بالقلّة والكثرة ، ولابدّ من وجود الاقل فى‌الأكثر ، فيكون‌الفرس مثلاً موجوداً فى

الانسان ، والانسان مثلاً في العقل ، والعقل مثلاً في الحمار ، وهكذا . وان كانت متخالفة كانت الوحدة في الثنائية غير اللتي في الثلاثية ، العشارية يكون مولفة من خماسيين غير مابه الخماسيتان خماسيان ، ولا يكون اذا ضم الى العشرة خمسة، صارت خمسة عشر، ويلزم الكل ان يكون في الوجود مراتب عددية لا الى نهاية ، وكل هذه من المحالات التى يشهد البديهة باستحالتها .

واما من قال يتولد العدد من تكرير الوحدة من غير ان يزيد على الوحدة وحدة اخرى فقد هذر، فان العدد اذا تولد بالتكرير فلا يخلو اما ان يكون كل من الاول والثانى فيه وحدة اولا ، فعلى الثاني لا تكون الوحدة مبدءاً له، وعلى الأول يكون فيه وحدتان، فان الوحدة الواحدة لا يتكرر الا بان يكون هناك وحدة مرة بعد اخرى ، وهذه اما ان يكون زمانية اوذاتية ، فان كانت زمانية ، فان لم تعدم في الوسط ، لزم ما ذكرنا ، فان عدمت فلا يكون هناك الا وحدة اخرى بلا تكرر ، وان كانت ذاتية فظاهر لزوم ماذكرناه .

والعجب ممن قال : ان المقدار القابل للتجزى بلا نهاية مركب من عدد متناهى، واما من قال : ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة والثنائية اذا قارنتها صارت خطاً والثلاثية اذا قارنها صارت سطحاً والرباعية اذا قارنتها صارت جسماً ، فنقول : لا يخلو اما ان تكون مادة الكل واحدة اومختلفة ، فان كانت واحدة ، فيلزم ان يكون المادة يصير تارة نقطة ثم ينقلب جسماً ، ثم يعود نقطة، وهذا محال ، مع انه لايكون شيء منهما اولى بان يكون مبدءاً الآخر، بل يكونان من الامور المتعاقبة على مادة واحدة ، وان كانت المواد مختلفة ، لزم ان لا يوجد مادة شيء منهما فى مادة شيء ، فلا يكون فى مادة الثنائية مادة وحدة ، فلا يكون فيها وحدة فلا يكون ثنائية، ويلزم ان لايكون النقطة والخط والباقيان معاً ابداً ، وهو محال . بل الحق : ان النقطة لا يوجد الا في الخط ، وهو لا يوجد الا فى السطح الموجود فى الجسم الموجود فى المادة ، وان النقطة ليست مبدأ الجسم الا بمعنى انه طرف له. والعجب ممن يجعل الزيادة والنقصان مبدءاهما ليسا الامضافين، والمضاف عارض لغيره من الموجودات ، ثم يلزمهم ان لا يوجد كثرة ، فان الوحدة التى فى الثنائية ان كانت موجودة لذاتها تعدد الواجب لذاته ، وان كانت موجودة بانقسام الوحدة الاول : فالوحدة تكون مقداراً ، فان وجدت بسبب آخر ، فلا وحدة مبدءاً فلا تكون هى المبدا الذى لا سبب له، وكيف قال بعضهم : ان الوحدة خير، يكون ازدياده شراً ، اوبالعكس ،

مع انه يلزم ايضاً ان يكون المعلول افضل من العلّة واقدمها . ايضاً من قال : ان الوحدة والعدد كليهما خير والشر هو الهيولا ، اما ان يكون ، اذ لا يخلو الهيولا اما ان يكون معلولة للهيولا ، ويلزم منه التسلسل ، اوالصورة ، فيلزم ان يولد الخير الشر ، او لايكون معلولة ، فهى واجبة بذاتها . ثم لا يخلو اما ان يكون قابلاً للانقسام فيكون مقداراً مؤلّفاً على رأيهم من وحدات ، فيكون خيراً ، او لايقبل القسمة ، فيكون امراً وحدانياً ، والوحدانى بما هو وحدانى خير عندهم .

فان قالوا : ان الخيرية لا حقة لهذا الوحدانى جرّدنا الملحوق وهو الهيولا ، حتى لزم ان يكون ذاته من حيث هو خيراً ، ثم كيف يمكن القول بتولّد الحرارة والبرودة والثقل والخفة ونحوها من الأعداد حتى يكون عدد يقتضى الحركة الى فوق وآخر يقتضى الحركة الى تحت . ثم ان بعضهم يجعلون المبدأ عدداً يطابق كيفية ويوجد معها ، فلا يكون المبدأ عدداً فقط كما زعمه ، بل عدداً وكيفيّةً هذا .

واعلم ان التعليميات لا ينفك عن حيّز لانها ذوات خط وانى من الترتيب والنظام والاعتدال .

(۹)

المقالة الثامنة

فيها سبعة فصول :

الفصل الاول فى بيان استحالة لا تناهى العلة الفاعلية والعنصرية

انا اذا فرضنا لشىء علة ولعلته علة ، كان علة العلة بالنسبة الى العلة والى المعلول كليهما علة ، ويكون كل منهما معلولاً لها ، وان اختلفا بان احدهما معلول بلا واسطة ، والآخر بواسطة ، وكان خاصيّة المعلول الاخير انه ليس علة بوجه ، وخاصية المتوسط انه علة بوجه ، فهذا شأن المتوسّط واحداً كان او كثيراً ، متناهيا او غيرمتناهى ، فلو كان لشىء علل مرتبة لا الى نهاية ، لزم ان يكون تلك العلل الغير المتناهية كلها متوسطة لا يكون لها طرف يكون علة ، ولا يكون معلولاً ، فيكون الوسط بلا طرف وهذا محال .

فان قال قائل: انه يكون هناك طرف مع عدم التناهى ، فليس الا قولاً كاذباً متناقضاً بديهة ، نعم قد يكون لما لايتناهى بمعنى مالا يحضره احد لغاية كثرته طرف ، لكن كلا

منافیه علی ان‌هذا القول لا یضر غرضنا، اعنی وجود مبدا اول، وهذا البیان وان ذکرناه بیاناً لتناهی‌العلة الفاعلة ، الا انه یصلح لبیان تناهی جمیع اصناف‌العلّة هذا . واما بیان ان‌المبدأ العنصری لا یجوزان لایتناهی، فاعلم ان عنصرالشیء علی قسمین :

الاول ، مایکون فی طباعه ان یتحرّك الی‌الشیء للاستکمال، فیکون‌الشیء کمالا له، واذا صار الیه لم‌یفسد فی ذاته اوجزئه او فی امر عرضی له الا ما یتعلق بنقصه اذ زال نقصه وقوته وحصل وحصل له الکمال والفعل، وهذا مثل الصبی بالنسبة الی‌الرجل، فهو هو بعینه، الا انه انضاف الیه کمال لم‌یکن له قبل ، فهذا هوالذی یمکن ان یقال فیه ان‌الثانی من‌الاول بدون‌العکس .

والثانی ، ان لا یکون کل، بل انما یحصل‌الشیء بفساد جزء منه، فلا یکون المستعد له الا جزئه‌الحامل لماهیّته لا کله کالماء اذاصار هواء، فانه لا یصیره الا بفساد صورته والتلبس بصورة اخری ، فلا یکون‌الموجود فی‌الثانی الا جزء من‌الاول ، فیکون الاول فاسداً حین وجودالثانی ، فهنا لایمکن ان یقال : ان‌الثانی من‌الاول ، الا ان یراد به انه بعدالاول ، اذا عرفت هذا فنقول : اما القسم الاول من‌المبدأ العنصری، فلو لم‌یتناه، لزم ان‌یکون الشیء‌المتناهی الموجود بالفعل له اجزاء مترتبة غیرمتناهیة‌بالفعل، وقد تبیّن استحالة ذلك ، مقداریة کانت الأجزاء اومعنویة ومرتبة ؟ واما القسم‌الثانی ، فلیس فیه الاول الثانی بالقوة الا للمقابلة التی بین صورتیهما ، وهی مقتصرة فی‌الاستحالة علی الطرفین ، فیعود الثانی الی‌الاول اذا فسد ، وعلی هذا یلزم ان لا یکون شیء منهما متقدماً علی‌الاجزاء یصلح کل منهما لان ینقلب الی‌الآخر ، فلا یکون مبدئیّة احدهما للآخر اولی من‌العکس، فلامبدئیة ذاتیة فیه، بل انما فیه مبدئیّة شخص لشخص، ولیس کلامنا الا فی‌المبادی الذاتیة . واما العلل التی علّیتها لیست بالذات بل بالعوارض ، فلا یتبیّن بطلانه، بل یجوز ان‌یکون فی‌الماضی او فی‌المستقبل علل قبل علل لا الی نهایة .

(١٠)

الفصل‌الرابع من‌المقالة العاشرة

فی ان‌الواجب اول ووحدانی ، وبیان‌المراد بالوحدانی ؟

وانه بالنظر الی غیرالاضافات والسّلوب وانه لا ماهیة له تعالی بل ماهیّته عین انّیته ولاجنس ولافصل ولا حد ولابرهان علیه، ولا هو جوهر لماعرفت فیما سلف انه لا

یشارك الواجب فی رتبة الوجود شیء ، علمت انه مبدأ وجود کل شیء بلاوسط اوبوسط، فهو اول لا بمعنی ینضاف الی وجوب وجوده لیلزم التکثّر فیه، بل باعتبار اضافته الی غیره .

واعلم انا اذا قلنا : ان واجب الوجود لا تکثر فیه بل ذاته وحدانی صرف لا نعنی به انه لا اضافة له الی شیء ولا سلب عنه لشیء ، فان هذا مما لایمکن، بل کل موجود لا یخلو من نوع اضافة، ومن سلب انواع من الوجود عنه، بل انما نعنی انه فی ذاته واحد لا کثرة فیه، ثم ان تبعت ذاته سلوب واضافات فلا ضیر .

فان قیل : هذه الاضافات ایضاً یکون معلولة له، فیکون له الی کل منها اضافة اخری وهکذا یتسلسل الاضافات لا الی نهایة .

قلنا : علیك بفصل المضاف من هذا الفن الذی مضی، فانا قد بیّنا فیه کیف ینتهی الاضافات .

واعلم ان واجب الوجود یمکن ان یعقل علی نحوین :

الاول ، ان یعقل من حیث هو واجب الوجود ، والثانی ان یعقل من حیث انه ماهیة له وجوب الوجود ، کما ان الواحد یعقل بالوجهین ، ولذا اتّجه لبعضهم ان قال : ان المبدأ هو الواحد بما هو واحد، ولآخرین ان قالوا : انه شیء هو واحد من ماء اونار او غیرذلك .

فنقول: لا یجوز ان یکون لواجب الوجود ماهیّة سوی انّیته، فیکون له ماهیة ومعنی آخر عارض لها وهو وجوب الوجود، فانه لا یخلو اما ان یکون لازم التعلق بتلك الماهیة وبها یجب او لایکون کذلك، فعلی الاول یلزم ان یکون واجب الوجود من حیث هو واجب الوجود مطلقا من غیر ان یؤخذ لا حقاً لغیره متعلقاً بالغیر ومعلولاً له، فلا یکون واجب الوجود الا باعتبار تلك الماهیة ، فلا یکون ما هو هو واجب الوجود ، وعلی الثانی یکون واجب الوجود من حیث هو واجب الوجود واجباً من دون تلك الماهیة فلا یکون الماهیة الا عارضاً له، فلا یکون هی الماهیة المشار الیها بالعقل انها واجبة الوجود، بل لایکون ماهیة واجب الوجود الا واجب الوجود من حیث هو واجب الوجود ، وهذا معنی کون ماهیته عین انّیته .

[برهان آخر علی اثبات المطلوب المذکور]

بل نقول کل موجود ذی ماهیة فهو معلول لغیره ، فانك قد علمت ان الوجود لیس مقوماً لماهیة بل من اللوازم لها ، ای التوابع لها ، فلا یخلو اما ان یکون لازماً لها من حیث

هى، فيلزم ان‌يكون هى بذاتها قبل ان‌يلحقها الوجود موجودة، وهذا ضرورى‌الاستحالة، وذلك لان‌الموجود لا يتبع الا الموجود، وعلة وجودالشىء لابدّ وان يتقدم عليه بالوجود، لو لا يكون لازماً الا لعلة خارجية ، فيلزم ما ذكرنا ، وغير واجب‌الوجود فله ماهيّة ووجود فايض عن‌الواجب ، وهو تعالى هوالمجرد بشرط‌التجرد عن‌الزوايد ، لا مجرّد الوجود لا بشرط زايد ، والفرق بينهما ظاهر ، فان‌الثانى هوالكلى المشترك فيه، وهو المحمول على كل شىء ، بخلاف‌الاول .

واعلم ان‌الواجب لا جنس له، اذ لا ماهية له، والجنس مقول فى‌جواب ماهو . وايضاً الجنس جزء لذى‌الجنس من وجه، والواجب ليس مركباً . وايضاً : لوكان له جنس ، فلا يخلو اما ان‌يكون واجباً او لا، فان كان واجباً ، لزم ان يتقوم بنفسه بلا فصل، والا لزم تقوّم‌الواجب بغيرالواجب ، ولما ثبت انه لا جنس له، ثبت انه لا فصل له، فلا حدّ له .

واعلم ان لا برهان عليه ، اذ لا علّة له، ولا لم له، ولا لافعاله، كما سيأتى.

واعلم انه تعالى كما نتحاشى عن اطلاق اسم‌الجوهر عليه، كذلك نتحاشى عن اثبات معناه له ، فان معناه‌المعبّر عنه بقولنا : هوالموجود لا فى موضوع الذى جعلناه جنساً، ليس الا ذوماهية موجودة لا فى‌موضوع، فان نفس مفهوم واجب‌الوجود لا يصلح ان‌يكون جنساً كما علمت ، وكونه لا فى موضوع ايضاً لا يصلح لذلك، لانه سلبىّ نسبىّ غير محصّل ، فبقى ان يكون المعنى الجنسى هوالموصوف بالوجود ، فيكون‌المراد شىء موجود لا فى موضوع ، وقد علمت فى‌المنطق ، انا اذا قلنا : كل فانما نريد به كل شىء موصوف بالالفية ، ويظهر هذا بالتأمّل فى‌نحو شخص انسانى مجهول‌الوجود، فانه يصح ان يقال فيه: انه ما وجوده ان لايكون فى موضوع ، ولا يصح ان يقال : انه موجود لا فى موضوع .

فليكن هذا آخر ما اردنا نقله من‌كتاب تلخيص‌الشفا لمؤلّفه‌الفقيه البارع والمجتهدالعظيم حكيم‌الفقها فخرالمتألّهين آية‌الله‌العظمى فى‌العالمين بهاءالملّة والدين محمدبن محمدحسن الاصفهانى المشهور **بالفاضل** الهندى «اعلى‌الله مقامه» وفى‌نيّتى طبع كتاب تلخيص‌الشفا . وآخر دعوانا ان الحمد لله والصلوة على‌المصطفى ونصلّى على وصيّه وذريّته وانا العبد جلال الآشتيانى – ۱۳۹۶ – هـ. ق.

شرح أسرار أسماءِ حسنی

یا

اسرار حسینی

تألیف

عارف نامدار ملا عبدالرحیم دماوندی رازی

(۱۹)

ملا عبدالرحیم دماوندی

عبدالرحیم بن یونس دماوندی رازی یکی ازتلامیذ حوزهٔ درس مولانا **محمد صادق** اردستانی است که ظاهراً بمسلك تصوف گرویده واز مشایخ ذهبیّه عصر خود است .

حقیر اگرچــه با صاحبان سلاسل در تصوّف بخصوص متأخـــران ازصوفیه و باصطلاح دراویش چندان میانه خوب ندارد، چون اقطاب این سلاسل اغلب صاحبان دکّه وکم‌سواد ، منغمر در دنیا ومتعلقات آن میباشند ولــی **ملا عبدالرحیم** شخص استاددیده وزحمت کشیده‌است، لذا بچاپ این‌اثر وجزء منتخبات‌فلسفی اقدام نمودم.

از مؤلف شرح حال مفصّل در دست نیست برخی از تذکره ازاو باجمال یــاد نموده‌اند واورا ازتلامیذ اردستانی دانسته‌اند وخود او نیز دراین اثر بارها از استاد خود یاد نموده است .

نام این‌رساله **مفتاح اسرار حسینی** درشرح اسماء الهیه است، ویکی ازشاگردان دانشکده الهیات مشهد فارغ‌التحصیل فوق‌لیسانس درفلسفه این‌اثر نفیس را جداگانه با شرح‌حال مفصل از ملاعبدالرحیم چاپ خواهد نمود .

مؤلف گویا تا سال یکهزارو صدوپنجاه - ۱۱۵۰ - بل‌که شاید تا سالهای بعد از یکهزارو صدوهفتاد - ۱۱۷۰ - درقید حیات بوده‌است ومدتها در **کربلای معلّی و نجف اشرف** و **بغداد** سکونت داشته است وبه‌هند وشام نیز سفر نموده است . این رساله مشتمل است برمباحث عالیه ازتصوّف بــا قلمی روان که حکایت از خـُبرگی مؤلف درمباحث الهی می‌نماید .

مشهد مقدس رضوی - ۲۶ ذی‌حجة‌الحرام سنهٔ - ۱۳۹۶ - من‌الهجرة‌النبویة

سید جلال‌الدین آشتیانی

بسم‌الله الرحمن‌الرحیم

الحمد لله الذی نجانا من‌العلوم‌الرسمیة بنبیّه ، وسقانا کأس‌المحبة من‌ید خلیفته، واذاب قلوبنا بتجلّیاته حتی‌بلغنا الی‌الکشف والمعاینة بولیّه ، والهمنا اسرار کتابه، واطّلعنا علی‌اشارات سنّة نبیّه بسفیره، وصلی‌الله علی من به بدؤ الوجود، والیه عود سلسلته ، محمدالمبعوث علی عالمی امره وخلفه ، وعلی آله وخلفائه‌القائمین فی‌مقامه، وعلی سایر اصحابه الهادین بهدایته .

اما بعد ، میگوید این فقیر الی‌الله وخاکروبهِ آستانه مرشدم سیدالشهداء «علیه السّلام» عبدالرحیم‌بن محمد یونس دماوندی که این کتابیست مشتمل بربعضی اسرار که درکتب ورسائل اکابر عرفا وحکما نیست «کم ترک‌الاولون[1] للاخرین» وآنچه را اولیاء الله مشاهده نموده‌اند دلیلش ازاشارات کتاب وسنّت درین کتاب مذکوراست، وخدای تعالی آن اشارات را باین فقیر الی‌الله افاضه فرموده‌اند که مشاهدات قلبیّه وقتی‌که مؤیّداست باشارات کتاب وسنّت، نور علی نوراست آن مشاهدات، وجمیع مراتب و مقامات در کتاب و سنّت است «طوبی لمن لقیها» و مترددّ بودم در نوشتن مطالب این‌کتاب باعتبارآنکه طالبِ مطالبِ عالیه بسیار کم‌است، واهل ظاهر ومنکرین

---

۱ - کم ترک‌الأول للآخر - .

بسیارند ، وهمیشه چنین بوده‌است ، علی‌الخصوص دراین ایام . وجهت دیگر آنکه مطالب عرفانیه را دربیان‌آوردن بسیارمشکل است، لهذا عرفا اعتراف نموده‌اند بعجز ازبیان . وبعد از تردد استخاره نمودم ازکلام مجید این آیهٔ وافرالبشاره آمده است «وکلا نقصّ علیك من‌انباءالرّسل ما نثبّت به فؤادك، وجاءك فی هذه‌الحق وموعظة ذکری للمؤمنین» حمد منعم حقیقی نمودم ، از آیهٔ شریفه معلوم است که تصحیح مکاشفاتم نموده وبشارت فرموده که جمعی مؤمنین ازاین کتاب منتفع خواهند شد انشاءالله تعالی .

بیا ای شیخ در خمخانهٔ ما   شرابی خور، که درکوثرنباشد

وامید دارم‌که ازنامحرم ومنافق حفظ نمایند واگر[1] این‌جماعت ملاحظه نمایند منتفع نشوند .

آب نیل است این حدیث جان‌فزا   یاربش در چشم قبطی خون نما

وبخاطرم رسیده‌بودکه بعضی مکاشفات و وارداتکه باین فقیر الی‌الله واقع شده‌است ومناسب مقام باشد نقل نمایم ، واین اظهار شکر منعم است وتشویق طالبان ، و درین خاطر ترددی داشتم استخاره نمودم در سه وقت مختلف، ودر دو وقت این آیهٔ شریفه آمده «واوف لنا الکیل، وتصدّق علینا، انّ‌الله یجزی المتصدّقین» ودر یکوقت‌دیگر این آیهٔ شریفه آمده «ولمّا بلغ اشدّه واتیناه حکماً وعلماً، وکذلك نجزی‌المحسنین» لهذا بعضی ازمکاشفات خود را نقل مینمایم انشاءالله تعالی .

واین کتاب[2] تذکره است برای عارف وتبصره ومرشد است برای سالك صادق ، ومسمّی شده است بمفتاح اسرارالحسینی ، موافق تاریخ اتمامش. وچون ازفیوضات آن جنابست ، بنام نامی مسمّی شده است، ومشتمل بر سی‌وهفت‌مفتاح[3] ومنه‌الاعانة

---

۱ ـ واگر چنانچه این ـ م.
۲ ـ وباین کتاب تذکره است ... وفی خ : دراین کتاب .
۳ ـ ومشتمل است بر ـ م.

و النجاة :

مفتاح اول : در اثبات صانع .

مفتاح دوم : در بیان دلیل مبدأ ومعاد من کلام[1] عالم ربّانی ملا محمد صادق اردستانی «قدّس سره» .

مفتاح سوم : در عینیّت وجود واجب‌الوجود ودلیل آن .

مفتاح چهارم : دربیان توحید واجب‌الوجود بمعنی نفی[2] شرکت از واجب در مفهوم وجوب وجود .

مفتاح پنجم : دربیان توحید و وحدت بطریق عرفا .

مفتاح ششم : دربیان فرق میان علم ومعرفت وعالم وعارف .

مفتاح هفتم: درشرح لفظی کلام معجز نظام مولانا امیرالمؤمنین «صلوات‌الله علیه» .

مفتاح هشتم : دربیان تنزیه وتقدیس وتشبیه .

مفتاح نهم : دربیان بطلان اعتقاد جماعتی از اهل سلوك .

مفتاح دهم : دربیان سرّ مرتفع‌شدن حجاب تعیّن درنظر شهود عارف ، وباقی بودن حکم حجاب وبیان فناء فی‌الله .

مفتاح یازدهم : دربیان معنی فرق وجمع ، وفرق میانه فصل و وصل وحرکت و سکون .

مفتاح دوازدهم : در مراعات مقام .

مفتاح سیزدهم: درتحقیق عدم ظهور احدیت است برای غیر آن ، وعدم ظهور حقیقت اشیاء برای آن غیر سبحانه .

مفتاح چهاردهم : درتحقیق رؤیت وانواع تجلیّات الهیّه .

مفتاح پانزدهم: درتحقیق طلب رؤیت موسی «علی نبینا وآله وعلیه الصلاة والسلام» .

---

۱ - من کلام مولینا محمد صادق .　　۲ - نفی شریك - م .

مفتاح شانزدهم : در رؤیت مؤمنان مرحق را .

مفتاح هفدهم : بیان موضوع علوم وفرق میان وحی والهام .

مفتاح هیجدهم : دربیان متحمّل‌شدن کُمّل اولیاء اسرار ولایت[۱] .

مفتاح نوزدهم : دربیان مرشدشناسی .

مفتاح بیستم : در تفسیر آیهٔ نور .

مفتاح بیست‌ویکم : در تحقیق رؤیة‌النّبی واوصیائه[۲] فی‌المنام .

مفتاح بیست‌ودویم : دربیان‌تحقیق عالم‌مثال واجسادمثالّیه وردٌ قائلین بعدمهما .

مفتاح بیست‌وسوم : دربیان رؤیای[۳] فاطمه «علیها الصلاة والسلام» .

مفتاح بیست‌وچهارم : دربیان اختلاف مراتب نفوس .

مفتاح بیست‌وپنجم : دربیان تطابق عوالم وجود .

مفتاح بیست‌وششم : درتحقیق صادر اول .

مفتاح بیست‌وهفتم : دربیان انسان کامل .

مفتاح بیست‌وهشتم : فی تحقیق[۴] وجودالمهدی «عجل‌الله فرجه» موجود الآن .

مفتاح بیست‌ونهم : در[۵] تمیز مراتب‌الخواتیم الولایة .

مفتاح سی‌ام : فی‌الحدیث الذی یشربون الآولیاء شراب‌المحبّة والوحدة فی هذه النّشأة .

مفتاح سی‌ویکم : درتحقیق[۶] من ریاضات ارباب‌الحقایق من‌العرفاء .

---

۱ – اسرار ولایت را – م.

۲ – علیه وعلیهم‌السلام – خ .

۳ – رؤیای فاطمهٔ صدیقه – م.

۴ –تحقیق فی وجودالمهدی علیه‌السلام. فی خ : مهدی‌الموعود... م المهدی عجّل الله تعالی فرجه .

۵ –درتمییز مراتب خواتیم فی خ : مراتب‌الخواتیم للولایة .

۶ –درتحقیق فی ریاضات – م.

مفتاح سی‌ودوم : فی‌التحقیق العشق وانواعه وفوائده .

مفتاح سی‌وسیم : فی‌المحاسبة النفس .

مفتاح سی‌وچهارم : فی بیان السیر والسلوك ومراتب سیر والسلوك ومراتب سیر المسالك وفی بیان المنامات والواقعات والمراقبة .

مفتاح سی‌وپنجم : فی تحقیق‌الکشف والقلب ومجاهدةالنفس .

مفتاح سی‌وششم : فی دلیل علی ان الأولیاء یشاهدون بعین‌البصیرة .

مفتاح سی‌وهفتم : دربیان توبه‌نمودن ومشغول‌شدن مرید بذکر وعبادات بارشاد مرشد کامل وبیان اطوار سبعۀ قلبیه .

مفتاح اول:

دراثبات صانع باید[1] دانست که آدمی را بخدای تعالی دو راه است :

یکی ــ راه ظاهر، ودیگری ــ راه باطن . لیکن راه باطن راهیست که ازآن بخدا توان رسید، وراه ظاهر راهی بود که باو خدا را توان دانست، وازدانستن تا رسیدن[2] فرقی است بسیار ، وصعوبت درراه باطن است ، تا پرده‌های وهم وخیال ازپیش نظر برنخیزد ، ویأس کلی از ماسوی حاصل نشود، دیدنی دیده نمی‌شود. چه هرگاه گَرد نشست وهوای صاف شد دیدنی دیده میشود . وجود ممکنات گردیست برخواسته ، وفضاء اندیشه وخیال هوائیست[3] غبارآلوده، تا گرد ننشیند غیر کرد بنظر درنیاید .

آسان بــرآن نگار ، نتــوان رفتن　　　بــی دیــدۀ اشکبــار نتوان رفتــن
گَردیست[4] میان من‌و جانان هستی　　　تــا ننشیند غبــار ، نتــوان رفتــن

و در راه ظاهر چندان صعوبتی نیست ، چه راه ظاهر راه استدلالست، واستدلال

---

۱ ــعبارات مشخص‌شده ، از بباید دانست تا قوله: لو لا فضل‌الله ... ازگوهرمراد نقل شده است .

۲ ــ فرق بسیار است .　　　۳ ــ غبارآلود ــ ن.

٤ ــ گردست میان من خیال هستی ــ ن.

مقدور هرعاقلیست[1] که از آثار پی بمؤثر برد ، وبعثت انبیاءبرای ارشاد راه ظاهر و استدلال نیست ، چه اینمعنی[2] که یافتن این راه موقوف بنمودن پیغمبر باشد دور لازم آمدی، چه تصدیق پیغمبر باینکه فرستاده خداست موقوف بشناختن خدا باشد، بلکه کار پیغمبران درهدایت راه ظاهر ، ازبابت بیدارکردن خفتکان باشد، کسی که خفتهٔ صحیح‌البصر را بیدار کند ، لا محالة او ببصر خود اشیاء را به‌بیند ، وآن بیدارکننده در دیدن بیدار شده زیاده از بیدارکردنی مدخلیّت ندارد، وتواند بود که کسی خود بخود بیدار شود واشیاء را به‌بیند، چه بیدارشدن البته موقوف به‌بیدارکردن دیگری نیست . قال الله تعالی : «ولو لا فضل‌الله ورحمته علیکم لأتّبعتم‌الشیطان الا قلیلاً» فضل الله پیغمبراست ورحمته قرآنست پس‌معلوم شدکه طایفهٔقلیله هستندکه صاحبان عقول کامله‌اند ، که خودبخود بیدار می‌شوند . وعلماء تفسیر درتفسیر این آیه جمعی ازاصحاب را باسمائهم نقل کرده‌اند که ایشان پیش ازظهور دعوت مُوحِّد بوده‌اند. ودر حدیث است که پیغمبر «صلی‌الله علیه وآله» به‌جعفر طیّار «رضی‌الله عنه» فرمود که : یا جعفر خدای‌تعالی چهار صفت تـرا شکر کرده است ، سجده بُت نکردی ، و شرب خمر نکردی، و زنا نکردی و دروغ نگفتی ، جعفر گفت :بلی یا رسول‌الله، اما سجده بت نکردم، عقلم حکم کرد[3] که بت لا یضرّ ولا ینفع است وشرب خمرنکردم، دیدم که خمر[4] عقل را زایل میکند ، و زنا نکردم دانستم که هرکه زنا بکند با اهل او زنا خواهند کرد، و دروغ نگفتم باعتبارآنکه دروغ ناقص[5] مروتست. ونسبت غفلت بچشم وعقل چون خوابست بچشم حس ، ومردم چون بیدار شونـد ازخواب غفلت و عقلِ ازپردهٔ غفلت برآمده را بکار برند بنحویکه پیغمبر «صلی‌الله علیه وآله وسلم »

---

۱ ــ واستدلال مقدور هرعاقلی است .

۲ ــ چه این معنی چون یافتن این راه .

۳ ــ اما سجدهٔ بت را عقلم حکم کرد که لا یضرّ ولا ینفع است .

۴ ــ وشرب خمر دیدم عقل را ــ م.

۵ ــ دیدم که دروغ نقص مروتست .

بفرماید بیقین خـدا را توانند شناخت و اگر بعد ازبیدارشدن ازخواب غفلت خدا را نشناسند ، سببش آنست که عقل را بکار نبرده باشند ، مثل کسی که ازخواب بیدار شود و چشم باز نکند تا اشیاء را به‌بیند . و بهمین‌سبب آنانکه بعد از بعثت انبیاء و بیدارکردن انبیاء مرایشانرا ایمان نیاورده‌اند، خدایتعالی درقرآن مجید ایشان را اهل جحود وعناد خوانده ، چه جحود آنست که کسی چیزی‌را داند وگوید که نمیدانم ، لهذا درقرآن مجید برسبیل تعجّب میفرماید : «افـلا یبصرون ، افـلا یعقلون ، افـلا یتفکرون، افلا یتدبرون» وامثال‌این. پس اگر عقل‌انسان درسلوك راه‌ظاهر واستدلال ازآثار بمؤثـّر استقلال نداشتی چندین‌تعجب مستبعد بودی ونهایت‌سعی عقل دانستن مفهومات اشیاء است واحکام کـلیه آن، اما معرفت خواص افعال واعمال جزئیه کـه چه‌چیز ویرا بالخاصیـّة بخدا نزدیك کند، وکدام چیز ازخدا دورگرداند، مقدور عقل بشری نیست .

پس درحکمت الهی واجب شد ارسال انبیاء که بعضی اشیاء را واجب و مندوب گردانند ، وآن اشیائی باشدکه موجب‌توجـّه یا زیادتی توجـّه بمطلوب حقیقی شوند، ویا موجب اعراض وزیادتی اعراض ازغیر مطلوب حقیقی باشند ، وبعضی را حرام و مکروه کنند ، وآن اشیائی باشد که موجب استغراق یا زیادتی استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند ، ویا موجب اعـراض ازمطلوب حقیقی باشند ، ودرجمیع افعالِ خیر ، قرب محض واخلاص مجـّرد را شرط گردانند ، که سالك ازیاد مطلوب حقیقی غافل نشود ومقـّرر قوم است که راه استدلال مقـّدم است برراه سلوك ، چه تا کسی نداند که منزلی هست، طلب راهی که برود تواند کرد، کما قیل :«ترك‌الـّدلیل قبل‌الوصول قبیح ، وطلب‌الدلیل بعدالوصول قبیح» وبعضی ازسالکین وارد این فقیر شدند وحال خود را باین فقیر عرض کردند که ما درکمال شوق بودیم ودربعضی از اسفار بدهری رفیق شدیم وچون دهری قائل بوجود محسوساتست و غیرمحسوس را انکار می‌کند

آن سالك را بوسوسه انداخته‌که کو خدا، وچون[1] آنشخص ازدلیل خبری نداشت و مرد عامی بوده‌است، وعقلش هم تمامیّتی نداشته درحیرت[2] افتاده بود. وبازبدیگری هم برخوردیم بهمین مرض بلکه اشدّ ازین گرفتار شده بود ، خدایتعالی این عاجز را سبب هدایت بعضی ایشان نمود . وچون علم واجبست‌که سالك تحصیل نماید پیغمبر، «صلی‌الله‌علیه وآله» فرموده‌اند: «الشریعة اقوالی، والطریقةافعالی، والحقیقةاحوالی، والمعرفة رأس مالی، والعقل اصل دینی، والحبّ اساسی، والشّوق مرکبی، والخوف رفیقی ، والعلم سلاحی، والحلم صاحبی، والتّوکل زادی، والقناعة کنزی، والصّدق منزلی، والیقین مأوائی، والفقر فخری وبه افتخر علی سایرالأنبیاء والمرسلین». وعلم سلاح است باعتبارآنکه بعلم دشمن را سالك ازخود دفع می‌کند ، لهذا چند دلیلی برای اثبات صانع نقل می‌نمایم‌که آن ادلّه متعلقِ به‌اجسام وحرکت‌است، وشیخ الهی شیخ شهاب‌الدین ـ قدس سره ـ که مشهور است به شیخ‌الإشراق ، این نوع ادله[3] که متعلق باجسام وحرکت ازجهتین ترجیح داده است[4] بسائر ادلّه باعتبار ظهور ووضوح آن ادله وقرب آنها بفطرت بشریّه .

[اثبات‌صانع از طریق حرکت ولزوم انتهای حرکات ومتحرکات بمحرّك ثابت غیرمتحرك]

ومی‌گوئیم‌که هرمتحرك[5] پس‌برای اومحرّك‌است‌غیرجسمیه، وهرگاه متحرك‌شود جسم بماهو جسم نه‌بعلت غیربودنِ اوجسم، هرآئینه می‌باشد کل جسم متحرك، بسبب اشتراك اجسام درجسمیّت وتالی کاذبست باعتبار سکونِ بعضی اجسام مثل ارض ، پس مقدّم مثل تالیست ، پس محرّك حرکات، غیرجسم است ، اگر واجب است ثبت

---

۱ ـ وآن‌شخص ازدلیل خبری نداشت. ۲ ـ درحیرت افتاد وباز بدیگریهم .

۳ ـ که متعلق باجسام وحرکت است ـ ن.

٤ ـ ازجهتی ترجیح داده است . ٥ ـ ومیگویم که ...

المطلوب ، والا منتهی میشود بواجب باعتبار بطلانِ تسلسل . واگر کسی بگوید که اختلاف آثار اجسام بسبب اختلاف صور نوعیه اجسام است، وآنرا طبیعت هم می گویند باعتبار بودن اومبدأ امر حرکت وسکون ذاتیتین، وقوه هم می گویند باعتبار تأثیرش درغیر، وکمال هم می گویند برای گردیدن جنس بسبب اوبالفعل نوع مرکب، جواب می گوئیم که ، معقولست این سخن ودر هرحال[2] عرض بوده باشد آن یا جوهر بنا بر اختلاف، محتاجست در تشخّص خودش بمحل، پس صور نوعیه مبدأ بالذات نمی تواند بود ، بلی صور نوعیه معداتند که افاضه می نماید واهب تعالی بسبب آن، آثار را براجسام، بل حق صرف است این که مفید جمیع حقایق باری تعالی است، وفعّال است بروفق علمش بنظام اتم، وجواهر عقلیه ومفارقات روحانیه وصور نوعیّه روابط فیض او و وسایط جود اویند «کما ذهبت[1] الیه الفلاسفة کافة، وکما قال علی«علیه السلام»

وفی کل شیء له آیة تدلّ علی انّه واحد

ودلیل دیگر آنکه حرکت امری است حادث دائماً، وهرحادث را علت فاعله محدثه هست، پس آن علت محدثه، محرکست، وآن محرِّك یا نفس متحرکست، ویا غیراو، اول باطل است باعتبار آنکه محرِّك ازجهت آنکه محرِّك است مفیدِ وجودِ حرکت است ، وجایز نیست اینکه شیء واحد ازجهت واحده، مفید ومستفید بوده باشد. پس محرِّك غیرنفس متحرك باشد، اگر واجب است ثبت المطلوب، والا منتهی شود بواجب بسبب بطلان تسلسل .

وپوشیده نماند که عمدهٔ غرض ازابطال دور وتسلسل، الزام واسکاتِ خصم است دراستدلال بروجود واجب ودلیل ابطال دور را با یکدلیل دیگر براثبات وجود صانع بعد ازاین بیان خواهیم نمود ، ودلیل ابطال تسلسل را اول ذکر مینمائیم .

[اقامهٔ برهان برابطال تسلسل در سلسلهٔ علل]

بدانکه برای ابطال تسلسل طرق متعدده ذکر کرده اند ، و ما بیك طریق اکتفا

---

۱ ــ کما ذهب الیه الفلاسفة ــ ن.

می‌نمائیم که آسان‌تر باشد، باید دانست که ابطال تسلسل موقوف است براینکه بدانند که علت مؤثّره واجب است که موجود باشد با معلول درزمان وجود معلول، که اگر موجود نباشد علت درزمان وجود معلول پس افتراق میان علت ومعلول جایز باشد، وجائز باشد که هریك بدون دیگری موجود ویافت شوند، پس علیّت ومعلولیّت منتفی باشد میان ایشان، وچون این مقدمه دانسته شد میگوئیم: که تسلسل محال است، وتسلسل عبارتست ازآنکه ممکن را استناد باشد دروجود بعلت مؤثّره که آن علت مؤثره مستند باشد بعلّت دیگر مؤثره، وهمچنین الی غیرالنهایة، ومراد ازعلتِ مؤثره موجد است، وبجهت این‌دلایل گفته‌اند یکی این‌است که ممکن بالطّبع محتاج است وچون احتیاج ممکن طبیعی‌است، پس این‌حکم شامل جمیع افراد باشد، اکنون اگر تسلسل باشد، پس عقل را می‌رسد که مجموع افرادِ سلسلهٔ ممکنه، لا یتناهی را موجود فراگیرد بحیثیّتی که هیچ فردِ ممکن ازآن خارج نباشد، ودراین وقت حکم احتیاج برآن مجموع صادق است، پس آن مجموع لا یتناهی را که عقل موجود اخذ کرده محتاج بغیر باشد، نمیتواند بود که آن غیرممکن باشد، چه فرض کردیم که جمیع افرادممکن درضمن آن مجموع مأخوذ است، پس هیچ فرد ممکن خارج ازآن مجموع نباشد وآن مجموع محتاج است بغیر، پس البته آن غیرواجب است، والا هیچ ممکن موجود نباشد.

اگر معترض گوید: مجموع وجمیع وجمله وامثال اینهارا برمتناهی اطلاق‌میتوان کرد وما غیرمتناهی گفته‌ایم، جواب آنست که این نزاع لفظیست، زیرا که مراد از لفظِ مجموع اینجا آن‌ممکناتست بحیثیّتی که ازآن فردی تخلّف نکند، واین امری است معتبر ومعقول هم درامور متناهی وهم درغیرمتناهی. وگفته نشود که: آحاد ممکنهٔ متسلسلهٔ الی‌غیرالنهایه، امور متعاقبه‌اند که‌یکی ازعقب‌دیگری است، پس آنها مجموعی موجود نباشند درزمانی، زیرا که گفتیم که سخن ما درعلّتهای مؤثره است که واجب است اجتماع ایشان با معلول درجمیع اجزای‌زمان وجود، وسایر ادله‌ابطال

تسلسل درکتب مبسوطه است، بجهت تیمّن ازطریقهٔ شریعتِ غرّاء که شریعت حقیقت همه‌امری درآن متبیّن‌است، نقلی میرودکه درجواب قائل‌بتسلسل بعضی ازمعصومین فرموده‌اندکه چون بتو منتهی شد سلسله‌که اول‌نداشت، وابطال دور را بیان‌مینمائیم، ومعنی دور توقف شیء است برشیء دیگر کـه آن شیء دیگر موقوف برهمان شیء اول باشد، پس هرگاه‌زیدعلت عمرو باشد وعمرو علّت زید، لازم آیدکه زید برعمرو بواسطهٔ علیّت مقدم باشد ، وچون عمرو علتِ زید است او نیز برزید مقدم باشد، و هم‌چنان عمرو برزید که براو مقدم است مقدم باشد، پس تقدم شیء برنفس خود بدو مرتبه لازم آید واین محال است ، پس دور باطل است .

وجمعی ازمشرکین هند میگویند که این عالمی است که درآن تخم ازدرخت و درخت ازتخم حاصل میشود، وهمیشه باقتضای طبیعت وهیچ احتیاج بوجود واجب ندارد . وبابطال دور متکلّمین حجت ایشانرا منقطع مینمایند واثبات واجب میکنند ومیگویند که این‌سخن باطل‌است، زیرا که وجود درخت موقوفست بروجود تخم که اگر تخم نباشد درخت وجود نیابد ، ووجودِ تخم نیز موقوفست بروجود درخت ، که اگر درخت نباشد، تخم وجود نیابد، پس نه تخم موجودباشد و نه درخت، وحال‌آنکه هردو موجودند ، پس البته تخمی[1] هست که نه ازدرخت حاصل شده ونه ازغیر .

[ابطال کلام متکلمان ازجملهٔ محمد شهرستانی صاحب مصارع ازکلام خواجه طوسی]

وبدانکه‌ابطال قول‌مشرکین‌هند بباطل‌بودن دورغلط‌است، چنانچه اهل‌کلام‌کردند ازآن‌جمله محمدبن عبدالکریم‌شهرستانی در مصارع‌الحکما ، مثل آنچه ما ذکرکردیم ذکر کرده است ، بلکه مغالطه شده است دراینجا ومشتبه شده است دور به‌تسلسل بر اهل کـلام، وآنچه مذکور شد دور نیست مگر درلفظ ، ازجهت آنکه شیء هرگـاه توقف داشته باشد وجود آن برچیزی که محتاج باشد آنچیز دروجود خود بمثل آن

---

۱ - پس البته تخمی هست که ازدرخت حاصل نشده است .

شیء ، این دور نیست که مؤدی شود بعدم حصول طرفین ، بلی هرگاه توقف داشته باشد وجود شیء برچیزی که محتاج باشد آنچیز در وجود خود بغیر آن نه بمثل آن شیء ، این دور محالست .

«قال سلطان‌المحققین نصیرالملّة والدین –ره–» فی‌مصارع‌المصارع فی‌الجواب علی‌ذلك الفاضل‌المذكور: «احسنت یا علامة العلماء ، فیمایسئل عنه‌العوام والصّبیان، فانه لیس بدور الا فی‌اللفظ، لأن‌الشیء اذا توقف وجوده علی مایحتاج فی‌وجوده الی مثل ذلك‌الشیء ، لایكون دوراً یؤدی الی ان لا یحصل، بل ربما یتسلسلان، والتسلسل ان استحال، وجب ان‌یكون له مبدءاً ، فههنا اشتبه الدور بالتّسلسل علی‌المصارع» .

واین‌که نقل نمودیم سه دلیل است بر اثبات صانع تعالی برسبیل اختصار، واین سه دلیل بافهام عوام نزدیکتراست ازسایر ادله که ازمخلوق برخالق، واز ممکن برواجب استدلال می‌نمایند .

واگر کسی بگوید که : ازین ادله همین برآمد که این عالم را مبدأیست کـه آن مبدأ محسوس نیست، چه‌مانعست‌که این مبدأِ غیرمحسوس نفس باشد یا طبیعت باشد یا دهر باشد ؟ جواب میگوئیم کـه : این افعال محکمهٔ متقنه، واین نظام عجیب کـه عُقلا متحیّرنـد درآنها[1] ازمبدئی که علم وقدرت نـدارد، هیچ عقل تجویز نمیکند صدور آنها را از مبدأ غیرعالم وغیر قادر .

واگر این افعال‌محکمه صادر است ازمبدئی کـه آن مبدأ علم وقدرت از خود دارد پس او واجب‌الوجود است ، میخواهی نفس بگو یا دهر ، نزاع ما برلفظ نیست. واگرعلم وقدرت ازخودش‌نیست واز دیگریست، پس مبدأ فی‌الحقیقه آن دیگراست. اما طریقهٔ صدّیقین ومتألّهین ، که از واجب برممکن واز خـالق برمخلوق استدلال می‌نمایند، این است که ایشان دراستدلال اخذ نمیکنند امکان یا حدوثِ در اجسام را مثل متکلّمین ، وحرکت را اخذ نمیکنند دراستدلال مثلِ طبیعیّین ، واشاره بطریقهٔ

---

۱ – متحیّـرانند درآنها .

این دوطایفه درقرآن‌مجید است «سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق وفی انفسهم حتی یتبیّن لهم انه الحق» واشاره بطریقه حکما الهیین است قوله تعالی : «أولم یکف بربك، انه علی کل شیء شهید» .

این طایفه علیه ، استدلال برذات باری‌تعالی می‌نمایند بملاحظهٔ مفهوم وجود ، و اینکه مفهوم‌وجود مقتضی فرد واجب بالذات‌است، وبعد ازآن نظر[1] می‌کنند برچیزی که لازم وجوب ذاتیست برصفات ذاتیه او، پس نظر به‌صفات او برکیفیت صدورافعال او« واحداً بعد واحد، من‌العقول المجرّدة اولا، ثم‌النفوس الفلکیّة ثانیاً، ثم‌الاجسام الفلکیة والبسایط‌العنصریّة ، ثم‌المرکّبات من‌الجماد والنبات والحیوان ، کل ذلك بلا ملاحظة الخلق فی شیء من‌المراتب ، حتی انّهم لو لم یشاهدوا وجودالعالم علی هذا الوجه‌المحسوس ، لم‌یکن اعتقادهم فی حقّ الله تعالی وصفاته ، وکلیات افعاله ، غیرهذا الاعتقاد الذی هم علیه» انتهی خلاصة کلامهم .

طریقه متألّهه وطریقهٔ متکلم متقابلانند ، متألّهه ازمعقول بمحسوس واز واجب بممکن می‌آید :

دیدهٔ حق‌بین، نه‌بیند جزحق ازبدووجود   چشم صورت بر رخ نقّاش اول واشود

ومتکلّم ازمحسوس بمعقول واز ممکن بواجب میرود «وما تدری نفس بأیّ ارض تموت» .

مفتاح دوم:

در بیان دلیلیست ازعالم ربانی وعارف[2] حقانی استادی‌ام مولانا محمدصادق[3]

---

۱ - درچیزی که لازم .

۲ - این مفصّل‌ترین کلامی است که دراین‌باب از اردستانی نقل شده است وآنچه حقیر تاکنون دیده است کمتر از ربع ازمطالب مذکور درمتن می‌باشد . برای اولین‌بار قسمتی ازمطالب منقول درمتن آقامیرزا رفیعای قزوینی جدّ استاد محقق و حکیم متبحر آقامیرزا ابوالحسن قزوینی - اعلی‌الله مقامهما - دربیان تقریر اصالت وجود درحواشی لاهیجی برحواشی خفری نقل نموده واستادی الخریط درآخر رساله به‌خط ←

اردستانی «قدس‌الله سرّه‌العزیز» کـه دراثبات مبدأ ومعاد اشیا نوشته است، ونفس الأمر این است که باین اختصار وتمامی تا حال کسی بیان ننموده است[1] این مطلب را، وبرای تیمّن وتبرك دراین کتاب نوشتیم «وهذه عبارته قدس سره» : نسبت مجعول بجاعل ممکن نیست که بنحو فردیّت باشد، چه فرد اگرچه درتصورمحتاجست بتصور طبیعت، نهایت آنکه طبیعت محتاجست بفرد دروجود عینی؛ چه اگر هیچ فردی ازآن طبیعت موجودنباشد درعین، طبیعت موجود نخواهد بود بالضرورة. پس وجودِ فرد، حافظِ وجودِ طبیعت است، پس‌چگونه ممکن‌است بودن مجعول فرد ازطبیعت جاعل. وایضاً: طبیعت خواه جنسی وخواه نوعی، در حدّ ذات خود نیست مگر همان‌طبیعت، باین معنی که نه دراو، مأخوذ است وجود ونه عدم ونه وحدت ونه کثرت ونه‌کلیّت ونه جزئیت ونه غیراینها ازسایراحکام، اگرچه درواقع خالی‌نیست ازاینها، چه درواقع یا موجود است یا موجود نیست. ویا واحد است ویا واحد نیست، بلکه کثیر است، وهکذا درسایر احکام؛ نهایت آنکه این معانی، در ذاتِ آن طبیعت مأخوذ نیست بنحو عینیّت وجزئیت، بلکه آنها همگی خارجند ازآن طبیعت، وطبیعت بما هی‌هی متساوی النّسبة است بآنها ومحتاجست دراتصاف بهریك ازآنها بسببی ازخارج ذات خود. مثلاً هست درعین بهست‌کننده ونیست درعین هرگاه معتبر شود با عدم سبب وهکذا درسایر احکام.

پس چگونه ممکن است قول به‌اینکه مجعول فرد است وجاعل طبیعت.

وایضاً: جعل براین تقدیر متصور نیست؛ چه جاعل بماهو جاعل واجب است که دروجود پیشی داشته باشد برمجعول خود، ودانسته شد که طبیعت وفرد موجودند

→

شریف خود نقل فرموده است.

۱ – قدس سره.

۲ – جملهٔ «این مطلب را» دراکثر نسخ موجود نمی‌باشد.

بیاك وجود ، ولهذا محفوظ است بوجود فرد ، گویا همین‌قدر کفایت دارد در ابطال این احتمال .

وایضاً : ممکن نیست که مجعول جزوی ازجاعل باشد ، نه جزو مقداری ونه جزو ترکیبی ، چه برتقدیرِ اول، جعل عبارت خواهد بود ازمتجزّی[1] شدن جاعل بسببی از اسباب، وبرتقدیر ثانی عبارت خواهد بود ازمنحل‌شدن جاعلی بچیزی‌که ازاو ترکیب یافته ، وهمین‌قدر نیز کافیست درابطال این‌شق، وبطلان عکس این دو شق اظهر است ازاینکه مخفی باشد براحدی . پس باقی نماند ازاحتمالات مگر قول بغیریّت مطلقه، یعنی : نسبت مجعول قیاس بجاعل خود محض بیگانگی باشد، یا قول باینکه مجعول ازوجهی عین جاعل باشد ، وازوجهی غیر، چه قول باینکه نسبت محض عینیّت باشد سفسطه است ، وقسم اول ازاین دو قسم نیز باطل است، چه غیریّت مطلقه مستلزم آن است که جایزباشد شدن‌هرچیزی ازهرچیزی، بلکه براین تقدیر جایزاست عدم، بلکه واجب است استناد اشیاء بعضی ببعضی بنحو علیّت ومعلولیت ، وقول باین قول بهذیان وهرج ومرج است .

پس قسم سیّم حق‌است ـ و کلام[2] استادم قده ـ که فرموده‌اند ، پس قسم سوم حق است آن اینستکه فرموده‌اند : مجعول ازوجهی عین جاعل باشد واز وجهی غیر آن، تا آخر تحقیق که برای این‌قسم نموده‌اند ، ومؤیّد این تحقیق است، کلام قبلة العارفین امیرالمؤمنین «علیه‌السلام» و حدیث شریف اینست ـ وتوحیده تمییزه من الخلق ، وحکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة ـ یعنی میان جاعل ومجعول ، محض

---

۱ ـ یعنی سنخیّت بین معلول وعلت تامهٔ خود ، سنخیت تولیدی نیست نظیرعلل ومعالیل اعدادی مادی که درمقام تحقق معلول ازعلت چیزی کم‌شود ویا درمقام رجوع معلول بعلت برآن چیزی اضافه شود .

«لا یزیده کثرة العطاء الا وجوداً وکرماً»

۲ ـ عبارات منقول درمتن که با علامت جـدا شده است در برخی از نسخ موجود نیست ـ جلال ـ .

بیگانگی نیست، کما قال‌العارف: لا وصل ولا بون، وحدیث شریف دراحتجاج است، نهایت تصوّر آن ...ـ نهایت آنکه تصور آن خالی ازخفائی‌نیست، پس لازم‌است برما بیان این قسم بنحوی که خفا ازمیان برخیزد ، میگوئیم: احدی ازعقلا را شکی درآن نیست که مجعول را[1] ممکن نیست رتبت ومنزلت جاعل، بلکه واجب است که درمرتبه وجود[2] کمتر ودون مرتبه جاعل باشد، چه فوقیّت یا مساوات ازجمله محالاتست ، و ادلّهٔ عقلیه[3] شاهد است ، ومادون، مادون است بمحض فقدان رتبت مافوق ، وچیزی که نسبت بچیزی باین‌نسبت باشد ممتاز نیست، ازآن‌چیز، مگر بمحض‌فقدان ونقصان، وفقدان نیست مگر عدم آن کمال ، وچون مغایرت هرچیزی با چیزی بجزآنکه با هریك[4] ازاین دومغایر جهت امتیازی باشد ازدیگر متصوّر نیست، پس «فی ما نحن فیه» جهت امتیاز مجعول ازجاعل بجز فقدان کمال وتمامی جاعل نیست ، ودر جاعل بجز تمامی وکمال امری نیست، حتی اینکه اگرممکن باشد رفع آن نقصان ازمجعول، پس مجعول جاعل خواهد بود بالضرورة، وهم‌چنان درآنجانب نیز. وهرگاه امرچنین است، پس درست است آنکه مجعول ازوجهی عین جاعل است واز وجهی غیرجاعل است، عین است با قطع‌نظر ازنقصانی که لازم مجعولیت مجعولست، وغیراست هرگاه اعتبار کنی تو اورا با نقصان ، ولهذا مجعولات ومخلوقات را آثار می‌نامند ، چه اثر هرچیزی علامت و نشان آن‌چیز است ، وعلامت هرچیزی هنگامی علامت آن‌چیز است که حکایت کند آن‌چیز را حکایت ناقص ، وحکایت ناقص ممکن نیست مگر آنکه نسبت میان حاکی ومحکیٌ عنه نسبتی باشد که مذکور شد، چه اگر اصلاً ربط[5] وهو هویّت نباشد، ممکن نخواهد بود حکایت ، واگر ربط محض عینیّت باشد

---

۱ ـ که برتبت ومنزلت جاعل باشد . وفی م : «که دررتبت ومنزلت الخ» .

۲ ـ که دررتبتِ وجود ، دون رتبت جاعل ... الخ .

۳ ـ ازجملهٔ محالاتست باول عقل ـ ن م.

۴ ـ متغایر .

۵ ـ اگر ربط هویت نباشد ـ الخ .

حکایت، حکایت تامّه خواهد بود، نهایت آنکه این رافع جعل وجاعل ومجعول خواهد بود، ومفروض خلاف این است .

وبالجملة : مجعول بماهو مجعول ، ممکن نیست که مقابل افتد جاعل خود را بلکه من کل الوجوه درتحت حیطه جاعل است ، وممتاز نیست مگربجهت فقدان مرتبه جاعل وبهمین[۱] جهت وپس محتاجست بجاعل، واین جهت است که منشأ امکان مجعول است، حتی آنکه رفعش مستلزم رفع ممکن است بماهو ممکن، ولهذا قیل بالفارسیة:

چه ممکن کرد امکان برفشاند   بجز واجب دگر چیزی نماند

وهرگاه امری چنین است پس[۲] هرممکنی زوجی است ترکیبی، چنانچه مأثوراست ازمعلم اول ، وچون هرممکنی مرکّب است ازوجهی که بجاعل دارد که بآن وجه باقیست وهالك نیست «کل شیء هالك الا وجهه» واز وجهی بآن وجه فاقد وهالك است ، پس ممکن نیست ربط میان جاعل ومجعول بجز ربطی که مذکور شد[۳] یعنی : هو هویّت ازوجهی ، ولا هو هویت ازوجهی . وهرگاه معلوم شد ربط مجعول به جاعل میگوئیم : که جعل عبارتست ازاظهارکردن جاعل ازخود مثال ذات خود را ، یعنی حاکی ذات خود را . پس اگر جاعل بذات خود جاعل است ، مانند ایزد تعالی ، پس ازخود بخود[۴] از برای خود مظهر است، واگر جاعل نه بذات خود است ، بلکه بغیر ذات خود[۵] جاعل است، نه ازخود مظهر است، نه ازبرای خود ، وممکن نه بخود ونه ازبرای خود مظهراست ، بلکه بغیر خود وازبرای غیرخود ، مانند عقل ونفس و سایر فواعل ازممکنات .

---

۱ –وبهمین جهت وبس، محتاج است – الخ .

۲ –پس هرممکن .

۳ – یعنی هوهو است ازوجهی ، ولا هوهوست ازوجهی – الخ .

٤ –لانه ظاهربحسب الذات ومقام غنائه الذاتی ومظهربحسب الفعل والتجلی الفعلی.

۵ – واگر جاعل نه بذات خودست بلکه بغیر ذات خود جاعل است ، مظهر است ولیکن نه بخود ونه ازبرای خود بلکه بغیرخود وازبرای غیر خود ...

و وجه بودن ایزد تعالی ، فاعل بخود وازبرای خود آنکه : ایزد تعالی بسیط محض است من کل‌الوجوه ، واورا وجهی بخود است ، و وجهی بغیر خود نیست، چه بذات خود برپاست ، وچیزی که بذات خود موجود است ممکن نیست که فاعل باشد الا بذات خود ، بلکه چنانچه فاعل است بذات خود عالم است بذات خود، وهکذا در سایر صفات جلالیّه وجمالیّه . وچون فاعل است بذات خود ناچار خود غایت فعل خود است ، چه کل فعل اوست پس چگونه ممکن است که غایت امری[1] دیگر باشد برای ذات فاعل ، وفاعل کلّ ذات بذاته ایزد تعالی است، پس غایت فعلش نیز خود است ، بخلاف[2] سایر فواعل، چه اینها بسیط الذات نیستند بلکه مرکب‌اند ازدو وجه، وجهی که بجاعل خود دارند که بآن وجه وجود وباقی‌اند، و وجهی بخودکه بآن وجه معدومند وهالك ، پس ناچار فاعلند بآن‌وجه نه باین وجه، وچون بآن وجه فاعلند از آنجهت‌که آن وجه‌است وآن وجه جدائی ندارد ازجاعل وغیریت ندارد با جاعل، پس فاعل‌اند از برای جاعل وکل را فعل باری‌تعالی دانستن ونسبت‌دادن فعل بغیر ایزد تعالی منافی یکدیگر نیست ، چه ایزد تعالی فاعل کل است ، وغیر او فاعل نه بذاته است آنچه را فاعل است بآن وجهی است که به‌جاعل دارد واین دو معنی باهم[3] جمع است ، منافاتی[4] با یکدیگر ندارد، والله‌الموفق والمعین» انتهی کلامه اعلی‌الله مقامه .

---

۱ ـ غایت دیگر باشد سوای .

۲ ـ بخلاف سائر فواعل ازعقل ونفس وسائر فواعل ـ م.

۳ ـ آنچه فاعل است بآن وجهی است که بجاعل دارد، واین دو معنی با جمعیت منافاتی با یکدیگر ندارد وهکذا وجدنا فی بعض‌النسخ ولا یخلو النسخ عن‌الاضطراب . منظورآنکه هرفاعلی که منشأ اثر است بلحاظ جهت یلی‌الربی فاعل است ودر معنا حق فاعل کل است وممکن باعتبار ذات خود معدوم است وصلاحیّت ازبرای علیت ندارد و عدم صلاحیت ذاتی با صلاحیت متقوم بحق بلحاظ وجودمفاض ازحق با یکدیگر منافات ندارند ـ جلال آشتیانی ـ .

٤ ـ عبارات ذیل کلام استاذ اقدم بدست نسّاخ مغشوش وغیرسلیس شده است ←

مفتاح سوم :

درعینیّت وجود واجب است ، و ادلّه برعینیّت وجود واجب بسیار است، وما دلیلی که کم‌مناقشه‌تر است بیان می‌نمائیم انشاءالله تعالی .

[نقل کلام محقق شریف از حواشی تجرید در اثبات
وحدت حقیقی صفات با ذات]

سیّدالمدقّقین امیر سید شریف «رحمةالله علیه» درحاشیه تجرید که خلاصهٔ مصنّفات آن بزرگست فرموده‌اند که : هرمفهومی که مغایر وجود باشد همچون انسان مثلاً مادام که وجود بآن مفهوم منضمّ نشود بوجهی ازوجوه ، آن مفهوم فی نفس‌الأمر قطعاً واصلاً موجودنیست، ومادام‌که عقل ملاحظهٔ‌انضمام وجود بآن مفهوم نکندممکن نیست‌که حکم برموجودیت آن‌مفهوم‌تواندکرد، پس‌هرمفهوم‌که‌مغایروجود باشد درموجودبودن نفس‌الأمری محتاج بغیر باشد ـ که آن وجودست ـ وهرچه در موجودیت محتاج بغیر باشد ممکن است، زیراکه معنی ممکن آنستکه درموجودیتِ خود محتاج بغیر باشد پس هرمفهومی که مغایر وجود است ممکن‌است وهیچ شیء ازمفهومات مغایر وجود واجب نباشد ، وببرهان ثابت شده است که واجب موجود است، پس واجب‌الوجود نباشد الا عین وجود که آن وجود بذات خود موجود است نه بامری مغایر ذاتست ، چون واجب است که واجب‌الوجود جزئی حقیقی باشد قائم بذات خود ، وتعیّن واجب بذات خود باشد نه بامر زائد برذات تا ترکیب لازم نیاید. واجب است‌که وجود نیز چنین باشد، چه وجود عین واجبست، پس وجود مفهوم‌کلی نباشد که اورا افراد باشد، بلکه وجود فی حدّ ذاته ، جزئی حقیقی باشد که در او احکام تعدّد وانقسام نباشد ، وقائم بذات خود باشد، ومنزه باشد ازعروض غیر .

پس واجب‌الوجود وجود مطلق‌باشد، یعنی‌معرّا ازتقیید وانضمام‌بغیر، وبنابراین

→
وما میدانیم که قلم سحّار او بری ازاین قبیل اعوجاج است ـ جلال ـ .

تقریر متصوّر نیست عروض‌وجود مرماهیات ممکنه را، پس معنی موجودیت ماهیات ممکنه نیست الا آنکه هریك ازماهیات ممکنه‌را نسبت‌مخصوصه‌است با حضرت‌وجود قائم بذات‌خود، وآن‌نسبت[۱] بروجوه‌مختلفه واطوار شتی واقعست‌که اطلاع برحقیقت آن متعذّر است ، پس‌موجود کلی باشد اگرچه وجود جزئی حقیقی است . میفرماید که : این است ملخّص آنچه بعضی ازمحققان مشایخ ما ذکر فرموده‌اند وگفته‌اند که این‌را نمی‌دانند مگر کسانی که درعلم راسخ باشند. ودر اثنای این سخن میفرمایدکه درمقدمه که گفته شدکه هرچه درموجودیت محتاج بغیرباشد ممکن است منع لطیف می‌آید ، وآن منع آنست که محتاج درموجودیت بغیری که آن مُوجِد اوست البته ممکن است، نه‌آنکه محتاج باشد درموجودیت بغیری که آن غیر وجود اوست .

درجواب میفرماید که: این منع بنظر دقیق مندفع می‌شود، وآن نظر دقیق آنست که آن شیء درموجودیتِ خود چون محتاج بغیراست ، پس استفاده مـوجودیّت از غیر کرده است درموجودیت معلول آن غیراست ، پس درموجودیت موقوفست برآن غیر ، وهرچه چنین باشد ممکنست ، خواه آن غیرِ «موقوف‌علیه» را وجود نام کن یا مُوجِد . درآخر می‌آید : آنچه مؤیّد ومقوّی آن است که وجود عین واجبست آن است‌که وجود[۲] فی‌حدّ ذاته منافی عدم‌است، و وجودأبْعَدِ مفهوماتست ازقبول عدم، زیراکه ماعدای وجود ممتنع ازقبول عدم لذاته نیستند، بلکه بواسطهٔ وجودند[۳] وشك نیست که واجب‌الوجود آنست که منافی‌عدم لذاته باشد ، نه‌آنکه منافی عـدم

---

۱ ــ با وجوه مختلفه است ــ م.

۲ ــ یعنی آنچه‌که بالذات نقیض عدم است وطارد مفهوم نیستی، مفهوم وجودست وحق آنستکه طارد بالذات ونقیض بتمام حقیقت عدم، حقیقت‌خارجی وجودست، چون آنچه که بالذات نقیض عدم است اصالت وتحقق دارد، نه امر لا اقتضا نسبت بوجود و عدم وهذا من اتقن الدلائل علی اصالةالوجود .

۳ ــ بل‌که بواسطهٔ وجود منافی ومناقض عدمند ــ م.

بواسطه غیر باشد. این مقدار ترجمه[1] سخنان آن بزرگست «رحمةالله علیه».

مفتاح چهارم:

دربیان توحید واجب‌الوجود بمعنی نفی‌شرکت ازواجب درمفهوم وجوب وجود. یعنی میگوئیم: هرگاه فرض کنیم دوموجود که هردو واجب‌الوجود باشند هرآینه می‌باشند آن‌دو واجب، مشترك دروجوب وجود، ومتغایر وممتاز خواهند بود بامری از امور، والا، اثنین نخواهند بود، و مابه‌الامتیاز یا بتمام حقیقت خواهد بود یا نه، بلکه بجزء حقیقت خواهد بود، وامتیاز بتمام حقیقت نمی‌تواند بود، زیرا که هرگاه امتیاز بتمام حقیقت بشود، هرآینه وجوب وجود که مشترك است خارج از حقیقت هریك ازدو واجب خواهد بود، وخروج وجوب وجود ازحقیقت واجب‌بالذات محال است؛ بجهت آنکه ما بیان کردیم که وجوب وجود عین حقیقت واجب‌الوجود لذاته است. وباید دانست معنی قول حکما را که میگویند، وجوب وجود عین حقیقت واجبست این‌است که ذات واجب بنفس ذات خود مصداق این حکم ومنشأ انتزاع این حکم است بدون انضمام امر دیگر وبدون ملاحظه حیثیّت دیگر غیر ذات خود هر حیثیّتی که باشد حقیقت یا اضافیّه یا سلبیّه، وهمچنان است[2] قیاس بسائر صفاتش، وامتیاز بجزءحقیقت هم نمی‌تواند بود، برای‌اینکه هریك ازدو واجب مرکب‌خواهند بود از مابه‌الاشتراك و از مابه‌الامتیاز وهرمرکب محتاج بغیراست. پس کل واحد از

---

۱ ـ ولی باید دانست که آنچه سید شریف گفت دلیل براصالت وجودست مطلقا واجباً کان اوممکناً، چون وجود امکانی که ازماهیات طرد عدم نماید بالذات نقیض عدم است وآنچه‌که ازماهیات طرد عدم نماید وجود امکانی‌است نه حقیقت واجبی‌که منضم بماهیت نشود وبفعل او که وجود خاص باشد ماهیت موجود شود وازاین معنی لازم نیاید وجوب هروجودی، چون ممکنات بضرورت ذاتیه موجودند وحق بضرورت ازلیه واین مستقل وآن عین ربط ونفس فیض اوست ـ آشتیانی ـ.

۲ ـ وهمچنین است قیاس.

دو واجب ممکن لذاته خواهند بود واین خلاف فرض است .

واگر کسی بگوید که : چرا جایز نیست که بوده باشد، مابه‌الامتیاز دراینجا امر عارض نه مقوّم، تا ترکیب لازم بیاید .

جوابش اینست که ، بنابراین لازم می‌آید که تعیّن عارض باشد ، واین خلاف ما ثبت بالبرهان است ، ومعلوم بوده‌باشد که براهین دالهٔ برتوحید بسیار است ، لیکن تتمیم جمیع براهین موقوف است براینکه حقیقت واجب‌تعالی وجود بحت قائم بذات خود است‌که تعبیر ازاو بوجوب‌ذاتی ووجود متأکد می‌کنند. وآن چیزی[1] که عارض میشود[2] اورا وجوبِ وجود ، پس آن‌چیز درحدّ نفس خود ممکن است ، ووجوب او مثل وجود او مستفاد ازغیر است ، پس واجب نخواهد بود. واین مقدمه براهین براو اقامه شده است ودرکتب اهل عرفان[3] واهل علم تصریح باو شده است، وباین مقدمه مندفع میشود شبهه ابن‌کونه که دفع آن دشوار و حلّ آن مشکل شده است .

وشبهه اینست که : چرا جایز نیست که بوده باشد دو هویّت ، که هردو بسیط و مجهول‌الکنه باشند ومختلف باشند هردو بتمام ماهیّت ، وبوده باشند هریك از آن دو هویت واجب بذاته ، وبوده باشد مفهوم واجب‌الوجود منتزع ازآن دوهویت ، و مقول برآن دوبقول عرضیّ ، وبنا براین‌تقریر مابه‌الاشتراك ومابه‌الامتیاز نمیخواهد، نه خروج وجوب وجود از حقیقت واجب لازم می‌آید ، ونه ترکیب لازم می‌آید . و جواب آنرا صدرالمحققین «قدس سره» فرموده است، وخلاصه ترجمش اینست که مفهوم واجب‌الوجود خالی ازاین نیست که یا منتزع‌است ازنفس ذات هریك ازآن دو هویّتِ بسیطه بدون اعتبار حیثیّت خارجه ازنفس ذات ، هرحیثیّتی که باشد ، ویا آنکه مفهوم واجب‌الوجود منتزع است ازنفس‌ذات هریك باعتبار آن حیثیّت خارجه

---

۱ - واین چیزی است .
۲ -عارض میشود اورا وجوب ووجود فی م : وجوب یا وجود .
۳ - درکتب اهل عرفان مصرّح به است ...

از نفس ذات ، وهردو شق محالست .

اما شق ثانی، بسبب آنکه ما بیان کردیم که هرچیزی که نبوده باشد ذات اومحض حیثیّت انتزاع وجوب ، پس آنچیز ممکن است در ذات خود . واما شقّ اول ، پس برای آنکه مصداق‌حمل مفهوم‌واحد ومطابق صدق آن بالذات یا قطع نظر ازهرحیثیت کرده ممکن نیست که حقایق متخالفهٔ متباینهٔ بالذات بوده باشد ، وآن حقایق متخالفه اصلاً درذاتی مشترک نباشند ومع‌ذلك مصداق ومطابق حمل مفهوم واحد باشند واین وجه بدیهی‌البطلانست وعقل هرسلیم‌الفطرة حکم‌میکند باینکه امورمتخالفه ازحیثیت بودن آنها متخالفه بدون حیثیّت جامعه نمی‌باشند مصداق حکم واحد ، بلی جایز است آن دروقتی که بوده باشند آن امور متماثله من جهة کونها متماثلة ، مثل حکم کردن بر زید و عمرو بانسانیت ازجهت اشتراك زید و عمرو درتمام ماهیت نه ازجهت اختلاف زید و عمرو بعوارض مشخّصه، ویاآنکه بوده باشد آن امور مشترك درذاتی من جهة کونها کذلك، مثل حکم برانسان وفرس بحیوانیت ازجهت اشتمال انسان و فرس برحقیقت جنسیه، ویاآنکه بوده باشد ازامورمشترك درعرضی، مثل حکم برثلج وعاج با بیضیّت ازجهت اتصاف‌ثلج وعاج ببیاض، ویاآنکه بوده‌باشد آن امورمتباینه متفق درانتساب ایشان بسوی شیء واحد ، مثل حکم برمقولات ممکنات بوجود از حیثیّت انتساب ایشان بوجود حق تعالی ، ویاآنکه بوده باشد آن امور متباینه متفق در امر سلبی ، مثل حکم برممکنات با مکان بسلب ضرورت وجود ازجمیع ممکنات لذواتها . واما ماسوای وجوه مذکوره پس متصور نیست دراو فرض مذکور .

[نقل کلام صاحب التلویحات الشیخ السعید الشهید – رض]

قال صاحب‌التلویحات ــ قدس سره ــ : صرف‌الوجود الذی لا اتم منه ، کلّما فرضته ثانیاً ، فاذا نظرت، فهو هو، اذ لا میز فی صرف‌الشیء ، فوجوب وجوده الذی هو ذاته ، یدلّ علی وحدته ، کما فی‌التنزیل «شهدالله‌انه لا اله الا هو» وعلی‌موجودیة الممکنات به ، کما فی قوله تعالی : «اولم یکف بربّك، انّه علی کلّ شیء شهید»

هذه خلاصة ترجمة کلامه ـ قدس‌الله[1] روحه ـ .

واعلی واتمّ ازآنچه بیان کردیم این است کـه : معنی واجب‌الوجود غنیّ مطلق است، ومعنی غنی مطلق اینست که درذات وصفات وافعال محتاج بغیر نباشد ، وهرچه غیر اوست، درذات وصفات وافعال محتاج باو ومستغنی باو باشند ووجود وکمالات وجود ازاو منبعث ومترشّح شود بغیر او . بنابراین تقریر هرگـاه دو واجب‌الوجود باشند ، پس[2] هریك ازآن دو واجب را مرتبه‌ئی ازکمال وبهره‌ئی ازوجود خواهد بود که آن منبعث ومترشح[3] ازدیگر نخواهد بود، پس هریك از دو واجب عادم مرنشأت وجودی وفاقد مرمرتبه کمال خواهند بود. پس ذات هریك بـذاته محض فعلیّت و وجوب نخواهدبود، بلکه ذات هریك بذاته مصداق حصول‌شیء وفقدان‌شیء خواهد بود ، پس واحـد حقیقی نخواهد بود ، وتـرکیب بحسب ذات و حقیقت منافی[4] مقام واجبیّه است ، پس ذات واجب‌الوجود بذاته واجبست کـه بوده باشد مستند جمیع کمالات ومنبع کل خیرات . واز امام‌الموحدین و سرّالنبیین علی‌بن ابی‌طالب ـ ع ـ مرویست که درتوحید فرموده‌اندکه: اگر آله دیگری بودی، هرآینه ازآن پیغمبری[5] بما آمدی ، وکتابی بما فرستادی .

ودر اوقاتی که مشغول بعلم کلام بودیم این حدیث شریف دقعی نداشت در نظر ما ، وبعد ازانتقال از مرحلهٔ علم جدلی کلامی ملاحظه نمودیم دیدیم کـه این حدیث

---

۱ ـ دربرخی ازنسخ بعد ازنقل کلام صدرالمحققین چنین است : «ازاول جواب تا این‌جا خلاصهٔ ترجمهٔ کلام صدرالمحققین است «قدس سره» ازاین قبیل موارد معلوم میشود که نسّاخ چه‌بلائی بسر کتابها میآوردند ، خصوصاً کاتبانی که قدری سوادهم داشته‌اند» .

۲ ـ پس برای هریك ازآن دو واجب ...

۳ ـ که آن برای دیگر منبعث ومترشح ازدیگر نخواهد بود .

۴ ـ منافی واجب است .

۵ ـ ازاو پیغمبری بسوی ما ...

تمام‌است درتوحید ومضمون آیات‌قرآنیست ازآنجمله قوله‌تعالی: «الله الذی‌خلقکم، ثمّ رزقکم، ثمّ یمیتکم، ثمّ یحییکم، هل من شرکائکم من یفعل من‌ذلکم من شیء ، سبحانه وتعالی عما یشرکون» و راه استدلال ازآیهٔ کریمه واز حدیث شریف این‌است که معنی واجب‌الوجود که عبارت از غنی مطلق بوده باشد نسبتش به ماسوای خود نسبت واحده غیرمختلفه است ، کما فی‌الحدیث «لیس شیء اقرب الیه من شیء» یعنی نسبت رحمانیّهٔ مطلقه اوکه عبارت ازفیض جود ووجود اوست برماسوای اومتساوی است واگر آن نسبت مختلف باشد ترکیب درذات واجب لازم می‌آید واین محالست.

و راه دیگر ازلوازم وجوب وجود وغنیّ مطلق، ایجاد است وافنا وارشاد وانزال کتب وارسال‌رسل، وبالجمله هرچیزی‌که موجب تکمیل غیرباشد، پس بالزوم[1] مفسدهٔ اثنینیّت ، اگر دو غنیّ مطلق بوده باشند ونسبت هریك بجمیع ممکنات نسبت واحده غیرمختلفه بوده باشد ـ بنا برمقدمهٔ اول، وجود یکی کافی است، وآن اله دیگر وجودش بی‌فائده است واحتیاج باو نیست، وهرچه وجودش بی‌فائده است وچیزی‌را باو احتیاج نیست او غنیّ مطلق نیست . واگر نسبت هریك بجمیع ممکنات ، نسبت مختلفه باشد خواه بشدت و ضعف یا غیر با لزوم مفسدهٔ ترکیب در واجبین بنابراین شق لازم میآید که هریك ازدوواجب‌الوجود عادمِ مرتبهٔی ازوجود وفاقد مرتبهٔی ازکمال بوده باشد ، پس غنیّ مطلق نخواهند بود . واینکه گفتیم نسبت فیض واجب بجمیع ممکنات نسبت واحدهٔ غیرمختلفه است ـ واما ممکنات نظر با نفس خودشان مختلفند بحسب التقدیم والتأخر .

قال الشیخ‌الرئیس ـ قدّس سره ـ فی‌التعلیقات : «اذا کان شیء لم‌یکن فی وقت، فانما یکون من‌جهةالقابل لا من‌جهةالفاعل، فانه کلّماحدث استعداد من‌المادة، حدثت فیها صورة من هناك، اذ لیس هناك منع ولا بخل . فالأشیاء کلّها واجبات لا تحدث

---

۱ ـ با لزوم مفسدهٔ رفع اثنینیّت .

وقتاً وتمتنع وقتاً ، ولا تکون هناك کما تکون عندنا» انتهی کلامه، ـ قدس سره ـ .
ومثل ما قاله الشیخ قال سائرالأکابر .

وبنا برمقدمهٔ ثانیه، اگر لوازم یکی کافیست ، احتیاج بآندیگر نیست بعین آنچه گفتیم ، واگر لوازم یکی کافی نیست، هردو ناقص خواهند بود ، واین خلاف فرض است .

واگر کسی بگوید که : هردو واجب‌الوجود با هم صلح کردند که یکی ازایشان مدتی تدبیر عالم نماید ، وبعد ازآن مدت، آن‌دیگری، چنانچه بعضی مجوس قائلند ، ومی‌گویند: میان‌یزدان واهرمن نزاع و جدال‌شد، وبعدازآن صلح واقع‌شد فیمابین، باین‌نحو که، درنشأت‌دنیا تدبیر با اهرمن‌باشد، ودرنشأت عقبی تدبیر با یزدان باشد .
جوابش اینست‌که : صلح فرع عجز طرفین است باعتبارآنکه واجب‌الوجود قاهرمطلق ومُدبِّر مطلق است .

وبدانکه مجوس ومعتزله قائلند که علت وسبب احتیاج معلول بعلّت که واجب تعالی بوده باشد[1] حدوثست نه امکان ، ونظر باین قاعده معلول درآنِ حدوث محتاج است بعلت، وبعد ازآن رفع احتیاج معلول ازعلت میشود ومستقل می‌شود معلول ، مثلِ وجودِ دار از بَنّا و وجود رنگ در کرباس از صبّاغ ، که بعد ازآن اگر بنّا و صباغ برطرف شوند دار و رنگ درکرباس برطرف نمی‌شود .

نقل الشیخ‌الرئیس‌مقالتهم فی‌الشفاء :«لو عدم‌الباری، لما ضَرّ عدمه وجودالعالم» و حاشا که امر چنین باشد . بنّا ترکیب وتألیف می‌کند دار را ازاشیائی که موجودند درخارج وقائمند بذوات خود ، ونیست بنّا مبدع ومخترع :

«ومعلوم ان‌البنّاء لیس فاعلاً لغیرالحرکات والسّکنات الصادرة عنه‌المعدات لفیضان الصورة النبائیة من‌المبدأ الفیّاض علی البنّاء ، ومن شأن المعدّان یوجد

---

۱ ـ حدوث آن علّتست نه امکان .

وینعدم[1] حتی یوجد مایکون المعدّ مُعِداً له . ولا یمکن ان یتوهم کون‌الحرکات فاعلة ، لأن‌الفاعل یجب ان‌یکون موجوداً فی آن الأثر بالاتفاق ، والحرکات یجب ان ینعدم حتی یحدث‌الأثر ، لأن الأثر اذا کان موقوفاً علی حرکة ، فما لم یوجد الحرکة بتمامها ، لم یتحقق‌الشرط ، فاذا تحقق‌الحرکة بتمامها ، فلابدّ ان‌تکون معدومة ، والا لم‌تکن غیر قارّ الذات، فلا تغفل .

ومعلوم ان‌البنّاء یکون بتقریب هذه‌الحرکات منشأ للأثر، فاذا لم‌یمکن ان یکون الحرکة فاعلة للأثر کما علمت ، فکیف یمکن ان‌یکون‌المحرك فاعلاً للأثر‌المترتب علی الحرکة. فتأمّل» وحق صرف این است که علت احتیاج معلول بواجب تعالی امکانست نه حدوث ، چنانچه جمیع حکما وعرفا واکثری ازمتکلّمین قائلند که امکان و فقر لازم ِذات ممکن‌است. قال‌النبی، صلی‌الله علیه وآله: «الفقر سوادالوجه فی‌الدارین»:

سیه‌روئی زممکن در دو عالم جدا هرکز نشد ، والله اعلم

وجود عالم از باری‌تعالی مثل وجود کلام است از متکلم ، و کلام جزو متکلم نیست ، بلکه فعل وعمل اوست که اظهار کرد بعدازآنکه نبود آن فعل .

قال الرضا، علیه‌السلام، : «لم‌یخرج منه طرفة عین ان‌یقول له کن‌فیکون» و قول او سبحانه بلاحرف وصوت است ، وآن توجه اوست بممکن که بآن توجّه ممکن موجود میشود وباقیست :

بمحض التفاتی[2] زنده‌دارد آفرینش را اگر نازی کند ازهم فرو ریزند قالبها

وممکن موجود نظر بذات خود معدوم و هالك است ودر هرآن بفناء ذاتی خود هالك، فهو فی کل آن معدوم فی ذاته موجود بموجده ، مفتقر الی‌وجوده‌الجدید بعد وجوده‌الفقید «بل هم فی لبس من خلق جدید» :

هردم ازین باغ بری میرسد تازه‌تر از تازه‌تری میرسد

---

۱ – ومن شأن‌المعدات ان توجد وتنعدم . ۲ – باندك التفاتی زنده .

فلا یزال سبحانه یبدع ویصنع ویخلق علی‌القرار والثبات ، ویظهر ابداعه وصنعه وتکوینه علی الاستیناف والسیلان ، بحسب‌الحرکة والزمان :

از آنجانب[1] همه ایجاد و تکمیل   ازین جانب همه تغییر و تبدیل

ویظهر هذا المعنی فی‌الماء الجاری، فی کل آنٍ یدخل قطعةً فی‌النّهر، ثم یذهب ویدخل اخری مع انها یُری واحداً بالشخص دائماً ، وفی‌النار المشتعلة من‌الدّهن والفتیلة فانه کل آنٍ یدخل منها شیء فی تلك‌الناریة وتتّصف بصفة النّوریة ، ثمّ یذهب تلك‌الصورة بصیرورته هواءاً . هکذا شأن‌العالم بأسره فانه یستمدّ دائماً من الخزائن الالهیّة، فیفیض منها ویرجع الیها «یمحو الله مایشاء ویثبت وعنده ام‌الکتاب».

مفتاح پنجم :

دربیان توحید و وحدتست بطریق عرفاء که خلاصهٔ خلقند، فهمیدن یا رسیدن این طور موقوفست[2] بعنایت ازلیه وبه‌کسب باین مشرب نمیتوان رسید :

صوفئی از قول نتوان یافتن   از ازل این خرقه بایددوختن

حکما اتفاق دارند درترقیات نفس وحصول حکمت برای نفس ، ودخول او در عالم ملکوت ، مشروط به‌آنکه مزاج نفس معتدل باشد . ومؤیّد قول حکما ، قول امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب ـ ع ـ درجواب یهودی فرموده‌اند : «روی ان بعض الیهود اجتاز به ـ علیه‌السلام ـ ، وهو یتکلم مع جماعة ، فقال له : یابن ابی‌طالب، لو انك تعلّمت‌الفلسفة،لکان یکون منك شأناً من‌الشأن . فقال ـ علیه‌السلام ـ : وما نعنی بالفلسفة ؟ الیس من‌اعتدل طباعه، صفی مزاجه، ومن صفی مزاجه، قوی اثرالنفس فیه، ومن قوی اثرالنفس فیه، سما الی ما یرتقیه، ومن سما الی ما یرتقیه ، فقد تخلّق بالأخلاق النفسانیة ، ومن تخلّق‌بالأخلاق النفسانیّة، فقد صار موجوداً بما هوانسان، دون ان‌یکون موجوداً بما هو حیوان، فقد دخل فی‌الباب الملکی الصّوری ، ولیس

---

١ ـ ازآن‌جانب بود ایجاد وتکمیل .   ٢ ـ فهمیدن یا رسیدن باین طور .

له عن هذه الغایة[1] معنی بالفلسفة ، فقال‌الیهودی : الله‌اکبر یابن ابی‌طالب ؟ لقد نطقت بالفلسفة جمیعاً فی هذه‌الکلمات» ومعلوم است که اعتدال طبایع وصفاء مزاج کسبی نیست . قال‌النبی ، صلی‌الله علیه وآله وسلم : «وکلٌ میسّر لما[2] خلق له» :

هرکسی را بهر کاری ساختند   میل آنرا در دلش انداختند

وعرفا قائل بوجودی نیستند مگر وجود حق‌تعالی وسایر موجودات مراتب ظهور وتجلیات وشؤن وظلال نور وجود قیومی واشعه شمس ذات وجودند :

هرچه خواهی بگوی ها یا هو   لیس ما فی الوجود الا هو

وحق این است که عرفا[3] باین‌معنی نرسیده‌اند الا بکشف و ذوق ، وامرِ ذوقیِ وجدانی هرچند برای صاحب ذوق و وجدان افاده علم یقینی می‌کند ، ولیکن ممکن نیست اتمام آنرا برغیر ، وعقول مشوبه باوهام راضی نمیشوند آنرا ، واین امرِ ذوقیِ وجدانی مقابل دلیل جدلیست که بدلیل جدلی الزام برخصم میشود وافادهٔ علم بنفس او نمیکند .

قال الشیخ‌الرئیس، رضی‌الله عنه : «جلّ جناب‌الحق ان‌یکون شریعةً لکلّ وارد، او یطّلع علیه الا واحد بعد واحد ، ولذلك کان کلمّا یشتمل علیه هذا الفن ضحکاً للمغفل وعبرة للمحصّل ، فمن سمع فاشمأزّ عنه، فلیتّهم نفسه لعلّها لا یناسبه ، وکل میسر لما خلق له» .

قال: سلطان‌المحققین نصیرالملّة والدین– قدس‌سره – فی‌شرح‌الکلام: «والمراد ذکرقلّة‌الواصلین الی‌الحق‌والاشارة الی ان سبب‌انکارالجمهور للفن‌المذکور فی هذه النمط، هو جهلهم بها، فان‌الناس اعداءُ ما جهلوا، والی ان هذا النوع من‌الکمال لیس

---

١ – غیر هذه‌الغایة مغبیٌ . فی م د: ولیس له عن هذه‌الغایة مغیر ... فقال له .

٢ – لما خلق لاجله. اقول: لانه بالآخرة یرجع الی امر ینقطع‌السئوال عنه بسالِمَ ویسئل عما یفعل ، ما جعل‌الله‌المشمش مشمشاً ، بل اوجده .

٣ – حق آنستکه عرفا این معنا را نرسیده‌اند .

مما یحصل بالاکتساب المحض ، بل انما یحتاج معذلك الی جوهر مناسب له بحسب الفطرة» ودلیلش را ازحدیث نقل نمودیم . وسلطان‌المحققین ـ قدس سره ـ رساله علیحده دارد دراثبات صانع وآن رساله درکمال تحقیق است، درآخرش فرموده که : آنچه مقدور عقل است همین است، اما راهی غیر این‌هست وآن قبائیست که بقامت هرکس دوخته نشده .

واین نوع کلام ازحکما وعرفا بسیار نقل شده واخبار بسیار نیز وارد شده است که معرفت موهبتی است وکسبی نیست ، وقدماء علما باین قائل شده‌اند ، ومتکلّمین انکار اینمطلب نموده‌اند، ومیگویندکه معرفت بدلیل کسب میشود، وکتابهائی تألیف نموده‌اند در باب معرفت ، و واجب میدانند تحصیل معرفت را بکسب عقل ، بلکه میگویند ، برهرمکلف واجب است که ادلّهٔ جدلیّه ایشانرا بدانند . واین قول ایشان خلاف مقرر شریعت محمدیه است، چنانچه سلطان المحققین ـ قدس سره ـ درجواب رساله نوشته است ، وحدیثی ازپیغمبر ـ صلی‌الله علیه وآله وسلم ـ نقل نموده است، مضمونش این است که، روزی اصحاب آنحضرت گفتگو می‌نمودند در معرفت بطور عقل ، آنحضرت وارد شدند وشنیدند سخنان اصحاب را، غضبناك شدندی بنحوی[۱] که روی مبارك آن‌جناب سرخ‌شد وفرمود که، آیا باین مأمور شده‌اید ومنع[۲] نمودند اشدّ منع .

مفتاح ششم :

دربیان فرق میانِ علم ومعرفت وعالم وعارف ومعلومِ سالکین بوده باشد ، که

---

۱ ـ غضبناك شدند بمرتبه‌ئی که .

۲ ـ حضرت علیه‌السلام، از جدل منع فرمودند نه ازبحث عقلی، چون احکام عقل معتبرست عند جمیع‌المحققین،وسلوك بطریق کشف که مرتبهٔ اعلای عقل است مقدور او حدی ازمردم صاحب ادراك وفطرت مستعدست .

فرقست میان علم ومعرفت . علم دانستن حق است، ومعرفت وصول بحق است، وفرق بسیار است میان دانستن ورسیدن ، وعلم «ما قام به‌الدلیل» است ومقدور عقل است بأمره تعالی، چنانچه ما پیش بیان کردیم ، لهذا کسبی میتواند بود، کما رسمه‌الحکماء بانه حصول صورة‌الشیء فی‌النفس . ومعرفت علم خاص است وکسبی نیست .

قال الله تعالی : «واذا سمعوا ما انزل الی‌الرسول تری اعینهم تفیض من‌الدمّع مما عرفوا من‌الحق». وگاهی اطلاق علم می‌کنند ومعرفت میخواهند .

قال الله تعالی : «وعلّمناه من لدنا علما» وقال‌النبی ــ صلی‌الله علیه وآله وسلم ــ : «العلم نور یقذفه الله فی‌قلب[1] من‌یرید» وگاهی اطلاق‌معرفت می‌کنند وعلم‌میخواهند که استدلال بظاهر باشد برامر باطن ، قال الله تعالی : «ولتعرفنّهم فی لحن‌القول» و باتفاق کل عرفا ومحققین ازحکما معرفت که علم خاص باشد، عبارتست از ، زوال صورت معلومه ، واضمحلالش از نفس، بل اضمحلال خودی نفس .

قال قبلة‌العارفین امیرالمؤمنین‌علی‌بن ابی‌طالب ــ علیه‌السلام ــ فی‌تعریف‌الحقیقة: «محوالموهوم مع صحوالمعلوم» یعنی موهوم که وجود غیراست وفی‌الحقیقة آن وجود نیست، بلکه توهم وجودیست ، تا درنظر عارف محو ومضمحل نشود ، معلوم که حق‌است صحو وصاف دیده نمی‌شود ، ومضمون کلام آن حضرت‌است ، که عارف ربانی شیخ محمود شبستری فرموده است :

چو ممکن کرد امکان برفشاند   بجز واجب دگر چیزی نماند

وقال رئیس‌المکاشفین شیخ محیی‌الدین الاعرابی ــ قدس سره ــ :

لقد کُنت دهراً ، قبل ان یکشف الغطاء   اُخالك انّی ذاکر لك شاکر

فلما اضاء اللیل ، اصبحت عارفاً   بأنّك مذکور وذکر وذاکر[2]

---

۱ ــ فی قلب من یشاء . قوله (س ۱۸) : الاعرابی فهو غلط وصحیح : ابن‌العربی .

۲ ــ فلمّا اضاءاللیل وانکشف الغطا   وجدتك مذکوراً وذکراً وذاکر

: (موقوف بعنایت ازلیه وریاضت وسیر وسلوکست) .

ورسیدن این مقام عالی موقوف بغنایت ازلیست ، وریاضت[1] وسیر وسلوك است، ومع جمیع ذلك لابدّ است که جذبهٔ حق برجان سالك وارد شود، کما قال ، صلی‌الله علیه وآله : «جذبة من جذبات‌الحق، توازی عمل‌الثّقلین» وعقل را دراین‌امور دخلی نیست ، کارش استدلال بظاهر است برامر باطن . واینکه بیان شد معنی معرفت وحال عرفاست ، وعالم آنست که صورت شیء درنفس او باشد، پس صورت فی‌الحقیقة حجاب وپرده است «اولئك ینادون مِن مکان بعید» حال علما مثل حال کور است که قائل است بوجود آفتاب ، وحال عرفا مثلِ بینا وصحیح‌البصر است نظر به‌آفتاب. قال النبی «صلی‌الله علیه وآله» : فاذا اراداللہ بعبد خیراً فتح عینیه‌اللّتین هما للقلب، لیری بهما ملکوت‌السموات والارض» بعد ازتحقیق وفرق میان‌معرفت وعلم وعارف وعالم، ظاهر شد، که معرفت موهبتی است وکسبی نیست، چنانچه دراخبار وارد شده است وقدماء ارباب‌حدیث وعرفا ومتألّهین‌حکما قائلندوعلم‌کسبی‌است چنانچه همه‌قایلند.

مفتاح هفتم :

درشرح لفظی‌کلام معجزنظام مولانا امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب ـعلیه‌السلام‌ـ چون مناسب مقام بود ، ودو امـر درآن‌حدیث است : یکی ـ وحدت بطور عرفا ، و یکی‌دیگر ـ معزول‌بودن عقل است دراین طور ، وبلبّ این حدیث کسی میرسد کـه فانی شده بـاشد بحوله تعالی دربحر بی‌پایان ذات علـی، علیه‌السلام ، که مظهر ذات احدیت است وتجلّی کرده باشد حقیقت علویه درقلب آنکس مدتی اززمان محبّت او در دل وبخیال روی او زندگانی می‌کردم :

خیال نقش تو درکارگاه دیده‌کشیدم   بصورت تو نگاری ندیدم و نشیندم

ومی گفتم :

---

۱ ـ موقوف به‌عنایت ازلی وسیر وسلوکست .

کشم بـر صفحهٔ دل ، صورت جانانهٔ خـود را
باین‌صورت دهم تسکین، دل دیوانه خود را

واز بیرون[1] روضه ودور ضریح مقدس میخواندم اورا تا ببرکتش بکورهٔ ریاضت گداخته شدم :

تا شیشهٔ شکستهٔ دل را گداختیم ازبهر دیدن رخش آئینه ساختیم

تاکه از حجرهٔ دلم طلوع نمود ، وهروقت خواسته باشم که به‌بینم آنجناب را، در دل خود می‌بینم :

او در دل من‌است‌و دل من بـدستِ او چـون آئینه بـدست من‌و من در آئینه

وعامهٔ خلق بهرهٔ خیال ازو دارند .

للمولوی المعنوی «قدس سره» :

عکس او را درنیابـد هرشغال بلکه فرع عکس او یعنی خیال

«انّ الّذین ینادونك من وراء الحُجرَات ، اکثرهم لا یعقلون ، ولو انهم صبروا حتی تخرج الیهم لکان خیراً لهم» .

سوختـم هـجـران کشیـدم ساخـتم آنچه می‌بایست کردم طالعم یاری نمود

ظهور دوست کـه در عـالمی نمیگنجد به‌بین‌که در دل‌تنگم چگونه جاکرداست

مولوی «قدس سره» :

چون خیالِ غائب اندر سینه رفت چونکه حاضر شد خیال او بـرفت

عطّار «قدس سره» :

جـان جانان کرده در جـانم وطن آیـد ایندم بـوی منصوری مـن

جان جانان آنکه نـام او علی‌است هـم بظاهـر هم بباطن او ولیست

---

۱ ـ ازبیرون حجره و دور .

[شرح حدیث حقیقت بطریق شیخ المشایخ عبدالرزاق کاشی – قده]

واین مستی بود نمودیم، وآمدیم بشرح حدیث عارف همدانی عبدالرزاق کاشانی «قدس سرّه» نوشته اندکه، عن مولانا نصیرالملة والدین قال ـ رضی‌الله‌عنه ـ معنعنة: ان کمیل‌بن زیـاد النّخعی «رضی الله عنه» سأل امیرالمؤمنین علـی‌بن ابی‌طالب «علیه السلام» فقال: یا امیرالمؤمنین ـع ـ ما الحقیقة ؟ فقال: مالك والحقیقة؟ قال : اولست صاحب سرك ؟ قال: بلی، ولکن یترشّح علیك مایطفح مـنّی . قال : او مثلك یخیّب سائلاً . فقال ـ علیه‌السلام ـ : الحقیقة کشف سُبحات‌الجلال من‌غیر اشارة . قال : زدنی فیه بیاناً ؟ قال «رضی‌الله عنه» : هتك‌الستر ، لغلبة‌السرّ . قال : زدنی فیه بیاناً . قال «رضی‌الله تعالی‌عنه» : نور یشرق من‌صبح‌الأزل، فیلوح علی‌هیاکل‌التوحید آثاره. قال : زدنی فیه بیاناً. قال : اطفأالسّراج لقد طلع الصّبح . وکمیل «رضی‌الله عنه» از خواص اصحاب آنجناب واز مرتبه نفس گذشته وبمقام قلب فایض شده بود ـ وبعد ازین ان‌شاءالله مراتب نفس وقلب وسّر را بیان خواهیم‌کرد ـ وچون کمیل بمقام قلب فایض شد ، وطالب مقام ولایت شد ، ومقام ولایت مقام فنای در ذات احدیت است ، وحال اوکه[1] مقام قلب بـاشد، سؤال ازحقیقت نمود، وحقیقت دراینجا آنشیء ثابت واجب بذاته است ، که بهیچ‌نحو تغییر دراو ممکن نباشد .

پس حضرت «علیه‌السلام» جواب فرمودند که ترا با حقیقت چه‌کار است ، چون مقام حقیقت مقام بلندی‌است و دوراست ازمقام ارباب‌قلوب ونمیرسد باین‌مقام مگر صاحب استعداد کامل از ارباب قلوب بتأیید الهی وعنایت ازلی، وسیر لایق وریاضت خاصهٔ قلبیه، لا نفسیه، واین‌کلام آنحضرت تشویق وتحریص است ازو بر سیر قلبی، وکمیل ـ رضی‌الله عنه ـ گفت : آیا من صاحب سرّ تو نیستم ؟ حضرت «علیه‌السلام»

---

۱ ـ وحال‌آنکه بمقام قلب باشد .

تصدیق فرمودند که ، مستعد آنمقامی ، لیکن ترشّح می‌کند برتو آنچه ازمن بتراود ورشح نور از صاحب کمال برمستعد میرسد . واین کلام حضرت اشعار بوعده‌ایست که ، درحین استغراق گاهی مستی رو می‌کند، ودر وقت مستی تراوش می‌کند از من جواهر ثمینه ، وترشّح میکند برتو. وکمیل میدانست که آنجناب همیشه مستغرق در لجّهٔ بحر احدیت است، کما قال«صلی‌الله علیه وآله وسلم» : «علیٌّ ممسوس فی ذات الله» ودرمقام تکمیل وتمکین واستقامت است بوعده نـایستاد وآتش شوقش زبـانه کشیده وگفت: آیا مثل تو خائب میکند سائل‌را؟ حضرت متوجه شدند بجواب .

معلوم بوده باشد که سائل واقعی تا مطلوب ومسئول عنه فی‌الجمله مشعور به‌او نشود ، سائل وطالب نمی‌شود، باعتبارآنکه طلب مجهول مطلق محالست، پس بوجهی از وجوه مطلوب مشعور به است ، ولهذا قیل : «الطّلب والوجدان توأمان» و چون کامل مطلق مطلع است برمقتضای استعدادات ، پس جواب فرمود که : حقیقت‌کشف وظاهرشدن انوار جلالست من‌غیر اشارة . واین جواب نظر بمرتبهٔ سائل است، وسائل صاحب قلب است، وقلب مقام تجلیات صفاتست ، وسبحات[1] بمعنی انوار وجلالست ، نه جمال ، باعتبارآنکه تجلیات جلالی[2] منشأ فناء قلب است، وصفات قهریه اوسبحانه فانی میکند اشیاء را، وتجلیات جمالی سبب بقاءاست، وانوار تجلّیات صفاتیه حُجب ذات اقدس‌اند .

وقال امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب «علیه‌السلام» فی‌بعض مناجاته : «الهی وهب لی کمال الانقطاع الیك،وأنر ابصارقلوبنا بضیاءنظرها الیك، حتی‌تخرق ابصارالقلوب حجب النور، فتصل الی معدن‌العظمة ، وتصیر ارواحنا معلّقة بعز قدسك» وفرمودند «من‌غیر اشارة» یعنی اصلاً وقطعاً بهیچ‌وجه اشاره نباشد، نه اشاره روحیه و نه عقلیه، باعتبارآنکه اشاره‌مشعر باثنینیّت است، پس من‌غیراشارة،عبارت ازفنای محض‌است،

---

۱ - وسبحات بمعنای‌انوارست وجلال نه جمال .
۲ - تجلیات جلال .

یعنی حقیقت طلوع وجه باقیست بکشف حجاب صفات ازاو ، تا فانی شود بسبب وجه او، ماسوای او، پس باقی نماند اشاره بچیزی ، کما قال‌الله تعالی «کل شیء هالك الا وجهه» وکما قال‌النبی «صلی‌الله علیه وآله» : «ان للّه سبعین الف حجاب من نور وظلمة، لوکشفها[۱] لأحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من‌خلقه» وکلام آنجناب ارشاد وهدایت نمود کمیل را بمقام فنا ، وبطلوع و بروزش از وراء حجاب بعرصهٔ کشف ذات، وچون کمیل «رضی‌الله عنه» صاحب استعداد تمام وعلم کامل بود اکتفا بآن‌قدر نکرد باعتبارآنکه گاهی می‌باشد کشف مذکور با بودن صاحبش در مقام تلوین ، ودلالت نمیکند این برمقام[۲] وحدت مگر بالتزام ، بجهت‌آنکه ذات احدیت خالی ازصفات نیست وآن‌صفات لازم ذاتست همیشه، پس ممکن است‌که تکثّرصفات بنظردرآید ودراینوقت رجوع می‌کند باینکه صفات عین‌ذات‌است، پس‌وحدت بالتزام معلوم شد، لهذا طلب زیادتی بیان نمود ازحضرت، وحضرت جواب فرمودند : «محو الموهوم مع صحو المعلوم» پس اشاره فرمودند بفقرهٔ اولی براینکه آن تلوین ناشی شد بتوهم و خیال وجود غیر ، و نیست غیر فی‌الحقیقة مگر نقش موهوم[۳] که رسوخ نمود برقلب بسبب استیلاء قوهٔ وهم[۴] وسلطان شیطان . پس کسی را که خدایتعالی برگزید از عباد خودش ، محو میشود ازآنکس وجود موهومی، که نیست مگر نقش خیالی، ونه آن وجودحقیقی[۵] است تا محتاج بفناشود، ولهذا قال‌بعض‌العرفا : «الباقی باقٍ فی‌الأزل ، والفانی فانٍ لم‌یزل» وبفقرهٔ ثانیه اشاره فرمودند براینکه دلالت التزامیه دراینجا حاصل شد باعتبار عقل وتکثّر صفات درنظر عقل است ودرمتن واقع

---

۱ – درنسخهٔ (م) : «قدکشفها ...» ضبط شده است درحالتی‌که : لوکشفها، موافق صدر و ذیل حدیث است .

۲ – برمقام وحدت مگر بالالتزام .

۳ – مگر نقض موهوم .

۴ – مگر قوت وهم .

۵ – ونه آن حقیقتی است که .

وجود بحت وصرف ذاتست، پس کسی‌که عارف حق شد بطریق علمی خلاص ازحجاب نشد، وترقی نمیکند ازحضرت واحدیت که حضرت اسماء و صفات است بحضرت احدیت که صرف وجود است، پس منکشف نمیشود حقیقت مگر برای‌کسی‌که عقلش معزول شود بنور حق وجنّ بجنون الهی، کما قال الامام جعفرالصادق «علیه‌السلام»: «پس صحو وصاف شود معلوم او ازحجاب‌کثرت صفات ومرتفع شود کثرات عقلیه از او بسبب نور عشق حقیقی وحبّ ذاتی، تا برسد او بمقام اخلاصی که اشاره نموده[1] است جناب امیرالمؤمنین ، علیه‌السلام، بقول مبارك خودش :

«کمال‌الإخلاص نفی‌الصفات عنه» پس علم عارف عین خواهد شد و توحیدش شهود وعیان نه علم وبیان، وچون ممکن نیست نفی سلطان[2] وهم طَردِ عقل درطریق، مگر بظهور سلطان عشق ، واین منوط به‌اختیار وقدرت واراده سالك نیست «یحبّهم ویحبّونه» ازآن فرمود که ابتدای محبت ازجانب ما بود، پس مشکل شد این امر بر کمیل، لهذا طلب زیادتی وضوح نمود، پس حضرت فرمودند: «هتك‌الستر لغلبة‌السر» یعنی دریده شود پرده پندار وجود بـرای غلبهٔ سرّ ذات ، پس مادامی کـه آن پرده ضعیف وکامن است، قادر است عقل وقلب برستر و اخفا، پس صاحب حقیقت نیست آنکس بل عالم عارف غیرمحب است .

قال امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب، علیه‌السلام، :«محبة الله نار لا تمرّ علی‌شیء ، الا احتراق» و دروقتی که قوی وغالب وظاهر شد سلطان سرّ ذات برعقل و منطمس شد نور عقل بنور سرّ ذات ، مثل محوشدن نـور قمر بنور شمس ، و گردید سالك مغلوب ومحکوم واسیر درقبضهٔ حق‌سبحانه ودریده شد پردهٔ‌عقل‌وشرع بقوت حب، دراینوقت سالك صاحب‌حقیقت میشود،وچون کمیل «رضی‌الله عنه» بحدس یافت که این مقام سکر و بیهوشی است وایـن مقام برحسب[3] حال سالك است، بعضی از اهل

---

۱ ـ اشاره فرموده است ...

۲ ـ بحسب حبّ سالك .

۳ ـ سلطان وهم وطور عقل .

سلوك مست شدند بچیزی که او بآنچیز مست نشد ، بلکه‌دریا را نوشید واثررطوبت از لبش ظاهر نشد، مثل حال موسی «علیه‌السلام» عند قوله : «ربّ أرنی انظر الیك» نسبت بحال سیدنا ومرشدنا محمد «صلی‌الله علیه وآله عند» قول حق تعالی : «مازاغ البصر وما طغی» پس لازم نیست که ازغلبهٔ سرّ حقیقت حاصل[1] شود. وقال ابوالحسن خارقانی : «لو شَرِبْتُ قطرةً اخری، لذهلتُ عن‌الوجود» وقال شیخ‌الأمّة ابویزید ـ قدس سره ـ :

«شربت الحبّ کأساً بعد کأسٍ فما نفذ الشّراب وما رویت»

ولهذا کمیل «رضی‌الله عنه» طلب‌زیادتی بیان نمود، پس‌حضرت فرمودند: «جذب الأحدیة لصفة‌التوحید» واحدیت مقامیست که اعتبارکثرت اسماء وصفات دراو اصلاً نیست، ومقام‌واحدیت مقام صفات توحید است نه توحیدصرف که احدیت و حقیقت باشد که کثرت بهیچوجه دراو معتبر نیست .

ومعنی حدیث اینست که جذب نماید احدیت مرصفت توحید را، وقتی‌که این جذب حاصل شد تعدد و کثرت ازنظر قلب سالك برطرف میشود ، و سالك عارف بحقیقت میشود ، واین جذب مشرب مقرّبین است وبس ، وساقی در اینمقام حق‌تعالی خواهد بود .

قال الله تعالی : «وسقاهم ربّهم شراباً طهوراً» این شراب که‌مطهّر ازغیر ومفنی ازکثرت است بالمرّة ، وشراب کافور ازکثرت افعال خلاص میکند وبتوحید افعال میرساند ، وشراب سلسبیل ازکثرت صفات خلاص میکند، وبتوحید صفات میرساند، این دوشراب برای ارباب قلوب است علی اختلاف مراتبهم ، وآن شراب برای انبیاء و کمل اولیاست علی اختلاف مراتبهم ایضاً ، وآن دوشراب را این‌طایفه هم مینوشند، واین شراب خالص را غیراین طایفه نمینوشند مگر ممزوج نمایند آن شراب را برای

---

۱ ــ ظاهر شود .

ارباب قلوب تا بعضی اعیان حقیقت را علی قدر منازلهم مشاهده توانند نمود .

قال الله تعالی : «ومزاجه من تسنیم ، عیناً یشرب بها المقربون» یعنی طایفه ‌ی آشامند ازرحیق مختوم که ختام اومسك است وممزوج ازتسنیم است وتسنیم عینی است که مخصوص مقرّبین است وایشان می‌آشامند، وحدیث شراب برای اولیاء بعد ازاین مذکور خواهد شد انشاءالله تعالی .

ما مست شراب ناب عشقیم   نه تشنه به‌سلسبیل و کافور

وگاهی [که] کافور میگویند واین شراب را میخواهند ، اصطلاح است .

وکمیل «رضی‌الله عنه» عارف بود باینکه مقام وحدت وفناء در ذات هرچند مقام ولایتست ، لیکن کمال تام نیست باعتبار آنکه صاحبش صلاحیت هدایت وتکمیل غیر ندارد مادامی که رجوع نکند ازجمع بتفصیل وازوحدت بکثرت واز سکر بصحو و مادامی که حاصل نشود برای اومقام استقامت وتمکین .

قال الله تعالی : «فاستقم کما امرت ، ومن تاب معك» لهذا طلب زیادتی بیان نمود فقال : «نور یشرق من صبح الأزل ، فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» یك معنی این حدیث اینست که هیاکل توحید قلب انسان کامل است ، ولهذا ورد فی الحدیث القدسی «لا یسعنی ارضی ولا سمائی ، ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن» مرات حق نما دل انسان کامل است ، وفی الحدیث «المؤمن مرآت المؤمن» و بنابراین معنی حدیث این است که ، نوریست درخشنده وطالع میشود ازصبح ازل، پس ظاهر میشود برقلب انسان کامل آثار او جل شأنه .

دوست آئینه خانه‌ئی میخواست   التفاتش بهانه‌ئی میخواست

آئینه خانه ازاو وظهور درحق او، دراو خود او .

وکلام مبارك آنحضرت موافق این‌حدیث قدسی است که: «کنت کنزاً مخفیاً ، فاحببت ان اعرف ، فخلقت الخلق لکی اعرف» . سحابی ، قدس سره، فرماید :

آن گنج خفی نکرد ظاهرشان را تا خلق نکرد حضرت انسان را
شمع است نمایندهٔ کس در شب تار هرچند که خود ریخته باشد آنرا

پس توهّم غیریت نیست، ومعنی دیگر اعم واشمل ازاین معنی اینست که صبح ازل مرتبهٔ ظهور احدیت است واین مرتبه را صبح ازل فرموده‌اند باعتبارآنکه ذات احدیت معلوم ومشهود احدی نشده است .

قال النبی ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ : «ماعرفناك حق معرفتك» وآن مرتبه، مرتبهٔ ـ لا اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت ـ است وآن مرتبه را بعضی تعبیر به مجهول مطلق نموده‌اند باعتبار آنکه خبری ازآن نمیتوان داد، وبعضی تعبیر بظلمت نموده‌اند، باعتبارآنکه نور کشف بآن مقام نمیرسد . وشیخ صدرالدین قونوی ـ قدس سره ـ فرموده‌اند، نظر باینمقام : «امرمعقول، یری اثره[1] ولا یشهد عینه» وآن مرتبه‌را حکما وجود خاص میگویند، جمیع انبیاء وعرفا وحکماء با اختلاف مشارب ازآن مرتبه خبری وعلمی ندارند، وچگونه خبری وعلمی توان داشت که اگر خبری یا علمی بآن مرتبه بهمرسد محدود ومحاط خواهدشد، تعالی عن ذلك، کما قال علی «علیه السلام» : «لدعائه ولا خرقت الاوهام حجب الغیوب الیك، اعتقد منك محدوداً فی عظمتك» .
عطار ـ قدس سره ـ :

نه اشارت می‌پذیرد نه بیان نه کسی زوعلم دارد نه نشان

وخلاصهٔ کلام عرفا اینست که «ولما کان الحق سبحانه[2] من حیث الحقیقة فی[3] حجاب

---

۱ ـ شیخ درمفتاح ونصوص ونفحات ودیگرآثار بی‌نظیر خود، این عبارت‌را آورده است .
۲ ـ این عبارات نیز از شیخ کبیرست درنصوص واوائل مفتاح .
۳ ـ فی حجاب عزّة لا نسبة بینه وبین .

العزة لا نسبة بينه وبين ماسوی ـ ماسواه ـ ، كان الخوض فيه من هذا الوجه والتشويق الی طلبه تضييعاً للوقت وطلباً لما لا يمكن تحصيله ولا الظفر به الا بوجه جملی، وهو ان وراء ما تعيّن امر به ظهر كل متعيّن، لذلك قال الله سبحانه بلسان الرحمة والارشاد: ويحذّركم الله نفسه[1] والله رؤف بالعباد» .

ومرتبهٔ ديگر آن ، وجود منبسط مطلق است، كه عمومش برسبيل كليّت نيست، بلكه نحو ديگر است، برای اينكه وجود، محض تحصّل وفعليت است ، وكلی اعم از آنكه طبيعی بوده باشد ويا عقلی، مبهم است ومحتاج است درتحصل ووجود خودش بانضمام شیء باو، تا اين شیء منشأ وجود وحصول اوبشود، ووحدت آن وجود وحدت عدديت نيست كه مبدأ اعداد بشود، برای اينكه آن وجود كه حقيقتی است منبسط برهياكل ممكنات وبرالواح ماهيات ، منضبط نيست دروصف خاص ومنحصر نيست در حدّ معين ازقدم و حدوث وتقدّم وتأخّر وكمال ونقص وعليّت ومعلوليّت و جوهريت وعرضيّت وتجرد وتجسم ، بلكه آن وجود بحسب ذات خود بدون انضمام شیء ديگر باومیباشد متعيّن بجميع تعيّنات وجوديه وتحصلات خارجيه، بلكه حقايق خارجيه منبعث ازذات اويند وانحاء تعينات وتطورات اويند واو اصل عالم وفلك حيات وعرش رحمان است، ودرعرف عرفا حقيقة الحقايقش میگويند، واو متعدد است درعين وحدت بتعدد موجودات .

پس باقديم قديم است، وباحادث حادث وبامعقول معقول وبا محسوس محسوس. وباين اعتبار توهم ميرود كه كليست ، ونيست چنين ، وعبارات ازبيان انبساط او بر ماهيات واشتمالش برموجودات قاصراست، مگراشاراتی بشود برسبيل تمثيل وتشبيه، وباين سبب ممتاز است ازوجودی كه داخل تحت اشاره وتمثيل نيست ، كه آن مرتبه

---

۱ ـ ومن نهاية رأفته منعهم عن الخوض فيما لا سبيل اليه .

احدیت باشد ، مگر قبل از آثار ولوازمش ولهذا گفته‌اند عرفا که : نسبت این وجود یعنی ، وجود منبسط مطلق بموجودات عالمیّه ، نسبت هیولای اولی است باجسام شخصیه ازوجهی، و نسبت کلی طبیعی است که جنس‌الأجناس باشد باشخاص، وانواع مندرجه تحت او ازوجهی . واین تمثیلات مقرب بادراك وفهم است از وجهی ومبعد است ازوجوه ، واین‌وجود غیر وجود انتزاعی عام‌بدیهی ومتصورذهنی است؛ باعتبار آنکه وجود انتزاعی ازمعقولات ثانیه واز مفهومات اعتباریه است، واین معنی مخفی شد براکثر اصحاب بحث ، خصوص برمتأخرین . و اما عرفا ، پس در کلام ایشان تصریحات است بوجود خارجی وجود منبسط مطلق بنحوی که ما بیان نمودیم .

قال الشیخ المحقّق صدرالدّین القونوی ـ قدّس سرّه ـ : «الوجود مادة الممکن والهیاة الماهیّات له بحکمه الموجد العلیم الحکیم علی وفق ما کان فی علمه مهیّئة» و وجود عامّ انتزاعی را باین عبارت فرموده : «والعرض العام هو الضعف اللاحق به، عندتقیّده بقیدالامکان وبعده عن‌حضرت‌الوجود واسره فی‌ایدی الکثرة» وشیخ محیی‌الدین ـ قدس‌سره ـ وجود انبساطی مطلق‌را تعبیر بنفس‌رحمانی نموده درمواضع ازکتب خودش .

وبدانکه اول چیزی که ناشی شده ازاحدیت صرفه که، لا اسم ولا رسم لا وصف ولا نعت است،ومندمج است دراو جمیع نعوت جمالیه وجلالیه، وجود مطلق منبسط است، واین منشأ علیّت نیست ، لأن‌العلیة من‌حیث کونها علیة تقتضی‌المباینة بین‌العلة والمعلول ، پس علیت متحقق است قیاس بوجودات خاصه متعیّنة من‌حیث تعیّنها ، وانصاف کل منها بعینها الثابت ، بلکه وجود مطلق شعاع شمس ذات احدیت وظل آن ذات است .

قال الله‌تعالی: «الم‌تر الی‌ربّك کیف مدّ الظل، ولوشاء لجعله ساکناً» یعنی ناشی نمیشد[1] ازاو فیض جود وظلّ وجود «ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا» واین شمس ذات

---

۱ ـ ناشی نمیشه از ار او فیض وجود ...

احدیت باعتبار کونه نوراً لنفسه فی‌نفسه، ویشهد بـه‌العقل والحس للظلال‌الممدودة الوجودیة، فان‌الظلال لا یکون لها عین ولا اثر مع عدم‌النور، ثم قبضناه قبضاً یسیراً، وانماقبضه الیه، لأنه ظله، فمنه ظهر والیه یرجع الأمر کله. لمولانا جامی ـ قدس سره ـ:

یـا جلـّـی الظهور والاشراق　　　کیست جز تو در انفس وآفاق
لیس فـی‌الکائنات غیرك شیء　　　انت شمس‌الضّحی وغیرك فیء

پس ذات‌احدیت منشأوجود مطلق است[1] باعتبار ذاته‌الجمعیة[2] وباعتبارخصوصیات اسماء حسنی کـه در ذات احدیت مندمج است که آن را شئونـات ذاتیه خوانند، و شئونات ذاتیه عبارت‌است ازنسبتهائی که در ذات مندمج است، واما نه چون اندراج یك و دو درسه، بلکه همچون اندراج لازم درملزوم، مثل اندراج نصف‌بودن وثلث بودن وربع‌بودن درواحد عددی پیش‌ازآنکه جـزو دو وسه وچهار شود. یعنی عدد یك را چون ملاحظه کنیم قبل ازآنکه جـزو شود، دو ونصف دوبودن دراو مندرج است، و پیش‌ازآنکه جزو سه شود، ثلث سه‌بودن در او مندرج است، و همچنین نسبتهای بی‌نهایت دروجود حق باشد، واین نسبت را اعیان ثابته و حروف عالیات‌هم میگویند، وآن ذات احدیّت باعتبار خصوصیات مذکوره مؤثر است در موجودات خاصه که این موجودات خاصه،زائد بروجودمنبسط[3] نیست، پس مناسبت میان حق

---

۱ ـ باعتبارآنکه ذاته‌الجمعیة ...

۲ ـ باعتبار ذات‌الجمعیة، ذاته‌الجمعیة.

۳ ـ بروجود مطلق نیستند ـ م ـ اقول بل‌که فرق بین‌مطلق ومقیّد باطلاق وتقیید است، ووجود فقط درعقل برماهیت زائد است ودرخارج متحدند. وجودات خـاصه بجهت القاء حدود همان وجود مطلقند و وجود منبسط مثل وجود خاص بـا ماهیت متحد نمی‌باشد ولذا با انحطاط ازمقام صرافت وجود، حد ماهوی ندارد ولی ازترکیب خالی نمی‌باشد وبا عدم یك نوع ترکیب دارد که ترکیب مزجی بآن اطلاق کرده‌اند.

وخلق باین اعتبار است واین حکایت وجود مطلق منبسط غیرمتعین نزد تو باشد تا ما انشاءالله تعالی، متعین کنیم .

وهیاکلِ توحید، مظاهرِ صفاتحق وذات اویند سبحانه وتعالی، وآن مظاهراعیان موجوداتند ، پس هیاکل توحید صور اسماءالله‌اند ، واین همان وجود مطلق منبسط است از حیثیت ظهور آثار ذات احدیت درهریك ازمراتب تعیّن وجود مطلق علی‌قدر استعداداته وتعیناته وتنزلاته، نزول وظهوروجود ازاحدیت عبارت ازامکان وماهیت است که عقل اعتبار وانتزاع میکند ازوجود نازل، ودر خارج غیروجود چیزی نیست. وبعد ازمقدمات مذکوره آمدیم بشرح کلام آنجناب ـصلوات‌الله علیه ـ : «نوریشرق من صبح‌الأزل» بدانکه این نـور آن وجود مطلق منبسط است که ازصبح ازل کـه ذات احدیت است باشد درخشنده وطالع شد، وصبح ازل فرمود باعتبارآنکه آن‌ذات بذاته قطع‌نظر ازنسبت واضافات نموده درظلمت حجاب است ومحال است که مدرك شود، ولهذا حین سئل عن‌النبی ـ ص ـ : «هل رأیت ربّك ، قال : نور، انّی آراه ؟» یعنی نوراست کجا[1] می‌بینم اورا ؟ وممکن‌الرؤیة نیست[2] مگر ازقبل لوازم وآثارش، چنانچه فرمودند نیز «رأیت ربی بنور ربی» :

خورشید چو برفلك زند رایت نور در پرتو او خیره شود دیده زدور
وانـدم که کند زپرده ابـر ظهور فـا النّاظر یجتبیه مـن غیر قصور

بلی آن‌ذات درمظاهراسماء وصفات تجلی نمود ودرهر مرآتی جلوه‌گرشد«فاینما تولّوا فثمّ وجه‌الله ـ الله نورالسموات والارض» .

قال‌النبی صلی‌الله علیه وآله وسلم : «ولو انکم ادلیتم بحبل الی‌الارض السّفلی

---

۱ ـ نور باصطلاح ارباب عرفان لا یدرك ولکن یدرك به والضیاء یدرك ویدرك بـه و مراد قول او علیه‌السلام : رأیت ربی بنور ربی. مـراد ازنور ازباب‌مقام ظهور اوست و ظهور او ازتجلی اوست وتجلی او همان تنزل ازغیب ذات وقبول تعیّن است .

۲ ـ وممکن نیست رؤیت مگر ازقبل لوازم ... ـ م ـ .

لهبط علی‌الله» .

وصبح ازل فرمودند، نظر بحال اکثر سالکین، باعتبار آنکه ظهور نور حق برقلب پاك آنجماعت برنك صبح ظاهر میشود ، وبرقلب کمّل ازآن جماعت بتدریج است ، اول بنوراست پس ضیاء ، پس شعاع، پس نجوم، پس قمر، پس شمس است. الحاصل باقسام مختلفه نظر باستعداد عرفا نورحق برقلوب ایشان وارد میشود ومشاهده‌جمال مطلق مینمایند ، نظر بظرفیت قلوب و ارواح ایشان . خلاصه معنی حدیث اینست که: نوریست درخشنده وطالع شد از صبح ازل پس لایح وظاهر شد برهیاکل توحید آثار او جل شأنه ، که هیاکل مظاهر اسماء وصفات حق‌اند که این همان مراتب تعیّنات وجود مطلق است که آن نور مشرق باشد، وچون حال برکمیل غالب شد طلب زیادتی بیان نمود .

پس حضرت فرمودند : «اطف‌السراج فقد طلع‌الصبح» یعنی چراغ که عقل است خاموش کن که ازاین بیان صبح ازل طالع شد «وعندالایتلاج لا یحتاج الی‌السراج» ومادام که عقل باقیست حق دیده نمیشود «اذ تغیّبت بدا ، وان‌بدا غیّبنی» وچون نورعقل نسبت بنور حق مثل سراج است نسبت بشمس ، عقل را سراج فرمودند .

ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان

وازحدیث بیان وحدت شد بیان‌اینکه رسیدن باین‌طورموقوف بجذبهٔ الهیه‌است، وعزل‌نمودن عقل است که اینها اختیاری وکسبی نیست. بلی آنچه کسبی است اخلاق است، مثل : صبر ورضا وشکر وغیر اینهاکه منازل نفس باشد باعانت‌قلب طی میشود، وبعد از طیّ این منازل ، مقام قلب است وانوار و حالاتی کـه برقلب وارد میشود ، اینها وآنچه فوق اینهاست کسبی‌نیست، وغرض ازریاضت نفس این‌است‌که قلب وقتی سائر وسالك الی‌الله بشود، نفس مشایعت قلب نماید، ودامن دل را نگیرد وبعالم تفرقه ودنیا نیاورد «ذلك فضل‌الله یؤتیه من یشاء» .

وعرفا «رضوان‌الله علیهم» فرموده‌اند که، دعا وتضرّع نمودن برای مقام عالی فایده دارد وسبب زیادتی استعداد میشود .

واز جمله جذبات الهیّه که باین احقر عبادالله وارد شده است ومناسب اینمقام بود نقل مینمائیم وفقیر بعد از انی که ازدست مبارك خلیفةالرحمن صاحب‌الزمان ، صلوات‌الله علیه ، شراب محبت نوشیدم واحوال شراب باحدیتش بعد ازاین مذکور خواهد شد انشاءالله . وشبی برای نماز از خواب بیدار شدم و درخواب در اثنای بیدارشدن فقرهٔ دعائی میخواندم که در لیالی ماه رمضان آن دعا را میخواندم وبس ، واین دعا ازجملهٔ دعاهائی نبود که ورد کرده باشم ، و عجیب‌تر آنکه قریب به‌هفت‌ماه ازماه رمضان گذشته بود، وبهیچ‌وجه آن دعا بخواطرم نمانده بود وبخاطرم آوردم‌که آندعا را ورد نمایم، روزی یکمرتبه آندعا راپیش‌مرشدم[1] ومرشد الکونین ابی‌عبدالله الحسین، علیه‌الصلاة والسلام، بخوانم وازتوجه آنجناب توفیق‌یافتم تاروزی باخشوع وحضور قلب برابر آن مرشد الصدیقین ایستاده‌ام وهمان دعا را میخوانم وچون باین فقره رسیدم‌که «ومن کل سوء یا اله الا انت فنجّنا» ناگاه جناب‌حق جل وعلا تجلی نمود درقلب این فقیر ، ومائی من را ازمن گرفت ، محو وبیخود شدم .

خود از درون‌و برون جلوه کرد ومن زمیان

چو سایه محو شدم کز دوسو چراغ برآمد

وحق را درقلب خود می‌بینم وملاحظه مینمایم خودرا که من نیستم، وجناب حق بقوتی تجلی نموده که امکان رفع ندارد، الحمد لله کما هو اهله ومستحقه .

وچون عرفا «قدس‌الله اسرارهم» فرموده‌اند : که مشاهدات ومکاشفات سالك عارف وقتی‌که موافق اشارات قرآن وحدیث شود، نور علی‌نور،است. بعدازمشاهده بفکر افتادم که ازاشارات قرآن وحدیث موافق شهودم جناب حق افاضه فرماید ، و

---

۱ – پیش مرشدی ومرشدالکونین ... – م – .

دراین فکر بودم تا چند روز بعد ازآن‌حال درنماز صبح بـا حضور وشوق تمام در سجده آخر آن نماز جناب حق در دلم افاضه فرمود اشاره موافقه را واشاره اینست ، قال الله تعالی : «اعرف نفسك ایّها الانسان تعرف ربك ظاهرك للفنا و باطنك» آن فقرهٔ آخر حدیث قدسی[1] موافقِ شهود این فقیر است .

اتصالـی بی‌تکیّف ، بی‌قیاس هست رب‌الناس‌را با جان ناس

وایضاً: فی‌الحدیث القدسی «لا یسعنی ارضی ولا سمائی ولـکن یسعنی قلب‌عبدی المؤمن» وممـکن است که اهل ظاهر این[2] حالت را انکار نمایند، لیـکن انکار ایشان غلط است باعتبارآنکه تجلی‌حق تعالی برشجرهٔ طور نص[3] قاطع وصریح قرآن است، چه مانع است که آن تجلی برشجرهٔ انسانیت بشود «ذلك فضل‌الله یؤتیه من‌یشاء» .

روا باشد انا الحق از درختی چـرا نبود روا از نیك بـختی

مفتاح هشتم:

دربیان تنزیه‌وتقدیس وتشبیه[3] است .

بدان ای سالك طالب که بعد از فرق[4] درمراتب‌وجود که مرتبهٔ احدیت باشد که «لا اسم ولا سم ولا نعت‌ولا وصف» است بنحوی‌که بیان‌کردیم وگاهی وجود مطلق هم میگویند این‌مرتبه را، یعنی : «حقیقت لا بشرطِ شیءحتی مطلقِ ازقید اطلاق‌هم» ومرتبهٔ دیگر ازوجود کـه عام مطلق منبسط وتجلـی ساری درحقیقت ممکنات است بنحوی که بیان‌کردیم، وبعد ازفرق وملاحظه مراتب وجود مفاسد شنیعه برعرفا لازم

---

۱ ـ اما فقره اخیر حدیث .

۲ ـ این حالت انکار نمایند ـ م ـ .

۳ ـ مفتاح هشتم دربیان : «تقدیس وتشبیه» .

۴ ـ بعد ازفقرهٔ فرق ...؟

نمی‌آید ، وازجهت اشتباه وعدم تفرقه میان دومرتبهٔ مذکوره، جمعی بضلالت وعقاید فاسده افتاده‌اند ، مثلِ حلول واباحه واتصاف حق بصفات ممکنات ـ تعالی‌الله عن‌ذلك علواً کبیراً ـ .

پس تنزیه صرف وتقدیس محض نظر بمرتبه‌اول وتشبیه نظر بمرتبه ثانی ونظر باین دومرتبه است که شیخ عطار ـ قدس سره ـ فرموده است :

جملهٔ عالم بتو بینم عیان وزتو درعالم نمی‌یابم نشان

مولوی ـ قدس سره ـ فرموده است :

گاه خورشید وگهی عنقا شوی گاه کوه قاف وگه دریا شوی
تو نه‌این باشی نه‌آن درذات‌خویش ای برون از وهمها واز پیش پیش
از تو ای بی‌نقش با چندین صور هم موحِّد هم مصوِّر خیره سر

ونظر باین دو مرتبه‌وجود است که در تفسیر «الله اکبر» وارد شده است که : «اکبر من ان یوصف، واکبر من کل شیء» وتنزیه‌نمودن حق را از ماسوای، تحدید وتخصیص‌است اورا به‌ماسوای، واین عین تحدیداست ورتبه اورا فوق رتبهٔ مقیدات قرار داده است باعتبار تقیدنمودن اورا باطلاق ومتنبّه نشد سالك باینکه این تقید است ومنافی اطلاق حقیقی است، زیرا که اطلاقِ حقیقی مشروط است دراو اینکه متعقّل شود بمعنی وصف سلبی نه بمعنی اطلاق ضدٌ تقیید ، بل اطلاق از اطلاق ، و اطلاق ازحدت وکثرت معلومتین . قال ـ علیه‌السلام ـ : «کلّما میّز تموه باوهامکم فی ادقّ معانیه، فهو مخلوق مثلکم ، ومرود الیکم» وفرمودند ، که مورچه کوچك دو شاخ دارد، وآنرا برای‌خدای‌تعالی خیال‌میکند واین‌را کمال‌میداند وهرکس‌ندارد ناقص میداند . اینچنین است[1] حال عقلا درصفات واجب، و عقلا اشرف طرفی نقیض را برای‌ذات اوسبحانه ثابت میدانند واین تحدید وتوصیف‌است چنانچه ازاین‌حدیث

---

۱ ـ همچنین است .

ظاهر میشود، وعرفا نیز قائلند به‌تنزیه بلاتشبیه، وازآنجهت که‌سالك مقیّد حق مطلق است ناقص‌المعرفة است، زیراکه محدّد مرحقیست کـه آن حق غیرمحدود است. پس بمقدار آن امور که حق را ازآن تنزیه کرده‌است ازمعرفت تعیّنات نور وتنوعات ظهور او سبحانه مهجور ومحروم است، وهمچنین مشبّه من‌غیر تنزیه، ناقص است، همچون مجسمه. وآن سالکی که میان تنزیه وتشبیه جمع کرده است، وهریك را در مقام خود ثابت داشته، وحق را سبحانه وتعالی، بوصفی تنزیه وتشبیه، نعت‌کرده فهو العارف‌المحقق.

قال رئیس‌المکاشفین الشیخ محیی‌الدین ـ قدس سره ـ :

فان قلت بالتنزیه، کنت مقیداً   وان‌قلت بالتّشبیه، کنت محدداً

وان‌قلت بالأمرین،کنت مسدّداً   وکنت اماماً فی‌المعارف سیّداً

وعارف محقق، ایمان به‌تنزیل وتأویل قرآن دارد، وظاهر وباطن کتاب وسنّت را قبول‌مینماید بدون تأویل. ودر حدیث است‌که ایمان بظاهر وباطن وتنزیل وتأویل قرآن باید داشت پس وقتی کـه ظاهر وتنزیل را تأویل نمودی ایمان بباطـن وتأویل آوردی واز حکیم تعالـی کلامی صادر شود که بهیچوجه ظاهرش مراد نباشد جـایز نیست، اگر چشم ودل بنده را خدا گشود، ظاهر را درست می‌بیند بنحوی که تجسّم و نقص نباشد مثل «الرحمن علی‌العرش استوی» ومثل وجه وعین و ید ویمین واصبع وقبضه وجنب وضحك وتعجّب وتردد وامثال اینها. واگر چشم دل گشوده‌نشد تأویل بعقل و فهم خود نماید چنانچه متکلم واهل ظاهر مینمایند ومیگویند که اگر نقل با عقل معارض باشد، نقل را تأویل باید نمود این کلام صحیح است درمقامش، ومقامش اینست‌که اگرچنین نکند به‌تشبیه‌می‌افتد وهلاك میشود، ولهذا ائمه‌دین «علیه‌السلام» دربعضی مـوارد تأویل ظاهر نموده‌اند بجهت آنکه بسیاری ازخـلق چشم دل ایشان گشاده نیست، پس طالب حق را چشم دل اگرگشاده شد بنحوی‌که بیان‌کردیم خواهد دید آیات واخبار تشبیه را، واگر چشم دل گشاده نشد، تأویل ننماید وبگوید ایمان

آوردم تشبیه را بمعنئی‌که او داند واو خوبهد ولایق حضرت اوباشد، ومعلوم است که عقول بحسب فطرت حق را منزّه مینمایند از جسم ولوازم جسم ومتصف مینمایند حق را بصفات کمالیه مثل علم وقـدرت ، و اکثر عقول کامله دراین امر مستقلّند و احتیاج به‌ارسال رسل و انزل‌کتب دراین امر ندارند، ومع‌ذلك رسل وکتب‌خدایتعالی را بوصفی تشبیه و تنزیه نعت نموده‌اند ، پس ظاهر است که تشبیه مراد است بنحوی که مذکور شد .

وقائل باشتراك لفظی در صفات واسماء ، ناقص‌المعرفه است باعتبارآنکه قـائل باشتراك لفظی فی‌الحقیقه قائل بتنزیه بلا تشبیه است . بلی اشتراك لفظی دراحدیت و اشتراك معنوی درواحدیت است، ومعلوم بوده باشد که اشتراك چند چیز درلفظی از الفاظ یـا اشتراك درآن لفظ تنهاست مثل اشتراك لفظ عین میان آفتاب وچشم ، آن اشتراك را اشتراك لفظی میخوانند، ویا اشتراك آن چندچیز درلفظ تنها نیست بلکه معنی آن لفظ هم درمیان آن چندچیز مشترك است، این اشتراك را ، اشتراك معنوی مینامند ، مثل لفظ حیوان که مشترك است میان انسان وفرس، ومعنیِ آن‌هم که‌جسم نامی‌حساس متحرك‌است میان‌انسان وفرس، ومعنی آن‌هم‌که جسم نامی‌حساس متحرك بالاراده است مشترك است میان انسان وفرس ویکمعنی است در هردو .

ومخفی نماند که بعضی ازمتأخّرین[1] حکما قایل باشتراك لفظی شده‌اند دروجود ودرصفات واجب‌تعالی، وباعث براین‌قول احادیث ائمه وقول حکما وعرفا شده‌است. اما حدیث مثل‌اینکه در معنی عـالم «لیس بجاهل» و در معنی قدرت «لیس بعاجز» فرموده‌اند . واما قول حکما مثل معلم اول ــ قدس سره ــ فرموده : «الواحدالمحض

---

۱ ــ مراد او آخوند ملا رجبعلی تبریزی وبرخی ازتلامیذ اوست وملا رجبعلـی عین آنچه را که مؤلف آورده در الاصول‌الآصفیه ونیز در رسالهٔ مستقل دراثبات‌واجب درمقام اثبات اشتراك‌لفظی تقریرنموده‌است وقاضی‌سعید ونیز پیرزاده ودیگرشاگردان او همان دلیل استاد ملارجبعلی را تحریر فرموده‌اند ــ آشتیانی ــ .

هو علّة‌الأشیاء کلها ، ولیس کشیء من‌الأشیاء» ومعلم ثانی ـ قدس سره ـ فرموده : «وجوده تعالی خارج عن وجود سایرالموجودات ، ولا یشارك شیئاً منها فی معنیً اصلاً ، بل ان‌کانت مشارکة ففی‌الاسم فقط لا فی‌المعنی المفهوم من ذلك‌الاسم» و همچنین سایر حکما وازاین عالم کلام بسیار دارند .

واما قول عرفا ـ رضوان‌الله علیهم ـ مثل «لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف» و شیخ صدرالدین ـ قدس سره ـ فرموده‌اندکه : «قولنا فیه انه وجود اوموجود انما هو للتفهیم لا بمعنی انه اسم حقیقی له» یعنی اطلاق وجود برذات چون اطلاق جامد است، مثل زید برمسمی، که ذات زید است، برای مجرّد تفهیم است که اطلاق کرده شده‌است نه بملاحظه معنی لفظ وجودکه حصول وثبوت بوده باشد. وبنابراین اخبار واقوال مذکوره اشتراك لفظ وجود وسائر صفات وجود میان واجب وممکن اشتراك لفظی است، وبنابراین دست ازظاهر قرآن واخبار وادعیه وسایر کتب باید برداشت، وحال‌آنکه ما مأموریم ایمان بظاهر وباطن قرآن را .

بلی اشتراك‌لفظی حق‌است نظر بمرتبهٔ احدیت چنانکه همهٔ اولیاء وحکماء قایلند، وما دراین مفتاح بیان نمودیم واین مرتبه را تعبیر بهو نموده‌اند. واشتراك معنوی‌هم حق است نظر بمرتبهٔ واحدیت وظهور احدیت درمظاهر وهمه باین قائلند. ونظر باین مرتبه فرموده است «الله اعلم بما فی نفوسکم، ونحن اقرب الیه منکم ، ونحن اقرب الیه من حبل‌الورید ، واکرم‌الأکرمین وارحم‌الراحمین ، والله اعلم، یا اسمع‌السامعین ویا ابصرالناظرین ، واللهم انی اسألك من علمك بأنفذه ...» وغیر اینها اکثر من ان تحصی وارد شده است ومعانی همه اسماء را بنفی برگردانیدن ، قرآن وکلام انبیاء ، مثل لغز ومعمّا خواهد بود[1] وحکیم تعالی اسما را خلق کرد وامر کرد بندگانش را

---

۱ ـ واجرای اوامر حق درعبادات واتیان ذکر واوارد وطلب عفو وآمرزش همه صرف لقلقهٔ لسان خواهد بود .

که مرا باین اسما بخوانید ومعانی که برای این اسماست قصد ننمائید تعالی عن‌ذلك ؟

وقال قدوةالعارفین داودالقیصری ـ قدس سره ـ فی شرح‌الفصوص : «فالحیاة والعلم والقدرة وغیر ذلك من‌الصفات تطلق علی تلك‌الذات وعلی‌الحقیقة اللازمة لها من‌حیث انها مغایرة لها بالاشتراك اللّفظی ، لان هذه‌الحقایق اعراض من‌وجه ، لأنّها اما اضافة‌محضة اوصفة حقیقیة ذواضافة وجواهر من‌آخر، کما فی‌المجرّدات، اذ علمها بذواتها عین‌ذواتها‌من‌وجه، وهکذا الحیاة والقدرة، وتلك‌الذات جلت ان‌تکون‌جوهراً اوعرضاً ، ویظهر حقیقة هذا المعنی عند من ظهر سریان‌الهویة الالهیة فی‌الجواهر کلها التی‌هذه‌الصفات عینها، ومن‌حیث ان‌هذه‌الحقایق کلها وجودات‌خاصة والذات‌الاحدیة وجود مطلق والمقید هـو المطلق مع اضافة‌التعین الیه وهـو ایضاً یحصل من تجلیاته ، یکون اطلاقها علیها وعلی تلك‌الذات بالاشتراك‌المعنوی علی سبیل‌التشکیك ، وعلی افراد نوع‌واحد منها کالتعیّنات فی‌العلم مثلاً علی‌سبیل‌التواطی» انتهی‌کلامه ـ قدس سره ـ .

وبنا براین کـلام، وکـلام سایر اکابر ، جمیع کتب منزلّه وکـلام انبیاء و اولیاء ـ سلام‌الله‌علیهم ـ برظاهرخود خواهد بود، تنزیه درمقامی وتشبیه درمقامی. ومرشدم و مرشدالکل سیدالشهداء ـ ع ـ دردعای عرفه فرموده‌اند «الهی کیف استدلّ علیك بما هو فی وجوده مفتقر الیك» معلوم بوده باشد که میانِ دلیل و مدلول مغایرت و مناسبت مـا میبایدبـوده باشد تـا دلیل ، دلیل برمـدلول توانـد شد و اگـر میان دلیل و مدلول مغایرت تامه باشد دلیل ، دلیل آن مدلول نخواهد بود ، واگر مناسبت تامّه باشد ، دلیل عین مدلول خواهـد بود ، و موجودات ممکنه را در حین وجـود نظر بذات احدیت ملاحظه مینمائی ، اینها همه محض افتقار وعدمند، وآن ذات‌محض غنا و وجود، وهیچ مناسبتی میان عدم محض ووجود محض نیست تا استدلال بـاین وجودات باطله بروجود حق توان نمود. ودر همان دعا بعد ازچند سطری فرموده‌اند «ومنك اطلب‌الوصول الیك، وبك استدل علیك» و دراین مقام امکان موجودات از

نظر شریف محو شده‌است مظهر حق است وظاهر حق ازحیثیّت تعین مظهراست واز حیثیّت مطلق ظاهر، و اینست معنی حدیث «اعرفوا الله بالله» خود ازدرون وبروز جلوه کرد ومن زمیان چو سایه محو شدم کز دوسو چراغ رسید. ووجود را مقامات متعدده می‌باشد کما قال : «رفیع الدرجات ...» ودر هرمقام حکمی دارد واقع ونفس الأمر، وعارف کامل آنست که مقامات وجود وحکم آن مقامات را مراعات نماید ، و معلوم سالك بوده باشد که اسماء وصفاتی که انبیاء ـ علیهم السلام ـ نعت نموده‌اند حق را، وهمچنین اسما وصفاتی که ملائکه ومجردات نعت مینمایند حق را، همه اینها لایق ماست ونظر بمرتبهٔ ممکن است،تاکه بآن اسماء حق را بخوانند وقبول فیض از حق نمایند وپاك شوند ، نه لایق باو سبحانه . شیخ عطار ـ قدس سره ـ فرماید :

گر بغایت نیك ، وربد گفته‌اند هرچه زوگفتند ، از خود گفته‌اند

قال النبی ـ صلی الله علیه وآله وسلم ـ : «ما عرفناك حق معرفتك ، سبحانك لا احصی ثناءاً علیك انت کما اثنیت علی نفسك» .

مفتاح نهم :

دربیان اعتقاد جماعتی که بظاهر خود را ازاهل سلوك میدانند ودر باطن اعتقاد نصاری دارند .

معلوم سالك سبیل حق بوده باشد، که طایفه‌ئی هستند باعتقاد خودشان خود را سالك میدانند، وفی الحقیقة هالکند، واینطایفه قائلندکه تحقّقی نیست بالفعل مرذات احدیت راکه باصطلاح عرفا اینمقام را احدیت وغیب الهویة وغیب الغیوب میگویند ، ومجرّد ازمظاهر ومجالیست، ومیگویند آن‌طایفه‌که متحقق همان عالم صورت‌است، وقوای روحانیّه، وحسیّه او«والله» اوست وظاهرمجموع نه بدون این ظاهرمجموع واو حقیقت انسان‌کبیر وکتاب مبین است،که این‌انسان صغیر انموذج ونسخهٔ مختصر ازانسان کبیر است. واین قول کفر صریح وزندقه صرفه است که کسی ادنی مرتبه‌ئی ازعلم داشته باشد این کفر را نمیگوید ، ومنشأ این کفر پی‌نبردن بمقاصد عرفا وجهل

بمطالب ایشان است، بجهت آنکه عرفا گاهی وجود مطلق میگویند ، وذات احدیت‌را میخواهند وگاهی وجود مطلق میگویند ووجود شامل وتجلی ساری را میخواهند و گاهی وجود مطلق میگویند معنی عام عقلی را میخواهند بنحوی که درشرح حدیث بیان نمودیم مراتبِ ثلاثه را، واینجماعت خدمت استاد کامل نکرده‌اند. شخصی وارد این فقیرشد وهمین اعتقاد فاسد را داشت، وگفته بود که من خدمت استاد را نکردم، وکتاب بعضی عرفا را مطالعه نموده‌ام. وبعضی اکابر نقل نموده‌اندکه شخصی حکایت کردکه دراثنای تفکر وتعمق درمسئله‌توحید خوابش درربود، کتابی درنظرش نمودند برحاشیهٔ آن سطری‌چند نوشته مضمونش‌آنکه، دریافت سرّ توحید جز بزوال تعینات وفناء رسوم وعادات دست نـدهد وتصرف‌کردن درآن بنظر عقل محلّ خـوف سوء خاتمه است ، اعاذنا الله منه .

وبسیار اطلاق وجود مطلق میکنند وآن تجلی ساری درممکنات را میخواهندکه متعدداست درعین وحدت بتعدد موجودات، پس با قدیم قدیم‌است وبا حادث حادث، بنحوی که بیان نمودیم ، وذات احـدیت را «لا اسم ولا رسم وغیب‌الهویت وغیب الغیوب» میگویند . ووجود مطلق هم میگویند ، بمعنی اطلاق از اطلاق ، و گـاهی میگویند : «العالم عدم محض وظلمةالعدم» ومراد ایشان چیزی دیگراست، کما قال الشیخ علاءالدولة ـ قدس سره ـ فی رسالة الشارد والوارد : «لأن فوقها یعنی : فوق الطبیعة ، عالم‌العدم المحض، وظلمةالعدم محیط بنورالوجود المحدث فیها ، ای فی الظلمات توجد[1] عین‌الحیاة» و مراد ایشان ازاین عبارت کـه فوق‌الطبیعة عـالم‌العدم المحض وظلمةالعدم محیط بنورالوجود ، بیان طور ششم ازاطوار سبعهٔ قلب است که سالك را روی میکند ومی‌بیند ، کما قـال‌الشیخ الکامل محمودالشبستری ـ قدّس سره ـ :

---

۱ ـ توحید عین‌الحیوة ـ م ـ وهو کما تری .

چو مبصر با بصر نزدیك گردد بصر زادراك او تاریك گردد
سیاهی گر بدانی نور ذات است بتاریکی در آن آب[1] حیات است

وممکن است که ذات احدیت را بآن اعتبار که مذکور شد تعبیر نمایند باعتبار آنکه مراد ایشان ازموجود چیزیست که معلوم ومخبر عنه باشد ، وهرچیزی که عقل را راهی بادراك ومعرفت کُنه ذات آنچیز نباشد، پس غیرموجود است باین معنی ، پس وحدت حقیقت بشرط لا، وغیب‌الغیوب ازاین حیثیّت کـه احدی ازخلق را راه شهود وادراك او نیست غیرموجود است بـرای غیرخود . شیخ عطار ـ قدس سره ـ میفرماید :

نـه اشارت می‌پذیرد نـه بیان نـه‌کسی زوعلم دارد[2] نه نشان

وگمراهی طایفهٔ‌ضالّهٔ مذکوره‌باعتبارعدم اطلاع برمقاصد بزرگان‌است، ومذهب این طایفه بالمآل راجع است بمذهب نصرانی ، زیراکه این طایفه میگویند کـه : الله همین موجود مجموع ظاهراست‌که عقل ونفس واجسام باشد، وغیراین مقامی ومرتبه برای الله نیست. وبعضی‌نصاری نیز مثل این‌را قائلندکه الله عیسی‌است وغیراین مرتبه ومقامی نیست برای وجود، وسایر موجودات مقام تنزلات وتفصیلات عیسوی است . ومشهور در ردّ این کلام آن‌است که اگر چنین باشد که ایشان قائلند ، تغیّر درذات واجب لازم می‌آید، وهرچه متغیّر است ممکن‌است، ولازم می‌آید که‌کل موجودات حتی اشیائی خسیسه واجب باشند «تعالی عن ذلك» .

وتحقیق حق اینست که سخن این طایفه بایـن سخنان ردّ نمیشود باعتبارآنـکه طایفه‌ئی هستند نزدیك این طایفه، وحکماء ذکـر کرده‌اند که عالم من‌حیث‌المجموع شخص واحد است و ذات واحده ، وبرای او جسمیت وروحی، پس جسم عالم جسم کل است‌که فلك‌اقصی باشد بما فیه، وروح عالم روح‌کل است، وآن مجموع صورت

---

۱ – بتاریکی درون ... یعنی در درون تاریکی آب حیات است .
۲ – نه کسی زونام دارد نه نشان .

حقِ آله است ، پس قسمت اسفل جسمانی اجوف است، زیراکه دراو از معنی قوهٔ امکانیه وظلمت هیولانیّه است که شبیه است این قوه امکانیه وظلمت‌هیولائیّه بخلا وعدم، وقسمت اعلی روحانی صمد است، برای‌آنکه روح عقلی موجود است در او بالفعل بدون جهت امکان استعدادی وقوهٔ ظلمانیه ، پس بنابراین تغیُّر درعالم اسفل است که عالم جسمانی بوده باشد ، نه درعالم اعلی که عالم روحانی بوده باشد کما فی‌الحدیث‌المذکور فی‌المفتاح‌الخامس .

[بیان مرام نصاری درمبدأ عالم وابطال اوهام ایشان]

قال ـ علیه‌السلام ـ: «فقد دخل فی‌الباب‌الملکی الصوری ولیس له عن هـذه‌الغایة معبر» و علماء نصاری هم میگویند که اکل و شرب و سایر تغیُّرات در عیسی ـ علیه السلام ـ ازجهت ناسوتیّتش است نه جهت لاهوتی، لاهوتی مجرد صرف‌است، تغیررا دراو راهی نیست .

وجواب قاطع نظر بقاعده عرفان وبرهان اینست که، غیرآنچه ظاهر شد ازوجود مجردات وجسمانیات ، مقامی ومرتبه‌ئی هست ازوجود که ظاهر نیست آنمقام برای غیر او سبحانه، یا نه‌چنین است که آنچه بود ظاهر باشد، چنانچه ظاهر کلام طوایف ثلاثه است، لازم می‌آید که حقیقت واجبیّه محدود شود وهرچه محدود شد ممکن است، باعتبارآنکه هرنوع ازادراك که بوده باشد خواه ادراك خیالی[1]، خواه ادراكِ عقلی ، یا ادراك شهودی تا بحقیقت چیزی نرسد واحاطه بآن‌چیز نکند، آنچیز مدرك ومعلوم نمیشود ، وهرچه معلوم ومدرك شد محاط ومحدود شد .

قال الله‌تعالی: «ولا یحیطون به علماً، وعنت‌الوجوه للحیّ القیّوم». وقال مولانا امیرالمؤمنین ـ علیه‌السّلام ـ «ولأخرقت‌الأوهـام حجب‌الغیوب الیك فـاعتقد منك محدوداً فی عظمتك» پس قاهریّت وتسلّط مرعلّت راست قیاس بمعلولش ومعلول

---

۱ ـ یا ادراك عقلی .

شأنیست ازشئون علت ومعلول را حصول تام است نزد علت، ونیست علت را حصول تام نزد معلول باعتبارآنکه شدت ظهور واجب وقوهٔ لمعان آن وضعف ذوات نوریه مجردهٔ ممکنات ما نعند ذوات مجرده را از ادراك کُنه واجب وهریك از موجودات ممکنه بقدر استعداد وظرفیت خود مشاهده نمیکنند جمال مطلق را حتی معلول اول مشاهده نمیکنند ذات واجب‌را مگر بواسطهٔ عین وجود خود و بحسب ظرفیت خود نه بحسب آنچه مشهوراست .ـ مشهودست ـ خ ل ـ .

قال الله تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء»، وآنچه بیان شد منافی فنائی که عرفا میفرمایند نیست، زیراکه فناء حاصل میشود بسبب ترك التفات ازغیر حق واقبال کلی بحق، پس عالم همیشه درحجاب تعیّن وانیّت خود است وآن‌حجاب مرتفع‌شو نیست بحیثیّتی که باقی نماند برای اوحکم حجابیّت.

بلی ممکن‌است که مرتفع شود حجاب تعیّن درنظر شهود عارف که ماسوی حق را فراموش‌کند ازجمله ماسوای خودیِ خود وهستیِ خوداست بایدکه‌آنهم فراموش شود، کما قال الصادق ـ علیه‌السلام ـ فی مصباح‌الشریعة: «الذکر ذکران، ذکرخالص بموافقة‌القلب، وذکر صادق بنفی ذکر غیره» وفی الدّرروالغرر، عن امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ: «لن‌تذکر حقیقة‌الذکر حتی‌تنسی نفسك من‌ذکرك وتفقدها فی‌امرك» واین‌مرتبه را نسیانِ نسیان میگویند، ولیکن حکم حجاب باقیست.

برگشتیم بشقّ اول تردید، وآن این‌است که اگر مقامی ازوجود هست که برای غیر او سبحانه ظاهر نیست، پس قائل باین شق موحّد حقیقی وعارف حقّا نیست، و همین است توحید انبیاء وکمّل اولیاء وملائکه ـ علیهم‌السلام ـ وجمیع موجودات ازلیه و ابدیّه نظر بذات احدیت که ظاهر نشد، نسبت متناهیست بغیرمتناهی.

مفتاح دهم:

دربیان سرّ مرتفع‌شدن حجاب تعیّن درنظر شهود عارف و باقی‌بودن حکم‌حجاب

و بیان فناء فی‌الله .

بدان ای سالك سبیل حق، اینکه گفته شد، که مرتفع میشود حجاب تعیّن درنظر شهود عارف وحکم حجاب باقیست ، سرّی[1] درضمن آن بود، لازم که بیان آن سرّ نمائیم برای سالکین، وآن سرّ اینست‌که درشریعت وارد شده‌است: «بسم‌الله وبالله» وفی‌الحقیقة برعکس اینست که بالله ، بسم‌الله است باعتبار تعیّن سالك ، واین حجاب وتعین اسم الله است بجهت آنکه اسماء وصفات حجب ذاتند، وافعال حجب اسماء ، و تعین و حجاب مرتفع‌شو نیستند بلی وقتی‌که عارف خود را فراموش نمود ، آنوقت بسم‌الله وبالله میشود درنظرش . وجماعتی را این معنی درخیال ایشان است، مثل علما که درخیال معنی بسم‌الله وبالله را تصور مینمایند ، این جماعت را نسیان از خود رو نمیکند . وجماعتی دیگر این امر درقلوب ایشان واقع میشودکه ایشان سالکین سبیل حقّند اولاً تجلیات اسمائی‌را درقلب مشاهده مینمایند ودراین شهود شعوری دارند که مشاهده اسماء مینمایند دراینوقت بسم‌الله است تا وقتی که آن شعور برطرف شود دراینوقت شعور باسمائهم برطرف میشود از بسم‌الله به بالله فائض شده‌اند ، واینمقام عرفان است «بلغنا الله الیه بمنّه وکرمه» واینمقام را مقام فنای سالك مینامند، ودلیل اینمقام دوحدیث کیفیت ذکر است وحدیث حقیقت که شرح نمودیم . وبدانکه ناچار است سالك را درفناء فی‌الله ازاثبات عین عبد فانی فی‌الله زیراکه نیست مراد بفناء منعدم‌شدن عین وذات عبد مطلقا، بلکه مراد ازفنا ، فنای جهت بشریّت‌است درجهت ربانیت ، زیرا که هرعبد را جهتی ونسبتی است بحضرت الهیّه،والیها الاشارة بقوله تعالی: «ولکلٍّ وِجهة هو مولّیها» .

چنان ربط خاصیش با هرتن است   که هربنده گوید خدای من است

وآن فنا حاصل نمیشود مگر بتوجه تام بجناب حق مطلق سبحانه ، زیرا که بسبب آن، توجه تام قوی‌میشود، جهت حقّیّت، پس مغلوب‌میشود جهت‌خلقیّت وبشریّت،

---

۱ – سرّی درضمن او بود . قوله (س ۹) : این جماعت ... دور نمیکند

تا حدی کـه فانی میشود این جهت ازخود وآثـار خود، مثل قطعهٔ آهن یا زغال کـه بمجاورت نار ، نار میشود، وفعل نـار ازاو بیاید، مثلِ اضائت واحـراق ، وپیش از اشتعال[1] بنار، اوقطعه‌ئی ظلمانی وکدر و بارد بوده است، وآن توجه تام ممکن نیست مگر بمحبت ذاتیهٔ کامنه درعبد وظهور آن محبت نمیشود مگر باجتناب از ضدّ آن محبت ، واینست معنی تقـوی . پس محبت مَرکب است ، وزاد تقوی وعبادات در شریعت وریاضت درطریقت بمنزلهٔ مروحه است برای زغال قلب ، تا مشتعل شود این دل سیاه از نار الهی که درباطن قلب کامن است. قدسی ـ قدس سره ـ فرماید :

آخـر ازپهلوی دل گشت‌چراغم روشن اخگری بودمرا، در تَهِ خاکسترخویش

وآن نار[1] غیر را بسوزد .

قال مولانـا امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ : «محبة الله نار لا تمرّ علـی شیءٍ الا احترق» ودراینوقت صحیح است‌که آن عبد فانی فی‌الله وباقی[2] بالله را وبگویند ،که: «الحقّ سمعه‌الذی به یسمع ، وبصره الذی به یبصر، ولسانه الذی به‌ینطق، ویده التی بها یبطش، ورجله التی بها یمشی. فعمّ الحق‌سبحانه جمیع‌قوی‌العبد الظاهرة والباطنة وجوارحه واعضائه‌البدنیة بهویّته‌الساریة فی‌الموجودات کلها علی‌المعنی الذی یلیق ذلك‌المعنی به سبحانه وعلی قدر استعدادالمحل، اعنی : عین‌العبد، فان تجلیه سبحانه بأی صفة کان، لیس الا بمقدار استعدادالمتجلی له، لا علی ماهو علیه فی حدّ ذاته، فان ذلك لا یسعه مجلی، ولا بضبطه مظهر. ولو لم‌یکن الأمر کذلك، لزم ان یری‌العبد حینئذٍ کل مبصر ویسمع کل‌مسموع سمعه‌الحق وابصره. ولزم‌ایضاً: ان‌یعقل‌العبد کل‌ما عقله الحق وعلی نحو ماعقله، ومن جملة ذلك‌عقله سبحانه ذاته علی ماهی علیه ورؤیته لها کذلك وسماعه‌کلامها وکلام مولیها ایضاً کذلك، وهذا غیرواقع لمن‌صح له ماذکرنا ولمن تحقق باعلی‌المراتب واشرف‌الدرجات ، فما الظنّ بمن دونه ...» هـذه خلاصة کلام‌العارف الصمدانی رئیس‌المکاشفین الشیخ محیی‌الدین «قدس سرّه‌العزیز» .

---

۱ – وپیش ازاشتعال ، آن ... ۲ – وباقی بالله است – م .

وبعضی اکابر فرموده‌اند که : فناء ممکن درواجب باضمحلال آثار امکان است نه اعدام حقیقت او، چون اضمحلال انوار محسوسه درنور آفتاب . واضمحلال آثار امکان درلطیفه انائیت عارف‌باشد[1] درهوش وادراك او نه درجسم وروح وبشریت او اگرچه بحکم «وللارض من کأس‌الکرام نصیب» اینها را نیز حظّی باشد .

مفتاح یازدهم :

دربیان معنی فرق وجمع وفرق میان فصل و وصل وحرکت وسکون . اینجاست که سبب لغزش اقدام است .

بدانکه فرق دراصطلاح عرفا احتجاب است ازحق بخلق، یعنی همه خلق بیند و حق را من‌کل‌الوجوه غیر داند . وجمع مشاهدهٔ حق است بی‌خلق، واین‌مرتبه فناء سالك است، چه تا زمانی که هستی سالك برجای باشد شهودحق بی‌خلق نیست و جمع به‌معنی دیگر هست که زندقه است بیان خواهیم نمود انشاءالله تعالی .

فرق چه‌بود ؟ عین غیر انکاشتن — جمع غیرش را عدم پنداشتن

صاحب تعطیل اهل فرق دان — کو ندید از حق دراین عالم نشان

هرکه گوید نیست کلی هیچ غیر — در یقین اوست[2] مسجد غیرِ دیر

صاحب جمعست پیشش نیست‌فرق — جان او دربحروخدت گشت غرق

بجهان خرم ازآنم‌که، جهان خرم ازاوست

عاشقم برهمه عالم ، که همه عالم ازاوست

واهل فرق طایفه محجوبانند مثل بسیاری ازمتکلمین وبعضی ازحکما مشائیّین ومن یحذو حذوهم ، واین جماعت قائلند باینکه مجموع عالم فایض است از حق و مباین است مرذات حق را، واگر چنین‌باشد لازم‌می‌آید تعطیل فاعل مطلق[3] واستقلال

---

۱ – درلطیفهٔ انانیت – م.　　۲ – درتعیّن اوست ...

۳ – واستقلال اشیائی موجوده .

اشیاء موجوده ، باعتبار آنکه هر گاه وجود عالم مباین مرذات واجب باشد و واجب‌را من کل‌الوجوه غیر دانند تصرف[1] فاعل مطلق درعالم بی‌معنی خواهد بود ، زیـرا که تا نسبت خاصی‌ٌّمیان‌علت ومعلول نباشد، ایجاد وتصرف‌فاعل متحقق‌نمیشود «فالأشیاء بمنزلة الأشعّة والأضواء للذات الالهيّة ، كأشعةالشمس بالنسبة اليها» .

وفی کتاب ریـاض‌الجنان لفضل‌اللهبن الفارسی عن‌الباقر ـ علیه‌السّلام ـ «يفصل نورنا من نـور ربنا، كشعاع‌الشمس من‌الشمس ...» اما حقیقت کیفیتِ انتساب اشیاء بواجب مجهول‌الکنه‌است برای‌غیرواجب. وبرردّ این‌طایفه آیات واخبار بسیاراست، اما ما بیك[2] آیه ویك‌حدیث اکتفا مینمائیم . قال الله تعالی: «ونحن اقرب اليه من حبل الوريد» .

یار نزدیك ترازمـــن بمن است آنقدرها که من از وی[3] دورم

وفی کتاب‌الاحتجاج عن‌مولانا امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ «... توحيده تمييزه من‌الخلق ، وحكم‌التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة» .

ازآنجانب همه ایجاد وتکمیل وزین‌جانب همه تغییرو تبدیل

وقال‌العارف : «لا وصل ولا بـون» اینجانب عجز ونقص است آنجانب قدرت و کمال ، وهکذا سائرالصفات ، نه‌آنکه وجود خلق جدا باشد ازوجود حق ...

قال‌الله سبحانه: «وهو معكم اينما كنتم» وفی‌الحدیث القدسی قال الله: «ياموسى انا بدّك اللازم» ودرنظر این طایفه، خلق در سَمتی و حق در سَمتی خواهد بود ، واین عین تشبیه است، تعالی عن ذلك، وحال‌اینکه ایشان میخواهند اهل تنزیه باشند.

ویك جمع است درمقابل فرق مذکور واهل این‌جمع قائلند باینکه غیرآنچه ظاهر شده‌است مقامی نیست برای وجود، یعنی الله همین مجموع ظاهر است‌که عالم عقول ونفوس واجسام باشد وغیر این نیست چنانچه پیش ذکر کردیم ، واین قول زندقه و

---

١ – غیر داند ، تصـرّف واجب مطلق . ٢ – ما بیك آیه وحدیث .

٣ – وین عجبتر ، که من ازوی دورم .

اتحاد است، ولهذا عرفا انکار وتکفیر نموده‌اند هریك از فَرق وجمع را به‌تنهائی و جدا ملاحظه‌نمودن ، ووصیّت نموده‌اند تمسّك بهردو ، کما قال‌العارف الصمدانی ، رئیس‌المکاشفین شیخ محیی‌الدین ـ قدس سره ـ «ایّاکم والجمع والتفرقة، فان‌الاول یورث الزنـدقه والإلحاد ، والثانی یقتضی تعطیل‌الفاعل المطلق ، وعلیکم بهما فـان جامعهما موحد حقیقی ، وهوالمسمی بجمع‌الجمع هوالتوحید الحقیقی» وتفرقه نظر باحدیت است که در حجابِ عزّتست که مفهوم ومدرك نشد، وجمع نظر بواحدیت و وجود منبسط[1] وتجلی ساریست بنحوی که پیش هردو را بیان کـردیم ، وبرمضمون کلام عرفا حدیثی ازحضرت صادق ـ علیه‌السلام ـ مرویست واین حدیث‌را عالم ربانی وعارف‌حقانی مولانا محسن کاشانی ـ قدس سره ـ دررسالهٔ کلمات مکنونه نقل‌نموده است ؛ روی عن‌الصادق، علیه‌السلام، : «الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بدون‌الجمع تعطیل، والجمع بینهما توحید» وباین مضمون حدیث دیگر است که اکثر اکابر اولیاء نقل نموده‌اند ، مثل عارف حقیقی عبدالرزاق کاشانی وشیخ بهاءالدین عاملی ، قدس اسرارهما ، وآن حدیث اینست : قال الامـام جعفربن محمد صادق علیه‌السلام : «من عرف الفصل من‌الوصل والحرکة من‌السّکون فقد بلغ‌القرار من‌التوحید وارتوی فی المعرفة» .

بامن آمیزش او، الفتِ موج‌است وکنار   روزوشب با من‌و، پیوسته‌گریزان ازمن

فصل دراینحدیث مقام احدیت است که درحجاب عزّتست مدرك ومفهوم نشد که آن را فرقش هم میگویند[2] ، ووصل وجود ظاهر وتجلّی ساری درممکنات است که وجود مطلقش گویند ، وجمع‌هم میگویند، وحرکت وجود ساری. مثلاً : خاك‌کوزه شد، تعیّن کوزئیت بهمرسید وکوزه شکسته‌شد آن تعیّن زایل شد سفالش میگویند وسفال سَحق ونرم شد ظرف دیگر ساخته شد آن تعین زایل شد متعین بتعیّن دیگر

---

۱ ـ و وجود منبسطست و تجلی ساری ، وفی نسخة : وجود منبسطست و تجلی ساریست .

۲ ـ که آنرا فرق هم میگویند .

شد، وعلی هذا القیاس سایرالموجودات الکونیة .

پس درجمیع مراتب ، زوال تعیّنات است نه انعدام وجود، کما قال الله تعالی : «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین، ثمّ جعلناه نطفة فی قرار مکین، ثم خلقنا النطفة علقه، فخلقنا العقلة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً ، فکسونا العظام لحماً» . وقال مولانا امیرالمؤمنین، علیه‌السلام، فی‌الخطبة التطنجیّة حیث قال: «لو شئت اخبرتکم بآبائکم واسلافکم این کانوا وممن کانوا، وأین هم‌الآن، وما صاروا الیه، فکم من آکلٍ منکم لحم اخیه وشارب‌برأس ابیه...» الحدیث. وکما قال‌الله‌تعالی : فی قصّة ابراهیم علی نبینا وعلیه‌السلام، : «فخذ اربعةً من‌الطیر فصرهن الیك، ثمّ اجعل علی کل جبل منهنّ جزءاً، ثم ادعهن یاتینك سعیاً» وچون درجمیع مراتب زوال تعیّنات است نه انعدام اصل وجود، واصل‌وجود منعدم‌شو نیست باعتبارآنکه این‌وجود مطلق‌ساری، شعاع‌شمس ذات احدیت‌است وفنائی برای آن‌ذات نیست، پس‌برای‌این‌هم فنائیست. الیه الاشارة فی[1] بعض‌الاسماء الادریسیة : «یا دائم بغیر فناء مولا زوال ...» بلی فرق اینست‌که بقا وعدم فناء دراصل وجود مطلق نظر بذات خودش نیست، بلکه نظر بذات خودش عدم وهالك است .

قال الله تعالی : «کل شیء هالك الا وجهه» یعنی : شیء در حین وجود قطع‌نظر از ارتباطش بذات واجب کرده، هالك وعدم است لامکانه، نه‌آنکه بعد ازاین هالك میشود ، بخلاف واجب تعالی که قیّوم بذاته است . ومعلوم شد که درجمیع مراتب زوال تعیّنات است نه انعدام اصل وجود ، پس حرکت درمراتب زوال تعیّنات است وسکون دراصل وجود است . نظر بآنچه بیان نمودیم عارف قدوسی شیخ شبستری «قده» فرموده‌اند :

بقا اسم وجود آمد ولیکن بجائی کان بود سایر چوساکن

وفرق میان فصل ووصل حرکت وسکون اینست که فصل ووصل نظر بوجودات

---

۱ – والیه الإشارة .

مجرده‌است یا اعم ازوجودات مجرده وماديه، وحرکت وسکون نظر بوجودات‌کونیه جسمیه است «وفی‌التحقیق، الممکن لاینعدم ، وانما یختفی فیدخل فی‌الباطن الـذی ظهرمنه، والمحجوب یتوهم انه ینعدم، وهذا الوهم انما نشأ من‌فرض‌الأفراد الخارجیة للوجود ، ولیس کذلك، فان حقیقته واحدة لا تکثّر فیها، وافرادها موجودة باعتبار اضافتها الی‌الماهیات ، والاضافة امر اعتباری، فلا افراد لها موجودة لتنعدم وتزول، بل‌الزائل اضافتها الیها، ولا یلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ، والا لزم انقلاب حقیقةالوجود بحقیقةالعدم ـهفـ واذا لم‌یکن للوجود افراد حقیقة لا یکون عرضاً عاماً . وما یقال : انه یقع علی افراده لا علی‌التساوی فیکون مشککاً باطل ، لأن ذلك انما هو باعتبارالکلیة والعموم، وهومن‌حیث هو لا عام ولاخاص ولا کلی ولا جزئی، بل‌التحقیق فی اختلافه ، انـه باعتبار تنزّله فی مراتب الأکـوان وحضوره فی حظائر ألامکان وکثرةالـوسائط ، یشتدّ ویضعف ظهوره وکمالاتـه ، وباعتبار قلّتها تشتدّ نوریته، ویقوی ظهوره، فیظهر کمالاته وصفاته، فیصیر اطـلاقه علی‌القوی اولـی من اطلاقه علی‌الضعیف، لان له مظاهرفی‌العقل، کما ان له مظاهر فی‌الخارج‌کالامورالعامة والکلیات التی لا وجود لها الا فی‌الذهن فتفاوته انما هو باعتبار ذلك‌الظهور العقلی فالتفاوت لا فی ـ اصل ـ خ ـ نفس‌الوجود ، بـل هو فی ظهور خـواصّه من‌العلّیة والمعلولیة وکونه قائماً بنفسه وبغیره وشدة الظهور وعدمه» . هذاکلام[1] اهل‌الله .

واینکه افراد خارجیه بـرای وجود نیست تحقیقش درمفتاح ثانی مذکـور شده است . وجمع که قرة عین سالك مذکور شد، وفرقی هم هست که تاج کامل است، و آن رجوع‌است ازجمع بتفصیل، واز وحدت بکثرت وازسکر به‌صحو وازجمع بفرق، واین‌مقام را فرق بعدالجمع و جمع‌الجمع هم میگویند، وقتی‌که بآن‌مقام رسید انسان تاج ارشاد بسرش میگذارند وخلعت هدایت باو میپوشانند وآن شخص موحد حقیقی

---

۱ ـ هذه‌الکلمات النوریة لیست من‌الشیخ الأکبر کما ذکره بعض فی‌الحاشیة ، بـل کلها مذکورة فی مقـدمة الفصوص للشیخ البارع‌المحقق الشارح‌القیصری .

است، وحدت درکثرت و کثرت دروحدت مشاهده میکند، ومحتجب نمیشود بکثرت ازوحدت و بوحدت ازکثرت ، ومثالش مشاهده مطلق است درمقیّد ومشاهده مقید است درمطلق، برای اینکه مطلق عین مقید است ازوجهی ، وغیر اوست بوجهی ، این مقام را بیان نمی‌توان نمود ، والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم .

مفتاح دوازدهم :

درمراعات مقام

بدانکه سالك مادامی که درجمع وفناست با ردّ وقبول کاری ندارد ، ومظاهر قهریه مثل مظاهر لطیفه محبوب اوست وهمه را ظهور حق می‌بیند .

جمع جمعست آنکه بیند حق عیان در مرایای همه فاش و نهان

صاحب این‌مرتبه بود زانکه این هردو را شامل بود، والی‌هذا المقام اشارهٔ مولانا سیدالشهداء ـ علیه‌السلام ـ فی‌دعائه لیوم عرفه «ایکون لغیرك من‌الظهور ما لیس لك حتی یکون هوالمظهر لك» .

بجهان‌خرم ازآنم‌که جهان خرم ازاوست عاشقم برهمه عالم‌که همه عالم ازاوست

واین وحدت شخصی اجمالیست که سالك همه‌چیز را دوست میدارد واز آنجهت که همه یکیست واز یکیست .

ومقام دیگر مقام فرق وتفصیل است که دراینمقام سالك مراعات میکند هریك از مراتب وجود را ومظاهر لطفیه مثل مقربان الهی حقی دارنــد وآن تعظیم است بعمل می‌آورد ، ومظاهر قهریه مثل شیاطین جن وانس حقی دارند، وآن انکار وتنفیر است بعمل می‌آورد کما قیل :

هرمرتبه وجــود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

وعرفاء «رضوان‌الله علیهم» برای نسبت احاطهٔ وجود تمثیلات فرموده‌اند، وآنچه ازهمه تمامتر و روشن‌تر وفائده‌مندتر ومناسب این مقامست نقل مینمائیم :

مخفی نماناد درنظر شهود سالك موحد ، مجموع عالم مثل یك شخصی نماید که

افلاك وعناصر وموالید اعضای آن شخص باشد وملائکه ونفوس انسانی حواس و قوتهای آن‌شخص باشد، واز ازل الازال تا ابد الاباد مدت زندگی آنشخص باشد، و فیض وجود حق‌تعالی روح آنشخص‌باشد، وچنانچه‌بدن بروح‌زنده وباقیست وتربیت ازاو می‌یابد ونسبت این شخص عالم نیز با فیض وجود حق‌تعالی همین است که بدو زنده وباقیست وتربیت می‌یابد کما قیل :

حق جان جهان‌است وجهان جمله[1] بدن توحید همین است دگـر شیوه وفن

وبهیچوجه میان روح وبدن این نسبتها که میان باقی اجزای بدن و حواس وقوی میباشد نیست، واگر طالب خبیر بفطرت سلیمهٔ خود تأمّل شافی خالی از شائبه میل بنماید ، بسی اسرار دریابد ، و اگر مراقب اینمعنی شود وهمیشه نگاهبانی آن نماید بسیار بمقصود نزدیك شود . وبفقیر مناجـاتی ازجناب امیرالمـؤمنین «علیه‌السلام» رسیده است که مشتمل براینمطلب عالیست[2] وفواید بیشمار ببرکت آنجناب باین‌عاجز رسیده ومیرسد انشاءالله ، وآن مناجات را بعضی عرفا مثل حافظ رجب‌برسی ـقده ـ متفرق درکتاب خودش نقل نموده وباین فقیر سند آن مناجات بچند واسطه ازعارف[3] محقق میرزاحسن قمی «قدس سره» رسیده، که میرزا بترتیبی‌که مذکورمیشود مسند ساخته است آنرا آنجناب امیرالمؤمنین، علیه‌السلام، که درنزد قبر خاتم‌الأنبیاء «صلی الله علیه وآله وسلم» میخوانده‌اند[4] ودر اوایلِ عمل بآن‌مناجات واقعه‌ئی دیدم که در آن واقعه کشف شد بـراین فقیر صحت آنمناجات[5] وفـوایدش وآن اینست، ذا، اول العدد. وبعضی ازنسخ‌بدل، ذا، هذاست، وبعضی ازنسخ«هو» وصاحب‌الأبد، ونورك

---

۱ – حق جان جهانست وجهان جمله‌بدن اصناف ملائکه – قوای – حواس این تـن
افـلاك و عناصـر و مـوالید اعضا توحید همین است، دگرهـا ، همه ، فن

۲ – عالیه است – م .

۳ – مراد او شاید صاحب شمع‌الیقین فرزند صاحب‌شوارق باشد .

٤ – میخواندند . ٥ – با فوائدش ...

الذی قهرت به غواسق العدم و بواسق الظلم ، وجعلته منك وبك واليك دالاً دليلاً ، روحه نسخة الأحدية فی اللاهوت، وجسده صورة معانی الملك والملكوت، وقلبه خزانة الحیّ الذی لا یموت، طاوس الكبریاء وحمام الجبروت . ومؤیّد اینست[1] حدیثی که ازپیغمبر[2] ، صلی الله علیه وآله وسلم ، مرویست که قال ـ ص ـ : «انا من الله والكل منیّ» ومضمون حدیث ومناجات است شهود عرفا «رضوان الله علیهم» ازآنجمله شیخ شبستری ـ قده ـ فرموده‌اند :

احد در میم احمد گشته ظاهر | دراین دور آمد اول عین آخر
زاحمد تا احد یك میم فرق است | جهانی اندرین یك میم غرق است

وکلیات عوالم ازیك حساب چهل است بعد ازاین بیان خواهدشد انشاءالله. وعدد میم هم چهل است ومجموع اربعین عالم ظهور حقیقت محمدیه است ـص ـ ومضمون کلام شیخ محیی الدین ـ قده ـ که درنقد فصوص است، شیخ عطار هم «قده» بنظم بیان[3] نموده است :

آنچه اول شد پدید ازجیب غیب | بود نور جان او بی هیچ ریب
بعد ازآن آن نور مطلق زد علم | گشت عرش وکرسی ولوح وقلم
یك علم از نور پاکش عالم است | یك علم ذریّت است و آدم است
نور اوچون اصل موجودات بود | ذات او چون معطی هرذات بود
واجب آمد دعوت هردو جهانش | دعوت ذرات پیدا و نهانش

ومعلوم شد از حدیث وشهود عرفا که حقیقت محمدیه است[4] که وجود مطلق و وجود ساری درمظاهر وبعد ازاین هم بیان مطلب خواهد شد انشاءالله تعالی، وجهت اتمام وایضاح آن تمثیل سابق تمثیلی گوئیم، بدانکه، این نظر دوجهت دارد، وهرجهتی

---

۱ ـ ومؤید این حدیث است .   ۲ ـ که ازحضرت ...
۳ ـ فرموده است .
٤ ـ محمدیه است صلی الله علیه وآله وسلّم .

را حکمتی است صحیح ومتحقق، که برآن حکم آثار مترتب میشود بدین[1] مثال که شخص انسان را مثلاً بدو وجه ملاحظه میتوان کرد :

اول ـ مجموع آن یك شخص است، وآن یك‌شخص بودنش درنظر سالك صحیح[2] ومحقق است وحکم وحدت براو ثابت[3] و جاریست وباوجود کثرت اعضاء واجزاء بغیر ازوحدت شخصی هرگز درنظر نمی‌آید واین را مرتبه جمع واجمال گویند .

و وجه دوم ـ نظر تفصیل درتمام اعضا وجوارح وآلات وقوای او، ودراین‌مرتبه احکام متعدد متغایره ، براو ثابت میشود وبراو احکام وآثار مترتب میشود . مثلاً : بعضی اعضاء را خوب میدانند مثل سر و رو وچشم وابرو وامثال اینها ، وبعضی را قبیح‌میدانند، مثل قُبُل و دُبُر وموی زیربغل وامثال اینها. وباز هرعضو را باعتبار بزرگی وکوچکی، راستی وکجی اثری براو مترتب است، چنانچه درعلم قیافه مقرّر شده[4] وظاهر بدن‌حکمی دارد وباطن بدن حکمی، وازاین قسم احکام بی‌نهایت ثابت است، واین‌مرتبه را فرق وتفصیل گویند ، وشکی نیست دراینکه درنظر اجمال این احکام وآثار نیست، اما هریك ازاین احکام وآثار درمرتبه خود صحیح ومتحقق‌اند، ومجموع آن شخص‌اند . وهمچنین درمرتبۀ اتحاد اشیاء تمام تکلیفات شرعیه واحکام آثار عرفیه ازعدالت وسیاست ولطف وقهر وعطا ومنع بـا کثرت وبسیاری آن همه صحیح ومتحقق‌اند ودر تحت آن وحدت مندرج‌اند ومنافات با توحید ندارند. مثلاً : شخص انسان سر خود را دوست میدارد وازخود میداند، اما هریك را درمرتبه بحق خود میرساند که با او مناسب است، پس دستار برسر می‌بندد نه برپای وکفش درپـا میکند نه درسر ، باآنکه پا وسر هردو درنسبت باو متحدند ، اما حفظ مراتب واجب است، که اگر این حفظ‌نکنند، ومرتبۀ هریك‌را نگاه‌ندارد ازانسانیت بی‌بهره‌است . و موجودات عالم خلقی را «الله» نمیتوان گفت هرچند عالم خلقی ازمراتب ظهور الله

---

۱ ـ براین مثال . ۲ ـ صحیح ومتحقق ... ۳ ـ برآن ثابت .

٤ ـ متحرّر شده ...

است ، کما قال : «الله نورالسموات والارض» عالم خلق وعالم امر که مجردات باشند هردو درجات وجود[1] حق است، وحق[2] رفیع‌الدرجات است کما قال الله : «رفیع الدرجات...» وحفظ بعضی ازمراتب وجوداتست‌که درود وسلام نسبت باو باید بعمل آورد ، مثل مظاهر لطفیه که ملایك وانبیاء واولیاء سلام‌الله علیهم، باشند وحفظ بعضی ازمراتب وجود آنست که ضد سلام و درود نسبت باو بعمل آورد، مثل مظاهر قهریه که ضد انبیاء واولیاءاند ، وبسیار نادراست که کسی بریك عضو محبوب عاشق‌شود ، بل‌که عاشق بتمامی معشوق عاشق است. شیخ سعدی ــ قده ــ فرماید :

بجهان‌خرم ازآنم،که جهان خرم‌ازاوست　　عاشقم برهمه‌عالم، که همه‌عالم ازاوست

اما هرعضوی را بمرتبهٔ خود دوست میدارد، پس سالك تمام احکام شرعیه از امر ونهی بجا می‌آورد وحدود شرعی جاری[3] میدارد تا توحیدش تمام وکامل باشد و همچنانکه اول مرتبه[4] شخص درنظر می‌آید، وبعد ازآن باحکام کثرت بازمیگردد ، کما قال الشیخ محمود «قدس سره » :

محقق را که وحدت در شهود است　　نخستین نظره برنور وجود است

واول وجود را می‌بیند وبعد ازآن موجودات را بنوروجودمی‌بیند پس میگوید: «لا اله الا الله» باین‌معنی که «لا وجود الا الله» اینجا وحدت تمام میشود ، وشاهد «قل هوالله احد، ثمّ ذرهم» پردهٔ اخفاء از روی تحقیق برمیدارد ، و بزبان حال این مقال، می‌سراید :

هرچه‌خواهی بگوی، ها، یا هوی　　لیس ما فی الوجود الا هو

مفتاح سیزدهم :

درتحقیق معنی ، وعدم ظهور احدیت است برای غیر اوسبحانه، وعدم ظهور

---

۱ ـ هردو دردرجات وجود حقست .　　۲ ـ وحق رفیع‌الدرجات‌کما قال ...
۳ ـ حدود شرعیه جاری .　　۴ ـ شخصی بنظر میآید .

حقیقت اشیاء برای غیراو سبحانه .

پیش بیان کردیم که، ذات حق سبحانه من‌حیث الحقیقة درحجاب عزت است و نسبتی ازاین حیثیت اورا بـا، ماسوایش نیست وباین سبب است کـه مدرك ومفهوم احدی نمیشود . وامـا ازحیثیت ظهور او درمظاهر ، نسبتش بجمیع مظاهر موجوده نسبت واحده غیرمختلفه است،قال الله تعالی : «ما تری فی خلق‌الرحمن من تفاوت» . قال الله تعالی : «الرحمن علی‌العرش استوی» مراد ازعرش ماسواست ، یعنی نسبت رحمانیّت که ایجاد اوست، بجمیع خلق مساویست .

وفی‌الحدیث : «لیس شیء اقرب الیه من‌شیء» نسبت ذات با علی‌علیّین تا باسفل سافلین بیك‌نسبت است ، واگر چنین نباشد ترکیب درذات لازم میآید ، چنانچه پیش بیان نمودیم .

قال المعلم الثانی «رحمةالله علیه» فی‌الفصوص : فص ـ القرب مکانیٌ ومعنوی، والحق غیرمکانی، فلا یتصور فیه قرب وبُعد مکانی ، والمعنوی اما اتصال من قبل الوجود ، واما اتصال من‌قبل المهیة ، والاول‌الحق لا یناسب شیئاً فی‌المهیّة ، فلیس لشیء الیه اقرب وابعد فی‌المهیة ، واتصال‌الوجودی لا یقتضی قرباً اقرب من قربـه ، وکیف لا ؟ وهو مبدأ کل وجود ومعطیه ، وان فعل بواسطة ، فللواسطة واسطة، وهو اقرب من‌الواسطة ...» ونظر باین‌نسبت مذکوره‌است‌که اهل‌عرفان وحکمت میگویند که ، حقیقت وکُنه هیچ‌چیز معلوم ومدرك حقیقی نشد، وآنچه معلوم ومدرك است ازاشیاء ماهیت اشیاء است کـه عقل انتزاع مینماید ازاشیاء نه حقیقت و کُنه اشیاء باعتبارآنکه حقیقت وکُنه اشیاء ذات احدیت است واو مدرك[1] نمیشود . قال‌العارف الصمدانی الشیخ محیی‌الدین[2] ـ قدس سره ـ :

«وما ادرکت من شیء حقیقته وکیف ادرکـه ، وانتم فیـه»

---

۱ – وآن مدرك .

۲ – قال الشیخ محیی‌الدین الأعرابی – ... – والصحیح : ابن‌عربی .

وشیخ رئیس علیه‌الرحمة درتعلیقات فرموده باین مضمون که وقوف بحقایق اشیاء در قدرت بشر نیست، وما عارف نشدیم ازاشیاء مگر خواص ولوازم اشیاء را ، وطولی داده است این‌مطلب را من اراد فلیراجع الیها . وجناب مولانا ومولی اهل‌السموات والارض صاحب‌الزمان وخلیفةالرحمان «علیه‌السلام» دردعای سهام اللیل فرموده‌اند: که جمیع‌عقول عاجز ازادراك کُنه‌کیفیت اوائل موجود ومقدور این[1] عالم را چه‌جای اعالی موجودات را . حیث[2] قال : «اللّهم ذهلت‌العقول وانحسرت الابصار وضاعت الأفهام وقصرت‌الخواطر وبعدت‌الظنون عن‌ادراك کنه کیفیّة ماظهر من‌بوادی‌عجایب اصناف بدایع قدرتك دون‌البلوغ الی معرفة تلالئی لمعان بروق سمائك» .

مفتاح چهاردهم :

درتحقیق رؤیت حق‌تعالی وانواع تجلیات الهیه .

بدانکه : هرکس قائل شده است که رؤیت حق‌تعالی محال است حق گفته است، وهرکس قائل شده است که رؤیت حق‌تعالی ممکن‌است دردنیا یا درعُقبی بل‌که واقع است برای جمعی درنشأتین هم حق گفته است، وهریك ازطوایف مذکوره دلیل‌دارند ازعقل ونقل که ظواهر آیات واخبار است، وعارف کامل بهمه قائل است بنحوی که بیان میشود انشاءالله تعالی .

اما امتناع رؤیت حق نظر بمرتبه احدیت است، که در حجاب عزت است باتفاق کل که در آن مرتبه ـ لا اسم ولا رسم ولا نعت ـ است که سؤال کردند از پیغمبر ، صلی‌الله‌علیه وآله وسلم، : که آیا خدا را دیدی درشب معراج ، جواب فرمودند که نور است کجا می‌بینم ؟ وما درپیش بیان کردیم بعضی دلیل را وباقی ادله برامتناع ادراك کنه درکتب قوم مسطور است .اما امکان رؤیت حق نظر بظهور احدیت است

---

۱ ــ اوائل موجود ومقدر این ... چه‌جای عالی ...

۲ ــ قال عجّل‌الله فرجه .

ودرمظاهر اسماء وصفات ودرمجالی افعال ونظر بـاین‌مرتبه است که پیغمبر ـ ص ـ فرمودند بعد ازسؤال از رؤیت : «رأیت ربّی بنور ربّی» ورؤیت بصری ممتنع‌است باعتبار ادله‌ئی که درکتب قوم مذکور است ، ودودلیل که درکتب قوم مذکور نیست بیان مینمائیم ، دراینجا یك دلیل بطریق حکمت ودیگر بذوق اهل عرفان .

اما دلیل بطریق حکمت اینست که ادراك بهرنوع که بوده باشد خواه ادراك‌عقلی وخواه ادراك خیالی یا توهمی یا ادراك بصری موقوف است که ادراك‌کننده یك‌نحو احاطه بآن شیء مدرك بکند تا آن شیء مدرك شود وحق تعالی محیط است نه محاط «والله بکل شیء محیط» .

واما دلیل بذوق اهل عرفان ، اینست که بصر مقیّد بین است ، وعـاجز است از دیدن مطلق ، وحق تعالی مطلق‌است، لهذا حق‌تعالی مرئی‌نمیشود نقص ازطرف‌ماست.

«ندیدیم گر اورا[1] ، چشمی که بود لایق دیدار نداریم»

وقائلین بامتناع رؤیت آیات واخبار را تأویل میکنند، وبمعنی انکشاف قلبی و زیادتی انکشاف قلب حمل میکنند اخبار را .

قال امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ : «لا تدرکه‌العیون بمشاهدة‌الأبصار ، ولـکن رأته‌القلوب بحقایق‌الایمان» واین معنی که مذکور شد با حدیث صحیح وحق است ، اما اخبار بسیار هست که بعضی ازآن اخبار را مذکور خواهیم نمود انشاءالله تعالی، که آن اخبار قبول آن تأویل ننماید،واگر بطورمحققین اولیاء الله ، بنا گذاشته شود، اخبار وآیات همه برظاهر خود خواهد بود، وطور اولیاء اینست که ارتکاب ریاضات شاقه مینمایند ، مقصود آنست که دیدهٔ دل را بنور کشف وشهود منور سازند تا از تجلی بهره توانند یافت که اگر بدیدهٔ حسی مشاهده جمال حضرت ذوالجلال میسّر بودی هرکه صاحب حس بودی ازمؤمن وکافر توانستی‌که مشاهده آن جمال نمودی. مولانا ـ قدس سره ـ فرماید :

---

۱ ـ ندیدیم گرآن را ...

گر بدیدی چشم‌سر آن شاه را پس بدیدی کـاو خرا الله را

بلی وقتی که بصر بنور بصیرت که چشم دل باشد منور گردد ، در حـالت صحو کمل اولیاء مشاهدهٔ جمال حق مینمایند .

اما ازاین نوع تجلی رؤیت جسمی لازم[1] نمی‌آید بشهادت شاهدین: یکی ـ آنکه اگر درآن وقت کسی از ارباب حاسه بـاصره باشد نمی‌بیند . دویم ـ آنکه اگر آن صاحب تجلی درآنوقت حاسهٔ باصره را بندد همچنانکه باصره گشاد میدید بسته هم می‌بیند . بنابراین معلوم شد که آن چشم دل‌است که از روزن بصر می‌بیند و بی‌روزن بصرهم می‌بیند ودراینوقت چشم سر مغلوب چشم دل شده‌است ، وچون دل مـؤمن می‌بیند حق را باتفاق کل وجهت دیدن دل آنست که انسان‌کامل مطلق‌بین است و حق را مطلق می‌بیند ولهذا ورد فی‌الحدیث القدسی «لا یسعنی ارضی ولا سمائی ولکن یسعنی قـلب عبدی‌المؤمن» وفی حدیث آخـر «قلب‌المؤمن عرش‌الله الاعظم» وفـی مناجات امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب ـ علیه‌السلام ـ: «الهی وهب لی کمال‌الانقطاع الیك ، وأنر ابصارقـلوبنا بضیاء نظرها الیك»، وقال ـ علیه‌السلام ـ : «ولـکن رأتـه القلوب بحقایق‌الایمان» ووقتی که چشم‌سر مغلوب چشم دل شد چشم سرهم مطلق‌بین میشود و گوش سرهم مغلوب گوش دل میشود . مؤید این تحقیق است حدیث در امالی صدوق ـره‌ـ قال مفضل‌بن عمر : «سمعت مولائی‌الصادق ـع‌ـ یقول فیما ناجی الله عز وجل موسی‌بن عمران ـ علیه‌السلام ـ : یابن عمران کذب من زعم انـه یحبنی فاذا جنّه اللیل نام عنی، الیس کل حبیب یحب خلوة حبیبه، ها انا اذا، یابن عمران . مطلع علی احبائی ، اذا جنّهم‌اللیل حوّلت ابصارهم الیّ من قلوبهم ومثلت نفسی بین اعینهم، یخاطبونی عن‌المشاهدة ویکلمونی عن‌الحضور ...» الحدیث .

ابتداء تبدیل وتحویل ازقلب است ببصر ، واز روزنه بصرهم مکالمه و مشاهده مینماید ، چنانچه فرمودند «حوّلت ابصارهم الی من قلوبهم» مولوی ـ قده ـ :

---

۱ ـ رؤیت حسّی .

همچو گـل پیشت بروید او ز گل چـون خیالی کـو برآرد سر زدل

واین رؤیت که درحدیث است کـه برای دوستان حق تجلی حق است در مظاهر خلقیه که به‌آن تجلی‌آثاری میگویند باصطلاح‌عرفا، رضوان‌الله علیهم. وازجمله تجلی آثاریست تجلی در شجرهٔ طور برای موسی ـ علیه‌السلام ـ ، قال الله تعالی : «اذا رأی ناراً ، فقال لاهله : امکثوا ، انی آنست ناراً لعلی آتیکم منها بقبس، او اجد علی‌النار هدی» وآن آتش موسی ـ علیه‌السلام ـ دید وجمعی که با او بودند ندیدند ، باعتبار آنکه چشم سرِ ایشان مغلوب دل نشده بود، واز مقیدبینی خلاصی نیافتند، وآن آتش را خودش دید وبس ، ودر آن دیدن اُنسی برای آن حاصل شد ولهذا قال : «انـی آنست ناراً» ، مولوی ـ قده ـ :

آن بخت که را باشد کـآید بلب جوئی تا آب خورد ازجو خود عکس قمر یابد
یا موسی آتش خوی آرد بدرختی روی آید که برد آتش، صد صبح وسحر یابد

وازجملهٔ تجلی آثاریست که پیغمبر، صلی‌الله علیه وآله وسلم، فرمودندکه «رأیت ربّی لیلةالمعراج فی احسن صورة» وازجملهٔ تجلی آثاریست حدیث کـامل‌الزیارهٔ عن محمدبن سنان، عن ابی سعیدالقمّاط ، عن ابی یعفور عن ابی عبدالله ـ علیه‌السلام ـ قال : «بینا رسول‌الله ـ ص ـ فی منزل فاطمة، علیها السلام، والحسین ـ ع ـ فی‌حجره اذا بکی وخرّ ساجداً ، ثم قال : یا فاطمة، یا بنت محمد، ان‌العلی الأعلی ترایانی فـی بیتك هـذا ساعتی هذه فـی احسن صورة واهیأ هیئة ، وقال لی : یـا محمد، اتحب الحسین ـ علیه‌السلام ـ فقلت : نعم قرّة عینی وریحانتی وثمرة فؤادی وجلدة ما بین عینی فقال لی : یا محمد، ووضع یده علی رأس‌الحسین بورك من مولود علیه برکاتی وصلاتی ورحمتی ورضوانی . ولعنتی وسخطی وعذابی وضرّی ونکالی علی من قتله وناصبه وناواه ونازعه، انه‌سیدالشهداء من‌الأولین والآخرین‌فی‌الدنیا والآخرة، وسیّد شباب اهل‌الجنة من‌الخلق اجمعین ، وابوه افضل منه وخیر، فاقرأه‌السلام وبشّره بانه رایة هدائی ومنار اولیائی وحفیظی وشهیدی علی خلقی وخازن علمی وحجتی علـی

السموات والارضين والثقلين الجن والانس» وچـون درمظاهـر خلقيه انسان احسن صورت است ، عرفا رضوان‌الله عليهم، ميگويند كه : اگر تجلى درصورت انسان‌نمايد افضل است ازتجلى درصور سائر مظاهـر . ودرين دو حديث كـه نقل نموديم احسن صورة واهيأ هيئه مذكـور است ، وآن صورت انسانيست ، قال الله تعالـى : «ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم» .

وازجمله تجلى آثاريست حـديث معراج ، قال‌النبى ، صلى‌الله عليه وآله وسلم، : «وضع‌الله بظهرى يده فاحسّ القلب حتى برد» وتجلى ذاتى هست مرحق را، وازجمله تجلى ذاتى حديثى است‌كه درنظم زهرا است مسنداً عن‌المفضل‌بن عمر قال : قال ابو عبدالله ــ عليه‌السلام ــ: لما منع‌الحسين ــ ع ــ الى ان قال : فلما قاتلوا الحسين ــ عليه السلام ــ ، وكان فى‌اليوم الثالث عندالمغرب افتقد الحسين ــ ع ــ رجلا رجـلا منهم فيسميهم باسماء آبائهم فيجيئه الرجل بعدالرجل ، فيقعدون‌حوله ثم يدعوا بالمائدة فيطعمهم ويأكل من طعام‌الجنة ويسقيهم من شرابها ، ثم قال ابوعبدالله والله لقد رآهم عدة من‌الكوفيّين ، ولقد كرّر عليهم لو عقلوا ، قال: ثم خرج لرسلهم فعاد كل واحد منهم الى بلاده، ثم اتى‌بجبل رضوى فلايبقى احد من‌المؤمنين الا اتاه[1] وهو على سرير من‌نور قد حتف به ابراهيم‌وموسى وعيسى وجميع الأنبياء من‌ورائهم المؤمنون ومن ورائهم‌الملائكة ينظرون مايقول‌الحسين، قال: فهم بهذه‌الحال الى ان‌يقوم القائم، فاذا قام القائم وافقوا فيما بينهم الحسين حتى يأتى كربلا ، فلا يبقى سماوى ولا ارضى من المؤمنين الا حفوا بالحسين، حتى ان‌الله تعالى يزورالحسين، ويصافحه ويقعد معه على سريره ، يا مفضل هذه والله‌الواقعة التى ليس فوقها شىء ، ولا ورائها الطالب مطلب» ورسل بكسررا بمعنى مطلق‌شدن است، وبلادى‌كه درحديث‌است بلاد اين‌عالم نيست، بلكه مراد از بلاد عالم ارواح است . وفى‌الحديث : «حب‌الوطن من‌الايمان» .

اين وطن مصر وعراق وشام نيست

---

١ ــ احد من‌المسلمين الا ...

ومعنی حدیث این است که سیدالشهداء بیرون رفت ازاین عالم برای مطلق‌شدن ارواح ازقید ابدان وهریك ازارواح ازمقامی ووطنی که آمده‌اند باعانت آن امام کل بآن‌مقام و وطن خود برگشته‌اند . مولوی ـ قدس سره ـ :

نه بخود آمده‌ام تا که بخود بازروم آنکه آورد مرا باز برَد در وطنم

ونسبت به شهداء ، لرسلهم ، فرموده اشعار باین معنی که امام مقیّد ببدن نیست تا مطلق شود، تأمل بفهم . وانسان کامل را انواع تجلیات واقسام ظهورات میباشد و درجبل‌رضوی تجلی‌نفسی آنجناب است، وجبل رضوی، جبلیست درمکه ودرکربلای معلّی تجلی جسدانی آنحضرت است، ودر ملأ اعلی تجلی روحی آن روح اعظم‌است، ومعلوم عارف کامل سِیر بوده باشد که نوع تجلی که برای سیدالشهداء در حدیث معلوم میشود نوع خاصّی است که مخصوص آنجناب است، واین تجلی خاص بازاء شهادت آن امام کل است .

وفی‌الحدیث‌القدسی «من‌طلبنی وجدنی، ومن وجدنی عرفنی، ومن‌عرفنی احبّنی، ومن احبنی عشقنی، ومن عشقنی عشقته، ومن عشقته قتلته، ومن‌قتلته فعلیّ دیته، ومن علی دیته فانا دیته» .

ومعلوم بوده باشد که چشم سرِ نبی وامام مطلق‌بین است ، مثل چشم دل ایشان بدون مغلوب و منقلب‌شدن چشم سر بچشم دل باعتبار صفاء ابدان ایشان ، و مقام بسیاری از ارواح مؤمنین ازمقام ابدان نبی وامام منبعث‌است، چنانچه ازاخبار طینت ظاهر میشود ، واینجا گنجایش ذکر آنها ندارد، من اراد فلیراجع الیها .

واما ارواح کُمَّل از اولیاء منبعث است ازارواح نبی وامام ، ولهذا حامل اسرار نبی وامام‌کمل اولیااند، چنانچه ازاخبارظاهرمیشود، وقلیلی‌را نقل مینمائیم انشاءالله. وچون که چشم سر امام مثل چشم سرِ نبی است، قال النبی، صلی‌الله علیه وآله : «یا علی، تسمع ما اسمع، وتری ما اری» وکمل عرفان ، رضوان‌الله علیهم میگویند که آنچه نبی، صلی‌الله علیه وآله، بچشمِ سر دیده است درمعراج عرفا بهچشم دل می‌بینند

بسبب متابعت نبی، ومعلوم بوده باشدکه شیطان‌را تسلطّی برانبیا وکمل اولیاء نیست.

قال الله تعالــی : «ان عبادی لیس لك علیهم سلطان» و براینطایفه اشتباه نمیشود تجلی حق، بلی برسالك که ناتمام باشد وبمقام نرسیده باشد ممکن است کــه تجلی رحمانی ، به‌تلبیس شیطانی مشتبه شود، وبنا براین، قاعده‌ئی بیان مینمائیم که بسبب آن قاعده حق ازباطل جدا شود ، وآن قاعده ازکلام حق تعالی معلوم میشود که در حدیث امالی است ، ما حدیث را نقل نمودیم و آن کــلام اینست «حوّلت ابصارهم الی من‌قلوبهم» یعنی تحویل وتبدیل‌میشود چشمهای‌ایشان بسوی من، ازقلوب‌ایشان. یعنی ابتداء تحویل وتبدیل ازقلوب است، پس اگر تجلی داخل قلب شد وچشم سررا آن تجلی فروگرفت بحیثیّتی کــه ازاین روزنهم می‌بیند، آن تجلی رحمانیست ، و رؤیت وشیطان را درقلوب مؤمنین راهی نیست کما فی‌الحدیث «قلب‌المؤمن حرم‌الله، وحرام علی حرم‌الله ان یلج فیه غیره» واز چهار طرف قلب مؤمن حمله میکند کما قال الله تعالی : «ثم لآتینّهم من بین ایدیهم ومن خلفهم وعن ایمانهم وعن شمائلهم» و از جهت فوق ممنوع است باعتبارآنکه ازجهت فوق قــلب، فیوضات الهی برقلب وارد میشود ، وجهت تحت‌هم ممنوع است باعتبارآنکه خدا ازآن کریم‌تر است که ازیك جهت دو دشمن متوجه قلب شود، یك دشمن نفس انسانیست که ازتحت قلب منبعث میشود ، ومثل ابــری یا بخاری تحت قــلب را گرفته، ودشمن دیگر شیطان است، و شیطان را تصرف است درخیال انسان، واین معلوم است . ودر حدیث است که دریوم بَدر شیطان کفّار را کثیر درنظیر مؤمنان جلوه میداد، ومؤمنان را قلیل درنظرکفّار جلوه میداد، جبرئیل ـ علیه‌السلام ـ اورا طرد کرد، واین تصرف آن ملعون است در خیال انسان . ودرکتاب بعضی از اولیاء مذکور است که شخصی درسجده بود، عارفی ازاو پرسید، که چه‌می‌بینی؟ آنمرد جواب گفت‌که : خدا را درهوا می‌بینم که برعرش نشسته است، آن عارف پرسید که ازچشم سر می‌بینی یا از چشم دل؟ گفت که ازچشم سر می‌بینم ، آن عارف گفت : آن شیطان است نه رحمان . وگاه باشد که برسالك

نوری ظاهـر شود، مثل نور وضوء، یا نور ذکر، یا نور نماز، یـا نور بعضی اولیاء وانبیاء، ویا لوامع، که عبارت است ازنوری که وارد میشود برخیال، وازآنجا عَکس می‌اندازد برحس ّمشترك وباصره آنرا می‌بیند. وگاه باشد که آن نور زیاد باشد خانهٔ تاریك روشن شود، مجموع اینها وغیراینها ازانوار رؤیت نیست. وفرق میان انوار وتجلی بیکی ازدو چیز است، یا فناء عارف، یا علم بتجلّی درحین تجلی، ویکی از این دوعلامت درهرنشأه که بیابی تجلی است.

وتجلی را اقسام میباشد، تجلی نوری میباشد، وتجلی صوری میباشد، وتجلی ذوقی میباشد، وتجلی معنوی میباشد. ای بسا عالمهای نور که دیده شود وآن تجلی نباشد، پس علامت تجلی بیکی‌از آن دوچیزاست‌که بیان نمودیم. وقاعده دیگر برای شناختن تلبیس‌شیطانی این‌است‌که شیطان‌خودرا بهرصورتی‌که‌بیاراید یك‌نوع نقصانی دراو هست، یا احول است یا اعور است، یا ازرق است یا درغیر این، دراعضای دیگر یك‌نوع نقصانی خواهد داشت، واگر بریك نـور خودش را ظاهر کند نور خـالص صاف نخواهد بود، یك‌نوع کدورتی وناصافی درآن نور خواهد بود. بدان ای‌سالك صادق که اگر علی‌الدوام مراقب قلب خود باشی، و مراعات ادب حق نمائی، بمقام رؤیت فائض خواهی شد انشاءالله تعالی.

قـال النبی، صلی‌الله علیه وآلـه وسلم، : «الا ان لله فی‌ایام دهرکم نفحات، الا فتعرَّضوا لها» خواجه قطب‌الدین ــ قدس سره ــ فرماید :

یك چشم‌زدن غافل ازآن‌ماه مباشید　　باشد که نگاهی کند آگـاه نباشید

قال الله تعالی : «وکأین من آیـة فی‌السموات والارض، یمرُّون علیها، وهم عنها معرضون» واین آیه همان نفحات حق است، که درحدیث است، وان تجلیات متجدده حق است علی‌الدوام. وواقعه‌ئی کـه باین فقیر روی نموده و مناسب مقام بود نقل مینمایم، این فقیر ازیك نحو نشستن بسیار راحت میبردم ومحظوظ بودم، وآن باین نحو بود که پای راست را برروی رانِ چپ میگذاشتم ومشغول مطالعه یا کار دیگر

میشدم ، یك روزی بهیئت کذا بسمت قبله نشسته‌ام ومشغول کاری میخواهم بشوم ، تجلی حق شد برای عاجز بنحوی که بیان نمیتوانم نمود، ودرهمان حال دوزانو بادب نشستم واین حال استمراری بهمرسانید ، وحیا میکردم که با حلال خود مقاربت کنم ، واز آنوقت ترك نمودم آن‌طور جلسه را. وگاهی برسبیل سهو تا اراده مینمایم که بآن هیئت بنشینم ، دفعةً آنحال عود میکند . الحمد لله رب‌العالمین کما هو اهله ومستحقه .

مفتاح پانزدهم :

درتحقیق طلب رؤیت موسی ـ علیه‌السلام ـ .

بدانکه : معلوم است واتفاق کل عقلاست که کُنه ذات حق تعالی مدرك نمیشود نه ببصر ونه ببصیرت .

قال‌النبی ، صلی‌الله علیه وآله، : «نور، انّی أراه» یعنی نوراست کجا می‌بینم او را . وقال امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ : «ولا حرقت الآوهام حجب‌الغیوب الیك ، فاعتقد منك محدوداً فی عظمتك» و اینمعنی که معلوم هرعاقلیست چه‌طور برموسی ـعلیه‌السلامـ این معنی مخفی میشود ، بلـی ممکن‌الرؤیة است نظر بظهور حق در مظاهر خلقیه که عالم اجسام باشد ، ودر مرایای ملکوتیه کـه عالم نفوس باشد، ودر مجالی جبروتیت که عالم عقول باشد . ونظر بظهور حق است دراین مظاهر ، کما قال النبی، صلی‌الله علیه وآله ، : «رأیت ربّی بنور ربّی» وغیر این حدیث هم هست که بعضی را نقل نمودیم ، وبرای موسی، دربعضی مظاهر خلقیه که شجره باشد بصورت نار ظاهر شده است ، کما قال الله تعالی :«قـال لأهله امکثوا ، انّی آنست ناراً لعلیّ آتیکم منها بخبر ، او جذوة من‌النار ، لعلّکم تصطلون، فلما آتیها، نودی من شاطیء الواد الایمن فی‌البقعة المبارکة من‌الشجرة ، ان یا موسی، انی انا الله رب‌العالمین» .

وفی‌الحدیث قال : الصادق: «فی‌هذه‌الآیة من‌الشجرة المحمدیة صلوات‌الله علیه»:

درین‌مشهد که انوار تجلّی‌است سخن دارم ولی ناگفتن اولیست

این ظهور درآیه برای موسی ـ ع ـ در اوایل حال نبوتش بوده‌است ، دیدنی را دید وشنیدنی را شنید، ومع‌هذا باز طلب‌کردن رؤیت بناش براین منوال است‌که بیان میکنم ان‌شاءالله تعالی .

ودر اخبار جوابها وارد شده است آن اخبار واجوبه صحیح است، وآن جوابها نظر بافهام خلق است، وهمهٔ آنها واقع شده است، مثل‌اینکه ازجانب امت این طلب‌را نمود آن حضرت وغیر این، وسخن ما نظر بحال خود آنجناب است، وتحقیق اصل این مطلب .

بدانکه : موسی ـ علیه‌السلام ـ ظهور حق را در مظاهر خلقیت ملاحظه نمود چنانچه درقرآن است، شوقش زیاد شد، خواست‌که حق‌را درمظاهر ملکوتیه ملاحظه نماید باعتبارآنکه ظهور حق درآن مظهر اتم و الذّ است ، ودر چند حدیث ازحضرت صادق ـ علیه‌السلام ـ مرویست که موسی ـ ع ـ طلب رؤیت نمود، خدای‌تعالی اورا وعده کرد درموضعی، وامر کرد ملائکه سموات راکه فوج فوج براوبگذرند باشکال مختلفه، وهرفوجی که براو میگذشتند میپرسیدند : «هل فیکم ربی» ملائکه جواب میگفتند : «هوآتٍ» تاآنکه جناب احدیت درمظهر ربّ ملکوت براو ظاهر شد ، تاب نیاورد ، کما قال الله تعالی : «وخرّ موسی صَعِقاً» بلی حق را درمظهر ملکوت سیّد ما دیده است، کما قال : «رأیت ربّی لیلةالمعراج ، فی احسن صورة» و عالم خلق که عالم بشریت باشد تاب ندارد که حق را درمظاهر ملکوتی ملاحظه نماید، نور قوی نور ضعیف را تمکین نمیدهد، واما قلب انسان‌کامل ملاحظهٔ جمیع‌عوالم‌مینماید ازملکوت و جبروت و لاهوت ، بـاعتبارآنکه قلب انسان کـامل ملتئم از این عوالم ثلاثه است، ومراد موسی ـ علیه‌السلام ـ ازطلب رؤیت این بود، که در عالم بشریت ملاحظه نماید حق‌را درمظهرملکوتی، واین‌عالم بدون تبدیل وتصفیه وتقویه نمیتواند که ملاحظه حق را نماید درمظهر ملکوتی .

وفی التوحید عن امیرالمؤمنین ـ ع ـ فی حدیث «وسأل موسی ـ علیه‌السلام ـ وجری علی لسانه من حمد الله عز وجل ، رب ارنی انظر الیك ...» ، الی ان قال ـ ع ـ ، فقال الله تبارك وتعالی : «لن ترانی فی الدنیا حتی تموت ، فترانی فی الآخرة ...» الحدیث .

ومرادش این نبود که ذات احدیت صرف را بی ظهور درمظاهر خواسته است که ملاحظه نماید ، این امر محال است باتفاق کل اهل عقل ، وحضرت موسی ـ ع ـ محال است که طلب امر محال نماید ، واینکه حضرت احدیت ، جلّ شأنه ، درمظهر ملکوتی براو تجلی نمود کما فی کتاب البصائر عن الصادق ـ علیه‌السلام ـ «ان الکروبیّین قوم من شیعتنا من الخلق الاول ، جعلهم الله خلف العرش ، لو قسّم نور واحد منهم علی اهل الأرض لکفاهم ... ، ثم قال : ان موسی لما سئل ربّه باسئل امر واحد من الکروبیّین ، فتجلی للجبل ، وجعله دکّاً» .

وقال امیرالمؤمنین ، علیه‌السلام ، فی الخطبة التطنجیّة : «انا صاحب الطور ، انا ذلك النور الظاهر ، انا ذلك البرهان الباهر انما کشف لموسی شقص من شقص الذر من المثقال» غرض ظهور حق است در روح ولی کل ـ علیه‌السلام ـ وتجلی او برجبل «فلمّا تجلّی ربّه للجبل ، جعله دکّاً وخرّ موسی صعقاً» لبعض العرفا :

حیدر جان بود واین جهان قالب بود ... بر راهزنان راه دین غالب بود
آن روز که شد طالب دیدار کلیم ... منظور علی ابن طالب بود

وبزرگی فرموده است : که رؤیت ، افضل کرامت حق تعالی است وآن برای افضل خلق است که سید ما باشد ، ولهذا موسی ـ علیه‌السلام ـ ممنوع شد ازآن دراین نشأت.

مفتاح شانزدهم :

دررؤیت مؤمنان است ، مرحق را .

بدانکه رؤیت مؤمنان حق را در آخرت ، تحقیقش اینست که رؤیت واقع است

نه بنحوی که دردنیا برانبیاء وکمّل اولیاء حاصل است ، که آن تبدیل[1] وتحویل چشم سر اولیاء است بچشم دل، که چشم‌سر دروقت تبدیل وتحویل «ازجهت بینی» خلاص میشود، ودل ازروزنهٔ چشم‌سرهم می‌بیند، واین‌رؤیت است‌که بیان‌فرمودند، وبی آن روزنه‌هم دل می‌بیند باحاطه که دارد درعالـم معنا وشهود ومعاینه ورؤیت درآخرت بمعنی زیـادتی انکشاف قـلبی فقط هم نیست کـه رؤیت قلبیه بـاشد ، چنانچه اکثر علماء ظاهر فهمیده‌اند بلـکه معنی رؤیت درآخرت رؤیت قلبیه است با رؤیت بصریه بدون مغلوب‌شدن بصر ببصریت ، چنانچه برای اولیاء دردنیا بوده‌است با تبدیل بلکه بصر درآخرت بتنهائی بهرهٔ رؤیت میبرد باین‌نحوکه تصفیه دربشریت‌میشود واین‌قوت که دربصراست متبدل میشود بقوت دیگر، وبصر ازجهت بینی خلاص میشود مثل دل میشود بدون‌اینکه بصر مغلوب دل شود .

قال معلم‌الثانی فی‌الفصوص : «فص کـلّ ادراك، فانه اما ان‌یکون بشیء خاص ، کزیدٍ ، اوبشیءٍ عام کالانسان والعام لایقع علیه رؤیة ولا یحسّ بحاسّة، واما الشیء الخاص، فاما ان یدرك بالاستدلال اوبغیر الاستدال، واسم‌المشاهدة یقع علی ما یثبت وجوده فی ذاتها الخاصة بعینها من غیر واسطة استدلال، فان‌الاستدلال علی‌الغایب، والغایب ینال بالاستدلال ومـا لا یستدل علیه ویحکم مع‌ذلك بانیّته بلاشك ، فلیس بغائب، وکل موجود لیس‌بغائب فهومشاهد، فادراك‌المشاهد هوالمشاهدة. والمشاهدة اما بمباشرة وملاقات ، واما من‌غیر مباشرة وملاقات، وهذا هوالرؤیة . والحق‌الاول لا یخفی علیه ذاته، ولیس ذلك باستدلال ، فجاز علی ذاته مشاهدة کما له من‌ذاته ، فاذا تجلّی لغیره مغنیاً عن‌الاستدلال ، وکان بلا مباشرة ولا مماسة، کان مرئیاً لذلك‌الغیر، حتی لو جازت‌المباشرة تعالی عنها فکان ملموساً اومذوقاً اوغیر ذلك، واذا کـان فی قدرة‌الصانع ان یجعل قوة هذا الادراك فی عضوالبصر الذی یکون بعدالبعث، لم‌یبعد ان‌یکون تعالی مرئیاً یوم‌القیامة من غیر تشبیه ولا تکیف ولا مسامته ولا محاذاة تعالی

---

۱ ــ احاطه است که تبدیل‌وتحویل چشم سر ایشان است ..

عما یشرکون» .

وخلاصه کلام اینست که این بدن را عود میفرماید اما نه باین کثافت ، بلکه این بدن عود میشود درکمال لطافت وصافی‌که اگر باین‌کثافت عود شود، جنّت‌که سقفش عرش رحمان‌است چنانچه درحدیث است، وعرش رحمن فلك تاسع‌است، پس درجنت پراز کثافت ونجاست خواهد[1] شد نه‌چنین‌است، واجسام عود مینمایند درکمال‌لطافت واغذیه هم[2] درکمال لطافت است .

درحدیث است که آنچه اهل جنّت میخورند بعرق لطیف خوشبوئی دفع‌میشود. خلاصه کلام اینست که عود این بدن‌است اما صاف ِصاف، لهذا دراین نشأت نمیتوان ملایك وجنت و حور را دیدن مگر برای بعضی درعالم خواب یا درمراقبه ، که بعضی ازاحوال آخرت براو[3] معلوم شود، ودرقیامت کبری ملائکه ورضوان وجنّت ونیران را اهل محشر می‌بینند چنانچه ظاهر کتاب وسنت‌است واهل ملت براین قائل، ودرعالم برزخ ارواح مدتی میمانند تا مشاهدهٔ بعضی عوالم‌را نمایند، وابدان هم درکمال صفا عود مینمایند ، واینها همه برای اینست که ابدان قوی شوند وارواح هم قوی شوند تا هریك به‌تنهائی ادراك لذت نمایند ودراین نشأت باعتبار غلظت وکثافت نمیتوانند که ادراك اذت نمایند ، ونمیدانی که اگر کسی دراین نشأت مشغول علمی باشد یا کار دیگر از اطعمه لذیذه لذت نمیبرد باین مضمون علامهٔ فخرالدین رازی علیه‌الرحمه، در بعضی ازتحقیقات خود قائل شده‌است. ودرقیامت‌کبری بعد ازمرور ازجمیع عقبات وعوالم باز تجلیات الهی برمؤمنان وارد میشود تاکه چشم ظاهر ایشان مثل دل‌میشود، بلکه مؤمن کل او چشم میشود وکل او سمع میشود، ومؤمن بکل ذات خود رائی میشود وحق را می‌بیند درحالتی که مؤمن غیرمتقید بجهات است چنانچه در حدیث است که نقل میشود تا حق‌را مطلق بچشم ظاهر تواندديدن بدون تبدیل وتحویل‌شدن چشم ظاهر بچشم دل چنانکه دردنیا بتحویل وتبدیل ظاهر بباطن جمال حق را میدید.

---

۱ – پس اجسام عود خواهند کرد .

۲ – درکمال پاکیزکی ولطافت ...

۳ – برآن معلوم .

وروی الشیخ الکبیر ـ قدس سره ـ فی الفتوحات باسناده مرفوعاً الی عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس ـ رضی الله عنه ـ عن علی بن ابی طالب ، علیه السلام، فی حدیث طویل اوله فی احوال یوم القیامة ، وآخرة فی احوال جنة العدن[1] ورؤیة رب العالمین . ومهّد اولاً تمهیداً نحن نترکه . ثم قال : قال[2] علی ـ علیه السلام ـ : فاذا اراد الله ان یتجلّی لهم فی الدّور العام الی ان قال ـ ع ـ اذ بنوره قد بهرهم فیخرّون سُجّداً ، فیسری ذلك النور فی ابصارهم ظاهراً ، وفی بصائرهم باطناً ، وفی اخری ابدانهم کلها ، وفی لطائف نفوسهم، فرجع کل شخص منهم عیناً کله وسمعاً کله، فیری بذاته کلها، لا یقیّده الجهات ، فهذا یعطیهم ذلك النور ، فیقوون علی المشاهدة ، ثمّ یأتی رسول الله یقول لهم : تهیّئوا رؤیة ربکم جل جلاله ...» وحدیث بسیار طویل است ، و در آخر حدیث بیان رؤیت حق سبحانه وتعالی شده است معنی «فیری بذاته کلها لا یقیده الجهات» اینست که مؤمن بکل ذات خود رائی میشود وغیر مقید بجهات میشود . مولوی ـ قده ـ :

رو مجرّد شو ، مجرّد را ببین دیدن هرچیز شرطش باشد این[3]

وغرض اینست[4] که تجلیات متجدده متعدده واردمیشود تا بصر ازجهت بینی خلاص شود وبشریت ملحق بعالم ملکوتیّت شود، وحق را درمظاهر ملکوتیه یا جبروتیه مشاهده[5] نماید. ونظر بآنچه بیان نمودیم آیات واخبار مشاهده و وعدهٔ رؤیت[6] موسی علیه السلام وسایر مؤمنان درقیامت شده است، وفی حدیث الدجال عن رسول الله ـ ص ـ قال : لن یری احدکم ربه حتی یموت .

وفی التوحید عن امیرالمؤمنین ـ ع ـ فی حدیث : وسأل موسی وجری علی لسانه من حمد الله عز وجل رب ارنی انظر الیك... الی ان قال : فقال الله تبارك وتعالی: لن

---

۱ ـ ورؤیة حضرت رب العالمین ...
۲ ـ قال علی کرّم الله وجهه .
۳ ـ دیدن هرچیز را شرطست این.
٤ ـ پس غرض اینستکه ...
۵ ـ می نماید ...
٦ ـ بموسی وبسائر مؤمنان ...

ترانی فی‌الدنیا حتی تموت فترانی فی‌الآخرة ...» الحدیث . وقال الله تعالی : «ولقد آتینا موسی‌الکتاب ، فلا تکن فی مریة من‌لقائه» ، یعنی من لقاء موسی ربّه الآخرة . کذا عن‌النبی، صلی‌الله علیه وآله وسلم. وفی تفسیر علی‌بن ابراهیم روی عن صهیب انه قال، قال : قرائة رسول‌الله ـ ص ـ : «اللّذین احسنوا الحسنی» وزیادة قال : اذا دخل اهل‌الجنة الجنة ، واهل‌النار النار، نادی منادی یا اهل‌الجنة ، ان لکم عند الله موعداً تتنهون ان ینحرکموه ، قالوا ما هذا الموعد ، الم اتنقل‌میزاننا وتبیض وجوهنا ، وتدخلنا الجنة ، وتجرنا من‌النار ؟ قال : فرفع‌الحجاب وینظرون الی وجه‌الله عز وجل، فما اعطوا شیئاً احب الیهم من‌النظر الیه» وفی بعض‌الاخبار : «ان لله جنة، لیس فیها حور ولا قصور ولا لبن ولا عسل ، بل تجلّی فیها ربّنا ضاحکاً متبسّماً ...» هذا الحدیث مذکور فی کتاب‌المجلی فی ، تعریف عالم‌المثال ، وغیر این اخبار که نقل نمودیم ، اخبار بسیاراست به‌اینمضمون ، وآنچه از ادله عقلیه وآیات که دلالت کرده است برامتناع رؤیت، همهٔ اینها حق است نظر باحدیت صرفه، که درحجاب عزتست به‌اتفاق کل عقلا، وآنچه از ادله وآیات واخبار که دلالت کرده‌است به‌امکان رؤیت بلکه بروقوعش، همه اینها حق‌است نظر بظهوراحدیت درمظاهر، که این‌مظاهر وجوه ذات احدیت‌است: «اینما تولوا فثّم وجه‌الله»اما باید غافل‌نشوی ازتحقیقات‌مذکوره، پس تنزیه درمقام خود وتشبیه درمقام خود ، وتا حال احدی ازعرفا وحکما این‌مسئله را بنحوی که ما تحقیق نمودیم بیان ننموده‌اند «ذلك فضل‌الله یؤتیه من یشاء» .

مفتاح هفدهم :

در بیان اینکه موضوع علم حکمت و موضوع علم کلام و موضوع علم الهی حقیقة ـ حقیقی ـخ ـ يك‌چیز است ، وفرق میان وحی والهام .

بدانکه : موضوع علوم حکمیه وموضوع علوم نظریه کلامیه ، وموضوع علوم الهیهٔ حقیقیه ، نزد تحقیق شیءواحد است ، ولیکن عبارات‌مختلف ، واختلاف در عبارات دلالت براختلاف درمعانی نمیکند .

عباراتنا شیء وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

واما متکلم، پس نزد او موضوع علم کلام، معرفت حق ومعرفت ذات وصفات و افعال حق‌است، وآنچه متعلق باینهاست ازمعارف وحصول مقصود متکلم، مبتنی‌است بردلائل جدلیه کلامیه، وشواهد نقلیه. واما حکیم ، پس نزد او موضوع علم وجود است، وآنچه تابع وجود است معرفت حق سبحانه وتعالی ومعرفت وجود وصفات و افعال او سبحانه وآنچه متعلق باینهاست ازمعارف وحصول مقصود حکیم مبتنی‌است بربراهین عقلیه ومقدمات قیاسیه. واما عارف ، پس نزد او موضوع علم حقیقی الهی معرفت ذات وصفات واسماء وافعال حق است علی ماینبغی ، وحصول مقصود عارف برکشف وشهود ویقین وعیان وذوق ووجدان است‌که این‌مراتب حاصل‌است ازخدای تعالی بسبب ریاضات نفسیه وعبادات قلبیه نه قالبیه، وبحسن متابعت‌پیغمبر واولیاء او، وباین سبب، تفاوت ، میان طوایف ثلاثه بهمرسیده است ، وبردو طایفه اول صادق است که «انهم ینادون من مکان بعید» ولهذا ، ماحصل لهم الی الآن یقین تام فی شیء من مطالبهم، ولا تمّ دلیلهم فی شیء من مقاصدهم، کما شهدت به اقوالهم وبراهینهم، وان کل واحد منهم شهد بجهله فی معارفه وبعجزه عن مقاصده کما هو معلوم لأهله .

قال الشیخ‌الرئیس عند وفاته بموت : ولیس له حاصل سوی علمه انه ما علم . وقال الإمام :

ادراك عقول العاقلين عقال وغاية سعي‌العالمين ضلال

ومشهور است‌که امام فخر رازی روزی گریست، ازاو سببش‌را پرسیدند، جواب گفت که، چندین سال بود که بمسئلهٔی اعتقاد داشتم، وحالا، خلاف آن برمن معلوم شده است، میترسم که همه معتقدات من همین حال داشته باشد، واین حکایت بشیخ محیی‌الدین رسید بامام مکتوب نوشت که راه گم کردی، راه این نیست که رفتی ! .

للمولوی :

اندرین ره گر خرد، ره‌بین بُدی فخر رازی ، راز دار دین بُدی

چون‌که او«من لم‌یذق، لم‌یدر»بود   عقل وتخییلاتِ او ، حیرت فزود

وغیر امام ، جمعی دیگرهم اعتراف کرده‌اند که ازاین کتب و ادله عمر ما ضایع شده است .

پای استدلالیان چوبین بود   پای چوبین، سخت بی‌تمکین بود

حکیم سنائی :

عقل رهبر ولیك تا در او   فضل او مرترا برد براو

بلی طایفهٔ عرفا باعتبار استعداد ذاتی وکسب وحسن متابعت به‌نبی، صلی‌الله علیه وآله وسلّم، «اذا اراد الله بعبد خیراً فتح عینیه‌اللتین هما للقلب ، لیری بهما ملکوت السّموات والأرض» . وقال، صلی‌الله علیه وآله : «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» وقال صلی‌الله علیه وآله : «رجال من امّتی فی درجتی» . وقال صلی‌الله علیه وآله : «انّی لأعرف اقواماً هم بمنزلتی عندالله ماهم بانبیاء ولاشهداء یغبطهم الأنبیاء والشهداء بمکانهم عندالله هم‌المتحابّون» وعن‌النبی، صلی‌الله‌علیه وآله، قال‌الله‌تعالی : «اذا کان‌الغالب علی‌عبدی الاشتغال بی، جعلت‌همّه ولذته فی‌ذکری، عشقنی وعشقته، واذ عشقته رفعت‌الحجاب بینی وبینه، لا یسهوا اذا اسهی الناس، اولئك کلامهم کلام الأبیاء، اولئك‌الأبدال‌حقاً، اولئك‌الذین اذا اردت‌باهل‌الأرض‌عقوبة اوعذاب،اذکرتهم فیه، فصرفته به عنهم...» وفی‌کتاب‌زهدالنبی«صلی‌الله علیه وآله» من‌تصنیف‌الصدوق رحمه‌الله، مرفوعاً الی‌النبی ـ ص ـ انه قال : «اتدرون ما غمّی وفی ای شیء تفکّری والی ای شیء اشتاق ؟ انه قال اصحابه لا، یا رسول‌الله ماعلمنا بهذه من‌شیء اخبرنا بغّمك وتفکّرك وتشوّقك ؟ قال النبی ـ ص ـ : اخبرکم انشاءالله ، ثم تنفّس فقال : ها شوقاً الی اخوانی من بعدی، فقال : ابوذر «رضی‌الله عنه» : یا رسول‌الله ، السنا اخوانك ؟ قال : لا، واتتم اصحابی، واخوانی یجیئون من‌بعدی، شأنهم شأن الانبیاء ، قوم یفرون من‌الآباء والامّهات ، ومن الاخوة والاخوات کلهم ابتغاء مرضات‌الله ، یترکون‌المال لله، ویذلّون انفسهم بالتواضع لله، لا یرغبون فی‌الشهوات وفضول‌الدنیا،

مجتمعون[1] فی بیت من بیوت‌الله کأنهم غرباء ...» وحدیث طولانیست که جهت بیان احوال ایشان شد: «اعلی‌الله‌درجتهم» در اواسط این‌حدیث فرمودند که «فیقول الله : یا ملائکتی ان ولیّی عندی کمثل نبی من‌انبیائی» ودر اواخر این[2]حدیث فرموده‌اند «المقصر منهم افضل عندالله من الف مجتهد من‌غیرهم» الحدیث .

للمولوی ــ قدس سره ــ :

بـی ادب حـاضر زغائب بهتر است حلقهٔدر گرکج[3] است هم بردراست

وقال النبی ــ صلی‌الله علیه وآله ــ : «العلماء ورثة الأنبیاء ، وقـال ایضاً : «علماء امّتی کأنبیاء بنی اسرائیل»، ملخص کلام اینست که دراخبار مذکور است «کلامهم کلام‌الأنبیاء وشأنهم شأن‌الأنبیاء ورثة الانبیاء وفی‌درجتی»واین‌مذکورات علم[4] ظاهر وعلم کلام نیست باعتبارآنکه این علوم را اکثر نـاس دارند ، هیچ اختصاصی بانبیاء ندارد، بلی آنچه مخصوص انبیاء است علم باطن ووحی قلب است، هرکس ازعلم باطن والهام دل بهره دارد آنکس وارث انبیاست . والهام دل برای این گفتیم که به‌خـاتم النبیّن ، صلی‌الله علیه وآله، وحی ختم شده.اما الهام[5] دل ببرکت باطن آنجناب برای مستعدین این امت مرحومه است .

وفرق میان وحی والهام اینست که وحی ازحق تعالی بواسطه عقل‌کل وارد میشود بربشریت محمد «صلی‌الله علیه وآله وسلم» والهام ازحق‌تعالی بواسطهٔ نفس‌کل وارد

---

۱ ــ یقیمون فی بیت من ــ م.

۲ ــ ودراواخر حدیث بیان شده است اینکه می‌فرمایند .

۳ ــ حلقهٔ در گر کژ است ...

٤ ــ پس مراد ازاین علما، کسانی کـه علوم رسمی واصطلاح دانی یـاد گرفته‌اند ، بـاعتباراینکه اکثر ناس اخـذ این مسائل والفاظ واصطلاح دانـی را نموده‌اند ،هیچ اختصاصی بانبیاء ندارد ...

٥ ــ اما الهامات غیبی که بردل واردمیشود ببرکت انوارمقدسه وفیوضات متکثرهٔ آنحضرت ازبرای خواصّ امت ومستعدان ملت مرحومه می‌باشد .

میشود ، ووحی وضوحش زیادتر است ازالهام، ومعلوم سالك بوده باشد که عقل کل روح محمد است ـ ص ـ ونفس کل قلب محمد است ـ ص ـ چنانچه بیان کردیم ، و بعد ازاین هم بیان خواهد ، انشاءالله تعالی .

مفتاح هیجدهم :

دربیان متحمل‌شدن کمّل اولیاء اسرار ولایت .

بدانکه : کمّل اولیاءاند که حامل اسرار کتاب وسنّت وسرّ ولایت را میرسند، وآنچه ملك مقرّب ونبی مرسل متحمل میشوند ، کمل اولیاء به‌استعداد ذاتی وبحسن متابعت نبی ـ صلی‌الله علیه وآله ـ متحمّل میشوند . وفی معانی الأخبار عن سدیر قال : «سألت ابا عبدالله ـ علیه‌السلام ـ عن قول امیرالمؤمنین ـ ع ـ ، ان امرنا صعب مستصعب، لایقرّبه الا ملك‌مقرب، اونبی‌مرسل، اوعبد امتحن الله‌قلبه للایمان؟ فقال:ان فی‌الملائکة مقربین ومن‌الأنبیاء مرسلین وغیرمرسلین ومن‌المؤمنین ممتحنین وغیر ممتحنین ، فعرض امرکم هذا علی‌الملائکة ، فلم یقرّبه الا المقرّبون ، وعرض علی الأنبیاء ، فلم‌یقرّبه الا المرسلون، وعرض علی‌المؤمنین، فلم‌یقربه الا الممتحنون...» الحدیث .

وفی اصول الکافی فی جنود العقل ، قال ـ علیه‌السلام ـ فی آخره ، هفتادوپنج جند عقل است، ونیست مجموع آن چند مگر در نبی یا وصی ویا مؤمن ممتحن قلب برای ایمان . وفی حدیث‌المعراج ذکره‌الدیلمی فی آخر کتابه المسمی بارشادالقلوب حیث قال‌الله تعالی : فی اوصاف‌الزاهدین قد اغطوا المجهود من‌انفسهم لا من خوف نار ولا من‌شوق الی‌الجنة، ولکن ینظرون فی‌ملکوت‌السموات والأرض، کما ینظرون الی من‌فوقها فیعلمون الله اهل‌العبادة ، قال النبی، صلی‌الله علیه وآله : «یعطی من امتی مثل هذا قال : یا احمد هذه درجة‌الأنبیاء والصدّیقین من امتك وامة غیرك واقوام من‌الشهداء ، قال یا رب ای‌الزهاد اکثر ؟ ازهاد امتی، بنی اسرائیل ؟ قال : ان زهاد

بنی‌اسرائیل فی زهاد امتك، کشعرة سواد، فی بقرة بیضاء ...» الحدیث . وزهد عرفا زهد از دنیا وآخرت است وقلب ایشان تارك ازغیر حق‌است، ولهذا ملکوت سموات وارض را مشاهده مینمایند ، تا آن زهد نباشد ، این مشاهده میسر نمیشود .

وفی حدیث المعراج ایضاً فی مقام‌الراضین حیث قال‌الله تعالی : «وافتح عین قلبه الی جلالی وعظمتی، فلا اخفی علم خاصّة خلقی، فاناجیه فی ظلَم اللیل، ونورالنهار، الی ان قال تعالی : واسمعه کلامی وکلام ملائکتی ، واعرفه سرّی الذی سترته عن خلقی ...» والحدیث طویل اخذت منه موضع‌الحاجة وفیه فوائد جمه .

وغرض ما ازنقل اخبار وآثار اینست که اهل ظاهر محرومند ازاینمراتب جلیله ، ممکن است که بگویند که این مراتب مخصوص نبی وآل اوست «صلوةالله وسلامه علیهم» وساده‌دلی را سخن اهل ظاهر بگیرد وبماند درپرده عمی، وآنچه ما نقل‌کردیم قلیلی ازاخبار را فریاد میزند کـه این مراتب را بعضی رعیت امـام مطلق طی میکند ببرکت امام مطلق، بلکه امام‌مطلق رعیت مستعد را بمقام خود میرساند، ومعنی‌امامت مطلقه اینست ، ووارث حقیقی نبی ووصی جماعت عرفااند وبس، باعتبارآنکه ایشان باشارات ولطایف وحقایق کتاب وسنت رسیده‌اند وبس ومعانی که ازکتاب و سنّت اهل ظاهر تحصیل کرده‌اند، آن معانی ازکسب ایشان است، واز ارث محسوب نیست.

للمولوی :

زآنکه میراث ازرسول آنست‌و بس — کـه بـه‌بیند غیـبها از پیش و بس
معنی کـز طبع خیـز دوز خیـال — بـاشد آن خالی زنـور ذوالجلال
معنی آن بـاشد که بگشایـد دری — چون‌که در بگشود پیش‌آید سری
معنی آن بـاشد کـه بستاند تـرا — فـارغ از هرنقش گـرداند تـرا
معنی آن نبود که کورو کـر کند — مـرد را بـرنقش عـاشق‌تـر کنـد

خلاصهٔ کلام اینست‌که ارث انبیا ، سلام‌الله علیهم، علم موهبتی لدنی است نه علم خیالی کسی، وعارف محقق سر سریان ولایت‌را میرسد ومشاهده‌مینماید. وفی‌الکافی

عن ابی‌بصیر قال : «قال ابو عبدالله، علیه‌السلام، : یا ابا محمد، ان عندنا والله سرّاً من سرّ الله ، وعلماً من‌علم الله، والله ما یحتمله ملك مقرّب ولا نبی‌مرسل ولامؤمن امتحن الله قلبه للایمان ... ، الی ان قال ــ علیه‌السلام ــ : حتی خلق‌الله لذلك اقواماً خلقوا من طینة خلق منها محمد وآله وذریته ومن نور خلق‌الله منه محمداً وذریته، وصنعهم صنع رحمته التی صنع منها محمداً وذریته ...» الحدیث .

اقوامی کــه درین حدیث است همان قومند کــه درحدیث سابق پیغمبر ، صلی‌الله علیه وآله وسلم، فرمودنــد : «اخوانی یجیئون من بعدی ...» وفی‌الوافی فی بـاب الطینة عن‌الباقر ــ علیه‌السلام ــ قال : «یا ابراهیم، ان من حدیثنا وسرّنا وباطن علمنا مالا یحتمله ملك مقرّب ولا نبی مرسل ولا مؤمن ممتحن، قلت : یا سیدی ومولای ، من یحتمله ؟ اذاً قال : من یشاءالله وشئناً» .

وآنکه گفتیم کــه امام مطلق بعضی رعیت مستعد را بمقام خود میرسانـد بـاذنه تعالی تاآنکه حامل سرّ امام مطلق بشود، این درحدیث دلیلش ازاین دوحدیث معلوم میشود که مقامی هست که ملك مقرب ونبی مرسل ومؤمن ممتحن برنمیدارد، وقومی هستند ازین امّت که بآنمقام فایز میشوند ، وجهتش اینست که طینت این قوم خلق شده ازطینت محمد وآل محمد، وروح این قوم خلق شد ازنوری که ازآن نور روح محمد وآل محمد خلق شد. وطینت دراین اخبار، عالم ملکوت است که عالم نفوس باشد، که این عالم بدن عالم جبروت است‌که عالم عقول مجرده باشد، وارواح سایر مــؤمنان ازمقام طینت محمد وآل محمد خلق شده است ، چنانچه در اخبار است ، و مضمون بعضی ازاین اخبار درمفتاح اجساد مثالیه مذکور میشود انشاءالله تعالی ، و عارف کامل است که مشاهده مینماید سریان حق را درجمیع مظاهر ببرکت امام کل ، واینست سرّ مکتوم، کما قال سیدالساجدین وزینهم ــ علیه‌السلام ــ :

انـی لأکتم من علمی جــواهره   کیلا یــری‌الحق ذو جهل فیفتتنا
وقــد تقدّم فــی هذا ابوحسن   الی الحسین ووصی قبله الحسنا
وربّ جــوهر علم لو ابــوح به   لقیل لی : انت ممّن یعبد الوثنا

ولا استحلّ رجال مسلمون دمی یـرون اقبح مـا یأتونـه حسنا

وعارف محقق است کـه طینت و روحش ازطینت وروح محمد وآل محمد خلق شده‌است، چنانچه درحدیث است که نقل نمودیم، ولد عمربن فارض«علیهما الرحمة» میگوید : وقتی پـدرم درخواب بـود ازاو شنیدم کـه سه مرتبه گفت : صدّقت یـا رسول‌الله ـ ص ـ بعد ازآن حال ازپدرم پرسیدم که چه امر روی نموده است ترا ؟ پدرم گفت که ، رسول خدا «صلی‌الله علیه وآله» را دیدم ازمن پرسید که نسبت تو بکی متصل است ، گفتم بحلیمهٔ سعدیه، آنکه تـرا شیر داد، حضرت فرمودند : کـه نسبت تـو بمن متصل است وبمن میرسد، گفتم : یا رسول‌الله، من از آباء خود دارم نسب خودم‌را، وسلسلهٔ ما متصل است باو، پس حضرت فرمودند : نه، نسبت تومتصل است بمن، دراینوقت فهمیدم مرادِ حضرت اتصال روح وعشق است که اشدّ اتصالاً است . مولوی ـ قده ـ فرماید :

این خلیفه‌زادگان، گردر«هری» گر در«ری»اند

بـی مـزاجِ آب و گِـل ، نسـلِ وی‌انـد

ولـه ایضاً :

شاخ گل ، هرجا که میروید گل است خمّ مل ، هرجا که میجوشد ، مل است

وعارف محقق[1] داخـل آل محمد است. درعقاب الاعمال صدوق ، علیه‌الرحمة ، حدیث است باین مضمون که : مردی نـزد حضرت صادق ـ ع ـ گفته است : «اللهم صلّ علی محمد واهل‌بیته» حضرت فرمودند : که چرا نمیگوئی وآله، تا ما وشیعیان ما داخل باشیم، وفرمودند که : اهل‌بیت، محمد وعلی وفاطمه وحسنین‌اند ـ سلام‌الله علیهم ـ ، ومراد ازشیعه که دراین حدیث است وحدیثی که بعد ذکر میشود ، مذکور خواهد شد، انشاءالله تعالی .

ودراخبار دیگر هم مذکور است جماعتی‌اند که طینت و ارواح ایشان از طینت

---

۱ ـ وعارف محققازآل محمد محسوب میشود .

وارواح محمد وآل محمد خلق شده است ، چنانچه درحدیث پیش مذکور شد واین شیعهٔ خاصندکه ازجملهٔ آل‌محمداند. نقل الشیخ بهاءالدین محمدالعاملی ـ قدس سره ـ عن بعض‌العرفا فی معرض تحقیق الآل کلاماً حاصله : ان آل‌النبی «صلوات‌الله علیهم» کل من یؤل الیه، وهو قسمان :

الاول : من یؤل الیه مئالاً صورةً جسمانیاً ، کـأولاده ومن یحذو حذوهم من اقاربهم الصوریین الذین یحرم علیهم الصدقة فی‌الشریعة المحمدیة .

والثانی : من یـؤل الیه مئالاً ، معنویاً روحانیاً، وهم اولاده‌الرحانیون من‌العلماء الراسخین والأولیاء الکاملین المتألّهین المقتبسین مـن مشکوةالنبوة سواء سبقوه بالزمـان اولحقوه ، ولا شكّ انالنسبةالثانیة اکـدّ من‌اکد من‌الأولی ، ولو اجتمعت النسبتان ، کـان نوراً علی نور، کما فـی‌الأئمة الطاهرین «صلوات‌الله وسلامـه علیهم اجمعین» وکما حرّم علـی اولاده الصوریین الصدقـة الصوریة، حرّم علـی اولاده المعنویین الصّدقة المعنویة ، اعنی تقلیدالغیر من‌العلوم والمعارف ...» هذا ملخص کلامه .

[ای کلام الشارح الجندی مؤیدالدین]

بلکه لازم است سالك‌حق را که اجتناب نماید ازصدقهٔ واجبه، چنانچه حجة الاسلام ابوحامد ـ قدس سره ـ درکتاب احیاءالعلوم بیان فرموده است ، ودر تفسیر امام حسن عسکری ـ علیه‌السلام ـ حدیث باین مضمون ، که آنحضرت فرمودند : که پیغمبر «صلی‌الله علیه وآله» فرمودند : که برشیعیان ما وسخ زکاة مریزید، وبرایشان برّ و صِله کنید، که لحوم ایشان مثل لحوم ماست «فان‌الصدقة علی جماعتنا حرام» وقال‌النبی ، صلی‌الله علیه وآله ، : «کل تقی ونقی ... الخ» واقعه‌ئی برفقیر روی نمود ومناسب مقام است نقل مینمایم :

مرد باغیرتی بود، وازهرکسی سؤال نمیکرد، مرا بخاطر رسید که باو التماس‌کنم وبخبّاز حواله‌ئی نمایم که هرقدر نان میخواهد ازخبّاز بگیرد، بعد از التماس قبول

نمود، ما بخبّار حواله نمودیم ، وبعد ازچند یوم ازخبار پرسیدم که طلب شما چه‌قدر شد ؟ گفت فلان‌قدر . ما رفتیم واز شخصی همان قدر قرض کردیم، وبخبّاز دادیم ، وبعد ازدو ماه شخصی مبلغی خمس ومبلغی زکاة بما داد که بمصارف برسانیم، خمس را باهل خمس، وزکات را باهل زکات رسانیدیم ، وبخاطرم رسیدکه مرا چیزی نیست بقدر آن مبلغی که قرض کردم وبخباز دادم، از آن زکات بآن قرض دادم، ودر آخر شب درواقعه می‌بینم که فضلهٔ انسان میخورم، وبعد ازواقعه درتعجب ماندم و فکرم بجائی نرسید، آمدم بزیارت مرشدم حسین‌بن علی «صلوات‌الله علیهما» وبعد اززیارت بعقب قبر مبارك ایستادم ومیخواهم که نماز بکنم ، جناب احدیت ببرکت آن سرور بقلبم انداخت سبب آن واقعه را، وسببش آن بود که جمعی میهمان ما بودند، یکروز اتفاق افتاد که درخانهٔ ما نان پخته نشد، رفتم پیش خبّاز واز آن نان گرفتم و پول ندادم وگفتم که قیمت این نان‌را با قیمت آن نان که بآن مرد میدهی حساب مکن ، و فراموش کردم که قیمت نانی‌که ازاو جهتِ خودم گرفتم بدهم، وخباز قیمت نانی که گرفتم با آن نانی که بآن مرد فقیر میداد یکجا حساب کرد وگفت فلان‌قدر است، وما آنقدر ازجائی قرض کردیم وبخبّاز دادیم ، واز زکات بآن قرض دادیم، وازآن نان ما چاشت‌کردیم، تااین بقلبم افتاد همان‌ساعت ازمال‌خود مبلغی بمؤمنی دادم ودرشب دیگر در واقعه می‌بینم که درمسجدی بکنار آب صافی روانی نشسته‌ام، وآن فضله‌که خورده بودم قی میکنم واز ذهن ودماغ من آن نجاست می‌آید . بیدار شدم و حمد الهی نمودم، آنچه باین‌فقیر واردمیشود محض عنایت مرشدم‌است، کما قال‌المولوی:

نیستم جنس شهنشه ، دور از او   لیك دارم ، در تجلّی نور از او

ومعلوم‌شد قلیل آنچه بیان‌نمودیم ازاخبار واقوال‌که جمعی هستندکه نورالأنوار را بچشم دل مشاهــده مینمایند وبحقایق اشیاء رسیده‌اند واین طایفه از آل محمداند وانکار قول آل محمد ـ ص ـ کفر است . وفی‌الکافی عن‌الباقر ـ ع ـ قال : «قــال رسول‌الله ـ ص ـ ان حدیث آل محمد صعب مستصعب، لا یؤمن به الا ملك مقرّب او

نبیٌّ مرسل ، او عبد امتحن الله قلبه للایمان ، فما ورد علیکم من حدیث آل محمد ، فلانت له قلوبکم وعرّفتموه، فاقبلوه، وما شمأزت منه قلوبکم وانکرتموه، فردّوه الی‌الله والی‌الرسول والی‌العالم من آل‌محمد. وانما الهالك ان یحدث احدکم بشیء منه لا یحتمله ، فیقول والله ماکان هذا، والله ماکان، والانکار هوالکفر» وعن‌النبی ـصلی‌الله علیه وآله:«ان من‌العلم کهیئةالمکنون، لایعلمه الا العلماء بالله،فاذا نطقوا به لا ینکروه الا اهل‌الغرّة بالله» وشرط دین‌داری وایمان اینست که اهل ظاهر وقتی‌که کلام عرفا بشنوند ونفهمند ویا مخالف آنچه ایشان فهمیده‌اند بفهمند، ردّ وانکار آن کلام ننمایند ، وبگویند که ما نمیفهمیم باعتبارآنکه عرفا درجمیع مراتب دین با اهل ظاهر شریکند ، درتوحید ونبوت وولایت وعبادت، بلی فرق اینست که عرفا بحسن استعداد ذاتی و ببرکت حسن متابعتِ نبی ، چشم دل ایشان گشوده شد ، چنانچه درحدیث پیغمبر ـص‌ـ است وحدیث مذکور شد، ودیدند آنچه دیدند .

مولوی ـ قده ـ :

نظرکردم اندر دل خویشتن بدیدم همانجا دگرجا نبود

سئل عن‌النبی «صلی‌الله علیه وآله» : «این‌الله ؟ قال : فی قلوب عباده» وفی‌حدیث القدسی : «لا یسعنی ارضی ولا سمائی، ولکن‌یسعنی قلب عبدی‌المؤمن» ومثل مؤمن عارف مثل بینائیست که معترف است بوجود شمس ، ومثل اهل ظاهر واهل استدلال مثلِ اعمی است که قائل است بوجود شمس .

مولوی ـ قدس سره ـ میفرماید :

جز بمصنوعی ندیدی صانعی برقیاس اقترانی قانعی

وطایفه‌ئی مبطلان‌هستندکه بصورت‌محققان برآمده‌اند وراهزنی می‌کنند، چنانچه میان علماء محققان‌مبطلان هستند، ومبطلان هردو طایفه قاطعان طریقند .

مولوی ـ قدس سره ـ :

رگ رگ‌است این آب‌شیرین و آب‌شور در خلایق می‌رود تا نفخِ صور

نهایت سخن ما با محققان وکلام محققان‌است وعرفا کمال انکار دارند برمتصوفه

ومتفلسفه ومتکلم ـ نه برصوفی وفلسفی ـ .

مفتاح نوزدهم:

دربیان مرشدشناسی .

بدانکه کسی خواسته باشد که عارف بحق شود بایدکه اول بدلیل عالم بحق‌شود باتفاق کل، وتا نداند که مقامی هست‌که بآنمقام باید رفت، تدارك اسباب‌سفر نمیکند ومسافـر نمیشود، وعلم دانش است ومعرفت بینش ، وراه معرفت راه بسیار نزدیك پرخطر است ، شیخ شبستری ـ قده ـ :

دو خطوه بیش نبود راه سالـك　　　اگرچه دارد او چندین مهالـك

واین دو خطوه «دع، وتعال» است. وقال سیدالساجدین: «وان‌الراحل الیك قریب‌المسافة». وچون مقصود که عرفان بحق باشد فوق مقاصد است، راهزنان ازجن و انس بسیارند وبی‌مرشد دراین راه عین گمراهیست وسبب تسلط دشمن است ، کما فی‌الکافی عن‌الصادق ـ ع ـ : «ومن لم‌یکن له قرین مرشد استمکن عدوه من عنقه» ، وقال مولانا امیرالمؤمنین ـ ع ـ : «رحم امرءاً سمع‌الحکمة فوعی واخذ بحجرهـاد فنجی» وقال‌العرفا : «لا دین لمن لا شیخ له» . مولوی ـ قده ـ :

بی‌عنایات حق و خاصان حق　　　گر ملك‌باشد سیاهستش ورق

بدانکه اکابر فرموده‌اند که سلوك بردو قسم است، یکی ـ بطریق اهل حقایق ، ودیگر ـ بطریق اهل معاملات. اما روش اهل حقایق را ناچاراست ازاستادی‌که جامع علوم دینی ومعارف یقینی باشد، نه علم تنها . مولوی ـ قده ـ :

ای بسا عالـم زدانش بی‌نصیب　　　حافظ علم‌است آنکس نه‌حبیب

مستمع از وی نیاید جز مشام　　　گرچه باشد مستمع ازجنس‌عام

بلکه علم با کشف غیب باید که عبارت آن نور الهی باشد. قال‌النبی، صلی‌الله علیه وآله، : «العلم نور، یقذفه الله فـی قلب من یشاء» این نور بتحصیل وکسب حـاصل

نمیشود ، محض موهبت است. عطار ـ قدس سره ـ :

هفتصد و نُه از کتب من خوانده‌ام زان بعلم معرفت ار زیده‌ام

گرچه دانستن نکو باشد نکو لیك کشف غیب هم باید بدو

وجذبهٔ حق براو باید وارد[1] شود . اما روش اهل معاملات را این جامعیت که مذکور شد ضرور نیست، بلکه علم بضروریات شرعیه باید داشته باشد ، وسالك حق شده باشد بامر مرشدی، وجذبهٔ حق براو وارد بشود . وفی‌الحدیث : «جذبة من جذبات‌الحق ، توازی عمل‌الثقلین» که اگر مجموع اینها را نداشته باشد ، استادی را نشاید ، وطالب هم باید[2] غرضش انکشاف قلب ورسیدن بیقین باشد این غرض مشوب باغراض دیگر نشود ، واعتقاد بسیط سازج خود را که فطرت‌الله است ، گرفتار نکند، بلکه چون درد طلبش پیدا شود، استادی بجوید که بواسطهٔ آن استاد بیقین برسد، و اعتماد برکرامات وخوارق عادات نکند، چه بمکر واستدراج وسحر وسیمیا وشعبده خوارق ظاهر میشود ، واز کفره خوارق حاصل میشود، باعتبارآنکه خوارق حاصل میشود بسبب ریاضت‌فرمودن نفس . وقلب بمنزله آینه است بعد ازریاضت بهرسمتی که محاذی شود، عکس آنسمت دراو حاصل میشود ، وهرقدری که نفس قوت داشته باشد تأثیر درعالم خلق خواهد نمود قوی‌تر بیشتر وضعیف‌تر کمتر، وهمچنین است اطلاع برمغیبات . بعضی را جن وشیاطین مطلع میسازند ، وبعضی از نفوس متصل میشود بعالم افلاك وصور کائنات را ازآنجا مطلع میشود، وبعضی دیگر بعالم مثال متصل میشود وازآنجا مطلع میشود . خلاصهٔ کلام اینست که عرفا میگویند ، که در این مراتب مؤمن وکافر شریکند ، کمالی که مقصود است دراین مراتب نیست ، بسا عارف که روحش خبری ازکرامات ندارد، وبسا صاحب کرامات[3] که روحش خبری از

---

۱ ـ جذبهٔ حق باید براو وارد شود. ۲ ـ وطالب هم بایدکه غرضش... م.

۳ ـ کرامات بردو قسم است ، چون درکشف صوری، عارف ومکاشف به‌ملکوت سفلی وعوالم برزخی متصل میشود وازآن‌جا ازاستقبال خبر می‌دهد ویا درغیر فصل میوه حاضر مینماید . وکشف مهم وکرامات عالیه ازاتصال بملکوت اعلی وادراك حقایق ←

عرفان ندارد .

للمولوی :

ای بسا ابلیس ، آدم صورت است پس بهردستی ، نشاید داد دست[1]

صد نشان نادیده هردم می‌دهند تا گمان آید که ایشان زان دهند

وبعبادت بسیارهم باید که سالك گرفتار نشود، ازجهت آنکه آن دخلی بمعرفت ندارد، بلکه طالب اول باید که مطلب خود معین سازد، پس استاد طلب کند که آنرا بروی چون روز نماید، اما طالب حق که هیچ عرضی غیرحق نباشد بسیار کم است.

عطار ـ قده ـ :

راه‌رو بسیار دیدم در جهان لیك یك ره‌رو ندیدم، راه‌دان

واینکه گفتیم مطلب سالك را چون روز بروی نماید، برای اینست که هریك از علماء ومشایخ میگویندکه طریقهٔ ما حق‌است واختلاف میان ایشان بسیاراست، وطالب بیچاره درمیان سرگردان پس لازم است طالب را که بخدمت علماء طریقت برسد وبا ایشان صحبت بدارد وملاحظه نماید که نزد کدام ازاین اکابر یقین او درتزاید است و با قلب او روشن میشود ویاد خدا را میکند ویا معرفت او بخدا بیشترمیشود ، هرگاه یکی ازاین علامات‌را یا مجموع این علامات را نزد هریك ازاکابر در خود ملاحظه نماید، دست بدامن آن بزرگ بزند، آن بزرگ مرشد اوست . ازمعصوم پرسیدند ، که با چه‌کسی مجالست‌نمائیم؟ درجواب‌فرمودند که : «من‌یذکّرهم الله رؤیته، ویزید فی‌العلم منطقه» یعنی باکسی مجالست‌نمائید که دیدن او شمارا بیاد خدا آورده از نطق او درعلم شما بیفزاید . مولوی ـ قده ـ :

زین چنین امداد دل پرفن شود بجهد ازجسم و دل روشن شود

لنگر عقل است عاقل را امان لنگری دریوزه کن از عاقلان

صاف وصافی مبرّا ازکدورت حاصل میشود واز حقایق علمی خبر می‌دهد .

۱ ـ ای بسا ابلیس آدم‌رو که هست ...

کشتی‌ی بی‌لنگر آمد مرد شر٭ که زباد کج نیابد او حذر[1]

ودرحدیث است ازپیغمبر، صلی‌الله‌علیه وآله، : «الکذب ریبة، والصدق طمأنینة»
ودر حدیث دیگر ازحضرت صادق ـ ع ـ مرویست که قلب وقتی‌که طالب حق شد
تردد میکند ازسینه بحنجره می‌آید، وقتی‌که کلمهٔ حق‌را شنید قرارمیگیرد. مولوی :

دل بیارامد بگفتار صواب[2] آنچنان که تشنه آرامد بآب
جز دل محجوب را کو علتیست از ولیّش تا غَبی، تمییز نیست
ورنه آن پیغام کز موضع بود برزند بر مه شکافیده شود
مه شکافد آن دل محجوب نِی زآنکه مردود است آن محبوب نی

از شیخ ابوسعید ابوالخیر، قدس سره، نقل است‌که بعد ازتحصیل علوم بخدمت
شیخ ابوالفضل حسن سرخسی، قدس سره، مشرّف شد خلعت مقتدائی درآنوقت بر
قامت شیخ ابوالفضل استقامت داشت، شیخ ابوسعید شبی درخدمت شیخ از معارف
الهی سخن مذکور میساخت، کلام رسید بمسئله‌مشکلی، وآن هردوبزرگ فروماندند،
ودرهمان ساعت دیدند که لقمان سرخسی چون مرغی از سقف صومعه فرود آمد، و
مشکل هردو را حل کرد وبازپرید ورفت. شیخ ابوالفضل گفت : یا باسعید، مرتبهٔ
این مرد را می‌بینی درآن درگاه، اما اقتدا را نمیشاید، زیراکه علم ندارد. سادات
میرحسینی فرموده :

چون طالب ره شدی بتدبیر دریاب نخست صحبت پیر
پیری که اصول را بداند پیری که فروع در نماند
پیری که نبایدش کرامت پیری که بباید استقامت

وفی‌الحدیث : «ما اتخذ الله جاهلاً ولیاً». وشیخ عطار نقل نموده‌اند که روزی
مرشد حبیب عجمی برکنار شط٭ انتظار کشتی میکشید که بیاید واز شط عبور نماید،
دراین حال حبیب پیدا شده واز مرشدش پرسید، که چه انتظار میداری ؟ مرشدش

---

۱ ـ که زباد کج نیابد او ضرر.
۲ ـ دل بیارامد، زگفتار صواب ...

جواب فرمود ، که انتظار کشتی میکشم که بیاید تا ازشط عبور نمایم ، حبیب گفت‌که توکل برخدا باید کرد ورفت، وحبیب برروی شط عبور نمود ورفت. ومرشدش ماند شیخ عطار فرموده‌اند که گمان نکنی که حبیب درجه‌اش عالی‌تر ازدرجهٔ مرشدش‌بود، باعتبار آنکه کرامات وخوارق عادات درمرتبهٔ چهاردهم طریقت است، وعلم در مرتبهٔ هشتادم طریقت است، وکمّل عرفا میگویند، که صاحب کرامات نزد عوام ولیست، اما نزد خواص ولی آنست که باسرار برسد . عطار :

صد هزاران مرد کم گردد مدام　　تـا یکی اسرارین گـردد تمام
کاملی بایـد در او جان شگرف　　تـا کند غواصی این بحر ژرف

وبعضی ازسالکین بحق میرسند ، اما قلب قوی وعلم وعرفـان ندارند تا باسرار تجلی حق برسند، این سالك بحق رسیده است وبـزرگ است، امـا دست دیگری را نمیتواند گرفت. واگر کسی بگوید که مرشدی نمی‌یابم، جوابش اینست کـه مرشد هست وتو طالب حق نیستی ، بلکه طالب هوائی ! .

«ای خواجه درد نیست ، وگرنه طبیب هست»

قیل: لیس شیء اکبر من‌العشق. وبرتقدیر تسلیم‌که بحسب ظاهر مرشدی نمیباشد، اما بحسب‌الواقع عالم‌خالی ازاولیاء نمیباشد. وفی‌الحدیث: «ان لله عباد اولیاء اخفیاء» وما نشان میدهیم مرشد را بعون‌الله ، ای برادر خدایتعالی محال است که خلف وعده نماید، قال الله تعالی : «الذین جاهدوا فینا لنهدینّهم سُبلنا» وقتی کـه سالك فی‌الله مجاهده نماید وبغرض مشوب نباشد مجاهده او، نه غرض دنیوی ونه غرض اخروی، والبته خدایتعالی اورا بسُبل خـود میرساند چنانچه وعده کرده است، وسبل خدا ، اولیاء خدااند که محمد وخلفاء محمداند ، صلی‌الله علیهم ، وطریقه آنست‌که توسل تام تمام‌نماید سالك بمحمد وآل‌محمد، وانقطاع تام تمام‌نماید بوسیلهٔ ایشان بخدای‌تعالی «وابتغوا الیه‌الوسیلة». وایشانند وسیله چنانچه دراخبار است ، وهمیشه نور محمد و آل درنظر سالك باید باشد درنماز ودر ذکر ودر تـلاوت ودر وضوء ودر غسل ودر

خواب ودر وقت بیدارشدن ازخواب، ودر اکل ودر شرب. وفی الزیارة الجامعة : «ومقدمکم امام طلبتی وحوائجی وارادتی فی کل احوالی واموری» ودرکتاب فقه رضوی حدیثی است ازحضرت امام رضا، علیه السلام، وفرموده اندکه : دروقت تکبیرة الأحرام: «تذکّر رسول الله، صلی الله علیه وآله، واجعل واحداً من الأئمة نصب عینیك...» وبنحوی که بیان کردیم اگر عمل نمائی خدایتعالی مرشد حق را بتو میرساند ، و آن مرشد باذنه تعالی، درد تورا دوا میکند، وبحق خدای محمد وآل محمد ، که ازاین راه رسیدم وخواهم رسید هم الی الأبد انشاءالله .

وکمّل عرفاء رضوان الله علیهم میگویند، تا جذبهٔ حق بروجود سالك وارد نشود اورا ازخودی خود نستاند ازتفرقه خلاصی ندارد، وراه علاج تفرقه وجمع شدن خاطر سالك همین است که بیان نمودیم، ولهذا عرفا، رضوان الله علیهم، بنا گذاشته اند که سالك باید صورت مرشد خودرا درنظر بگیرد ومشغول کار شود واین امر برای رفع تفرقه وجمع شدن خاطر است . وجمعی از بزرگان کـه ازدنیا رحلت نموده باشند از ارواح ایشان درباطن استمدادخواستن وایشانرا درنظرداشتن ، سبب قوت قلب سالك میشود وروح را اتصال معنوی بارواح آن اکابر حاصل میشود وفیوضات الهیه بواسطهٔ این ارواح برروح سالك وارد میشود ، تا آخرالأمر روح سالك بمرتبهٔئی قوی میشود که نظر باستعداد خودش از حق تعالی بلاواسطه قبول فیض مینماید ، ودیده ام بعضی ازعلما نوشته اندکه صورت مرشدرا درنظرگرفتن بت پرستی است واکثر خلق هم انکار دارند ، لهذا تحقیق این امر را میکنم انشاءالله : بـدان ای سالك که نفس انسان یك لحظه فارغ وبیکار نیست ، وهمیشه ازحالی بحالی وصورتی بصورتی منتقل میشود، وازجائی بجائی میرود، وهمیشه درتدابیر امـور این نشأت است، وصور این نشآت در نفس قرار گرفته است .

وبرای اینکه ازاین نشأت بعضی ازاوقات فارغ وازحدیث نفس وازوسوسه شیطان خلاص شود ومبدأ خود را یاد نماید، صاحبان شرایع بامره تعالی وضع انواع عبادات نموده اند ، وازجملهٔ عبادات شرعیه نماز و حج وزیارات انبیاء واولیاء است، و غرض

ازنماز اینست که درآنوقت نفس متوجه جناب حق بشود و متذکر حق شود بواسطهٔ اوصاف و اورادی‌که درنمازمیخواند با هیئت قیام ورکوع وسجود وسلام وغرض از حج اینست که درآن موضع شریف بوقت استلام حجرالأسود ودر وقت طواف بیاد آورد حق را . وقال‌النبی ـ صلی‌الله علیه وآله ـ : وانما شرعت‌المناسك لاقامة ذکرالله تعالی» ویاد آردکه درآسمان ملائکه‌طواف بیت‌المعمورمینمایند ومشغول‌بندگی‌اند، وغرض از زیارت اینست که برابر مرقد شریف نبی یا ولی بایستد[1] وصورت صاحب مرقد را درخیال درآورد وبا اومکالمه نماید، وقلب‌را متوجه نفس‌زکیه صاحب مرقد نماید یا بواسطه او قلب زائر مستفیض شود، وهمچنین است بمساجدرفتن و بجهت خاص متوجه‌شدن وحال آنکه ازجمله صفات حق‌تعالی «اینما تولوا فثم وجه‌الله» است «وهو معکم اینما کنتم، ویا من لا یحویه مکان ولا یخلو منه مکان» است وحکما هم تصریح نموده‌اند به‌آنچه بیان شد، ومجموع مراتب مذکوره درخیال‌است که تا خیال مقید بحق شود وجائی دیگر نرود، تا قلب ملاحظهٔ جمال حق نماید کما قال رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، : «اعبد ربك کأنك تراه، وان لم‌تکن تراه فانه یراك» واولیاء الله حسب اشارت نبی وآل نبی بنا گذاشته‌اند[2] که سالك دراوائل امر صورت مرشد را درنظر گیرد تا ازتفرقه و وسوسه‌شیطان خلاص شود، چنانچه دراول این‌مفتاح اشاره نمودیم وآن اشاره اینست کما قال‌الصادق ـ علیه‌السلام ـ : «ومن لم‌یکن لـه قرین

---

۱ ـ هنگام عبادت بجز حق توجه‌نمودن باحدی کفر محض است ودرموقع زیارت قبور ائمه، ازروح امام استمداد میشود وحقیقت اوکه مقام باطن روح اوست باقی و واسطهٔ درافاضت است ودر مقام عبادت حق بایـد بجز حق همه‌چیز کأن لم‌یکن فرض شود ازجمله وجود عاید للزوم الفناء فی‌المعبود الحق تاچه‌رسد بصورت مرشد .

۲ ـ تذکّر حق درمـرتبهٔ خیال عین بت‌پرستی است چه‌آنکه آن حقیقت در عقل نیز نگنجد تا چه‌رسد درخیال وباید ازراه توجه به‌معنا وحقیقت ازخیال منصرف شد وتوجه حق درجلباب خیال وصورت بت‌پرستی است ودرحالت‌اختیار کفرمحض‌است.

آنچه مؤلف دراین موارد گوید ، متأثر است از طریقهٔ ذهبیّه وماانوا الی مـاتوهم، الجماعة الشیخیة هداهم الله ونجاهم عن‌الشرك الجلی ...

مرشد استمکن عدوه من عنقه» وشهود این فقیر شده است که هرقدر مرشد کامل‌تر است خلاص ازتفرقـه بیشتراست تا به‌مرشد کل مولانا امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ برسد . وممکن است که بعضی از بی‌بصیرتان بگویندکه مرشد کل وقتی کـه باشد چه‌احتیاج است صورت مرشد را درنظرگرفتن ؟ جوابش اینست که این مرشد ظاهر عکس مرشد کل است، ونور قوی نور ضعیف‌را تمکین نمیدهد ، تا بواسطهٔ مرشد ظاهر روح سالك قوی بشود، آنوقت میتواند که ازمرشد کل بقدر استعدادش فیض برد، واخباری که درفصل تعریف عرفا مذکورشد معلوم میشودکه مرشد ظاهر عکس مرشد کل است . لا تغفل .

مفتاح بیستم :

در تفسیر آیهٔ نور .

معلوم بوده باشد کـه مجموع عالم اصنام ذات حقند ، کـاملان درآئینهٔ اصنام ، ملاحظهٔ ذات حق مینمایند .

بت‌پرستان را توئی مقصودجان   هست اندر زیر بت مطلوب جان

اهل استدلال ازاین اصنام استدلال مینمایند بروجود حق واهل حق دراین اصنام ملاحظهٔ ذات حق مینمایند ، کما قال سیدالساجدین ـ علیه‌السلام ـ :

وربّ جوهر علم لـو ابوح به   لقیل لی : انت ممّن یعبد الوثنا

وقال سیدالشهداء : «أیکون لغیرك من‌الظهور ما لیس لك حتی یکون هوالمظهر لك» وقال تعالی : «الله نورالسّموات والأرض ...» وچون درآیه حق‌تعالی ذکر کرد ظهور نور خودش را درمراتب مظاهر، و ذکر کرد مراتب تمثیل را فرمود : «نور علی نور» احدالنورین که نور باشد روح سموات وارض است که متفرّع است برعقل ، ونور دیگر عقل است که واسطهٔ فیض‌است از الله برارواح سموات وارض، واین‌بیان نظر بسیر صعودیست ، واما نظر بسیر نزولی، نور عقل‌است ونور علی‌نور نفس است

که ارواح سموات و ارض باشد، وعقل محیط است برنفس، لا تغفل عن نکتة لفظة علی، فی‌البیانین . ودر آخر فرمود : «یهدی‌الله لنوره من یشاء» یعنی یهدی‌الله بنوره المقید فی‌المظاهر، الی‌نوره‌المطلق الاحدی. وکسی‌خواسته‌باشدکه عین‌شمس‌راببیند، لابُدّ است که بواسطهٔ ابر نازکی ملاحظه نماید، وبدون آن ملاحظه نمیتوان کردن عین شمس را، وچشم ضایع میشود، اینچنین است درباطن، وتحقیق آیه شریفه است‌که الحال مذکور میشود تا حال ندیدم احدی را ازاکابر عرفا واعاظم حکماکه باین‌تمامی بیان نموده باشند، ذلك فضل‌الله ، فله الحمد کما هو اهله ومستحقه. قال الله تعالی : «الله نورالسموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح ، المصباح فی زجاجة ، الزّجاجة کأنّها کوکب دریٌّ ، یوقد من شجرة مبارکة زیتونة ، لا شرقیة ولا غربیة ، یکاد زیتها یضیء ، ولو لم تمسه نار، نور علی‌نور، یهدی‌الله لنوره من یشاء ، ویضرب الله الامثال للناس» .

اول : درخود این مراتب را باید ملاحظه نمود، کما قال ولی‌المطلق، صلوات‌الله علیه :

دوائك فیك وما تشعر ودآئك منك وما تبصر
وانت الکتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمر
وتزعم انك جرم صغیر وفیك انطوی العالم الأکبر

وقال ــ علیه‌السلام ــ : «من عَرَف نفسه، فقد عرف ربّه» .

بیرون زمن نه‌ئی که تمنّاکنم تو را برگرد خویش گردم‌و پیداکنم تورا

بدانکه مشکات بدن انسان‌است، ومصباح دراو، روح انسان‌است‌که بسبب سریان روح دربدن حیات وحس وحرکت وتمیز دارد، وآن مصباح جایش درشیشهٔ دل‌است، وشیشهٔ دل جسمی است صنوبری، که روح انسانی ازبخار لطیف او حاصل میشود و ساری دربدن است، وآن زجاجه که قلب باشد، گویا کوکبی‌است درخشنده . و از لطف تشبیه غافل مشو، وزجاجه ، یا مصباح بنا براختلاف قرآئت، برافروخته میشود از شجرهٔ مبارکهٔ زیتونة ، که عبارت است از نفس ناطقهٔ کلیهٔ انسانیّه ، و مولانا

امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ این نفس ناطقه کلیه را بکلیةالهیة تعبیر فرموده‌اند و در حدیث کمیل، رضی‌الله عنه، واین کلیّت مرتبه نفس علی ـ است ـ علیه‌السلام ـ ، کما قاله‌العرفاء وفی مکاتبة الهادی، علیه‌السلام، الی بعض‌الاصحاب ، الشجرةالمبارکة ، علی‌بن ابی‌طالب است . وآن شرقیه نیست باین‌معنی‌که تجرّدش مثل تجردعقل نیست، وعقل بلاواسطه ازحق‌تعالی صادر است، ونفس بواسطهٔ عقل ازحق صادر است ، کما قال، علیه‌السلام، فی حدیث کمیل : «والعقل وسطالکل» وعالم عقل را شرق تعبیر میکنند باعتبار تمامی شروق وظهور کمالش وبهیچ‌نحو قوت واستعداد دراو نیست ، کما قال امیرالمؤمنین، علیه‌السلام، فی تعریف‌العقل : «صُوَر عاریة عن‌الموادّ خالیة عن‌القوة والاستعداد ، تجلی لها فأشرقت، وطالعها فتلألئت ، والقی فی هویّتها مثاله، فاظهر عنها افعاله ...» واین حدیث شریف را شرح عرفانی وبیان حکمی نموده‌ایم و اسرار حقّه دراو مندرج است. وآن شجرهٔ مبارکه نه غربیه است باین معنی که از عالم جسمانی نیست، وعالم جسمانی را بمغرب تعبیر فرموده‌اند، باعتبار آخرشدن و تمام‌شدن قوهٔ وجودش، واین عالم را، عالم ظلمت هم تعبیرمیکنند باعتبار عدم ظهور کمالش، نفس‌کلیه را توجّهیست باین‌عالم، وتوجهیست بعقل‌کل وجامع صفات‌حیوانیه وملکیه است، واول تعلق نفس کل دراین عالم بقلب‌است «یکادُ زیتها یضیء» یعنی، نزدیک نزدیک است زیت شجرهٔ مضیء باشد بنفسه، یعنی الهامات برو واردشود «ولو لم تمسسه نار»، وهرچند مس نکند زیت را نارتعلیم ویا نار تکلّم، کما فی‌الحدیث، عن‌النبی، صلی‌الله علیه وآله، انه سئل عن‌الآولیاء ، فقال : «هم‌الذین یذکرالله برؤینهم. ونور علی نوراست به‌نور، یعنی علت مضیءبودن زیت بنفسه ومحتاج‌نبودن او بمسّ نار تعلیم یا نار تکلم آن علت نور برنوراست نفس کلی که نوراست علی است ، علیه السلام ، باعتبار تجردش ربط خاصی واتصالی تامّی بعقل کل دارد ، که محمد است ـ صلی‌الله علیه وآله ـ کمال قال : «اول ما خلق‌الله نوری» وفیض ازحق‌تعالی بواسطهٔ عقل کل بنفس کل دائم غیرمنقطع است، وجمله نور علی‌نور، جملهٔ تعلیلیّه است ، و

مراتب تعلّقات آن‌شجره به‌قلوب مسمّی بزیت است ، وشجرهٔ مبارکه نفس کل‌است، واو را انـواع تجلیات وتعلقات است بقلوب مستعدین . وازاین بیان متفطن میشود صاحب بصیرت بسرّ حدیث حضرت صادق، علیه‌السلام، حیث قال : «طوبی شجرة من الجنة، اصلها فی دار علی‌بن ابی‌طالب، ولیس من‌مؤمن الا وفی‌داره غصن من‌اغصانها» در نشأتین ، تجلّی علی است برقلوب ، وجناب احـدیت درمظهر علی، براهل نشأتین تجلّی مینماید ودلیلش درمفتاح رؤیت مذکور است .

قال رئیس‌المکاشفین الشیخ‌محیی‌الدین، قدس سره، فی‌نقدالفصوص: «التجلیات الالهیّة لأهل‌الآخرة انما هی بواسطة‌الکامل کما فی‌الدنیا، والمعانی المفصّله لاهلها متفرعة من مرتبته، ومقام جمعه ابداً ، کما تفرع منه ازلاً» . مولوی ــ قدس سره ــ :

هم آدم وهم نوح وهم ادریس علــی بود، الی آخر ماقال. ونفوس قهریــه هم از مراتب تجلیات علی است، وخودش بیان نمود چنانچه بعد ازاین مذکور خواهد شد. ومؤید تحقیق مذکور است قرائت ابی مثل نورالمؤمن. والقمی عن‌الصادق عن‌ابیه، علیهما السلام، فی‌هذه‌الآیة: «الله نورالسموات والارض» قال: بدأ بنور نفسه، مثل : مثل هداه فی قلب‌المؤمن ، کمشکوة فیها مصباح، المشکوة جوف‌المؤمن ، والقندیل قلبه، والمصباح النور الذی جعله‌الله‌فیه، یوقد من‌شجرة مبارکة، قال: الشجرة‌المؤمن، زیتونة لا شرقیة ولا غربیة .

قال علی : سواءالجبل لا شرقیة ولا غربیة ، ای لا شرق لها ، ولا شرقیة ، ای لا غرب لها، اذا طلعت‌الشمس طلعت علیها، واذا غربت، غربت علیها، یکاد زیتها یضیء ؛ یکادالنور الذی جعله‌الله فی قلبه یضیء ، وان لم یتکلم ...» الحدیث .

معنی حدیث ظاهر میشود بنحوی که بیان نمودیم، نهایت بعضی ازحدیث محتاج است بشرحی کـه بیان نمائیم . فرمود : الشجرّة المؤمن، مراد ازشجره نفس نـاطقهٔ مؤمن است که جامع صفات بین‌الحیوانیة والملکیة است، واین نفس ناطقه را تعبیر

بقلب هم میکنند، واین غیر قلب بمعنی جسم صنوبریست، ومعنی لا شرقیة ولا غربیة راعلی سواءالجبل فرمود، باین‌معنی که نه ازعالم مجرد صرف است، ونه ازعالم قوای جسمانیه است ، بلکه جامع بین‌العالمین است، تا مظهر صفات جمالیه وجلالیه تواند شد. عـالم ملکوت که ارواح مجرّده باشند مظهر صفات جمالیه‌اند ، وعالم ملك که ارواح شیاطین و جنّ وسایر جسمانیات باشند ، مظهر صفات جلالیه‌اند ، وانسان‌کامل است که جامع بین‌العالمین ومجمع‌البحرین ومظهر کل است. واین سواءالجبل فرمود وعرفا بظل سفراء تعبیر فرموده‌اند معنی هردو یکیست . قال بعض‌العرفا :

کل ما فی‌الکون وهـم او خیال ، او عکوس فـی المرایـا او ظـلال
لاح فـی‌الظّل السوی شمس‌الهدی لانـکن حیران فـی تیه الـضّلال
کیست آدم ؟ عکس نـور لـم‌یـزل چیست عالم ، مـوجِ بحرِ لا یزال
عکس را کی باشد از نور انقطاع موج را کی بـاشد از بحر انفصال

اذا طلعت‌الشمس، طلعت علیها، واذا غربت، غربت علیها .

یعنی شمس ذات احدیت تجلی میکند برانسان کامل : «الم‌تر الی ربك کیف مد الظل ، ولو شاء لجعله ساکناً ، وجعل‌الشمس علیه دلیلاً . لا یسعنی ارضی ولا سمائی، ولکن یسعنی قلب عبدی‌المؤمن» . وسئل‌النبی ، صلی‌الله علیه وآله، : این‌الله ؟ قال: «فی‌قلوب عباده» وغروب درحین اختفاء واحتجاب حق‌است برعارف درتعیّن عارف.

«حجاب روی توهم، روی ِتوست درهمه حال ...»

ووقتی که سالك مراتب مذکوره را درخود مشاهده نمود سموات وارض را هم بدین منوال مشاهده میتواند نمود ، ودرحینی کـه سالك عـارف شد مجموع را درخود مشاهده مینماید :

وتـزعم انـك جـرم صغیر وفیك انطوی العالم الأکبر
ای نسخه نـامهٔ الهـی کـه تـوئـی وی آئینه جمـال شاهـی کـه تـوئـی

بیرون زتو نیست هرچه در عـالم هست   از خود بطلب هرآنچه خواهی که توئی

وعرفا درتطبیق آفاق و انفس رسائل نوشته‌اند ، من اراد فلیراجع الیها. و جسم سموات مشکوة است، ومصباح دراو نفس منطبعهٔ فلکیه‌است که بمنزلهٔ خیال است در او، وآن مصباح در زجـاجه است که نفس نـاطقهٔ فلکیه باشد، ونفس نـاطقهٔ فلکیه برافروخته شد ازشجرهٔ مبارکه بنحوی که بیان شد .

قال‌العالم العارف محمدبن علـی‌اللّحساوی، قـدس سره، : «فـی کتابه‌المسمی بالمجلی: «من تدبّر احوال اقوال ماذکره اهل‌الحکم لم‌یجد ماذکروه مخالفاً لاصول الشریعة ولا للقواعدالاسلامیة، فان‌منها الظواهرالکثیرة مایدل‌علی‌استناد حرکاتها،ای الأفلاك الیها، کما فیها ما یدل علی استناد افعالنا الینا من‌غیر فرق، وذلك دلیل علی ان لها نفوساً مدبّرة لها کما لنا» ازجملهٔ ظواهر، این آیه است فقال : «لها وللأرض ائتیا طوعاً اوکرهاً ، قالتا اتینا طائعین» ازلذت ندی حق‌تعالی جسم فلکی صوفی‌وار بچرخ است وجسم ارضی بیخود شده .

نه فلك چرخ‌زنان یکسر سودائی توست   بیخود افتاده زمین یکتن شیدائی تست

سئل عن‌الرضا، علیه‌السلام، عمن‌کلمّ الله لا من‌الجن ولا من‌الانس فقال: السموات والأرض فی قوله : ائتیا طوعاً اوکرهاً ، قـالتا اتینا طائعین» وقیل : «یـا ارض ابلعی ماءك ویا سماء اقلعی» . ودرحدیث است که خدای تعالی امر کرد زمین را به‌بلعیدن آب خودش، پس زمین بلعید حصّهٔ آب خودش را، پس اراده کرد آب آسمان اینکه داخل ارض شود، پس امتناع کرد ارض ازقبول، وگفت زمین که، خدایتعالی مرا امر کرد بفروبردن آب خودم، پس باقی‌ماند آب آسمان برروی زمین. ودرحدیث است که : «النجم‌الثاقب» زحل است، وآن نَجمِ امیرالمؤمنین ــ ع ــ است وامر میکند بزهد وترك دنیا. ودعاء صحیفهٔ سجادیه که دروقت رؤیت هلال خوانده میشود دلالت صریح داردکه قمر صاحب‌شعور ومتصرف درامور است، وآیات دیگرهست که خدای

تعالی اوصاف ذوی العقول را بر اشیاء کونیه اجرا فرمود، مثل «الحمد لله رب العالمین» این جمع ذوی العقول است، ومثل «وان من شیء الا یُسبِّح بحمده، ولکن لا یفقهون تسبیحهم» و «هم» ضمیر جمع مذکر ذوی العقول است. وحدیث تسبیح ـ حصا ـ حصی ـ در کف نبی، صلی الله علیه و آله، مشهور است، وزمان که اضعف موجودات است ودر صف نعال مراتب وجود واقع شده است تمیز وادراك دارد، ودراخبار است که در قیامت شهادت میدهد زمان، هرچه مکلفین کرده‌اند وقال الله تعالی: «فلا تظلمون فیهنّ انفسکم» ضمیر فیهنّ راجعست بشهور، و هُنّ ضمیر جمع مؤنث ذوی العقول است، وزمان نزد ما معدوم است و نزد روح خارج از افق زمان موجود است و ذوی العقول است.

وتحقیق عرفانی اینست که علم وادراك وحیات وسایر صفات ازلوازم وجوداست، وجمیع موجودات پرتوذات واجبیّه‌اند، نهایت تعیُّن بعضی موجودات وکثرت وسائط آن مانع ازظهور آن صفات‌اند برای غیر عارف ربانی، وهرقدرکه دورترمیشود وجود ازمنبع جود، صفاتش هم ضعیف‌تر میشود، مثل جمادات ومادیات، ودرموطنی خواهد بود که صفاتش برمحجوبان ظاهر شود وبشنوند نطق اجسام را ، قال الله تعالی : «لجلودهم ؛ لم شهدتم علینا، قالوا : انطقنا الله الذی انطق کل شیء» ویحیی بن اکثم روایت کرده است که ازمحمدبن علی الجواد، علیه السلام، دلیل برامامتش خواستم ، آن امام امر کرد بعکاظی که دردست من بود، وآن عکاظ درکمال فصاحت شهادتین گفت واعتراف بامامت امام، علیه السلام، نمود. واهل شهود ازعرفاء بنحوی درکتاب وسنت است شنیده‌اند کلام اشیاء را، ودیده‌اند آنچه دیده‌اند، چنانچه بیان کرده‌اند، وآن اکابر مرچشم وگوش را تبدیل کرده‌اند تا بآن مقام عالی فایض شده‌اند ، واهل ظاهر درحجاب مانده‌اند ، ظاهر کتاب وسنت را تأویل نموده‌اند ، کاش خودشان را تأویل میکردند . مولوی ـ قدس سره ـ :

این سخن را درنیابد گوشِ خر گوش‌خر بفروش ودیگر گوش خر[1]

وازبعضی اخبار مستفاد میشودکه حرکات افلاک طبیعیّه‌است، واین‌منافی تحقیق ما نیست، بلکه بعضی از حکما هم قائل شده‌اند، ومع هذا بشعورالافلاک قائلند، قال بعض‌الأوائل: «ان حرکةالفلك بالطبع» ومعنی کلام، کما قال بعض منهم: «والفلك لعدم اختلاف‌الدواعی یکون فعله الارادی علی نهج واحد» ودر آخر آیه شریفه فرموده‌اند: «یهدی‌الله لنوره من‌یشاء» یعنی بنوره‌المقید فی‌المظاهر من‌العقول المجرّدة الصرّفة والنفوس المقدسة والاجسام‌الفلکیة والأرضیة، وما فیهما الی نوره المطلق الاحدی» وجمیع مراتب وجود درجات وجود حق‌اند وذات احدیت رفیع الدرجات‌است، کما قال‌الله: «رفیع‌الدرجات» ومقیدنشدن،وطی‌کردن مجموع‌عوالم موقوف بعنایت ازلیت است وخلق بسیار دراین عوالم مانده‌اند:

کسی برسرّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقف

بعضی هیولی را بمبدئیت فراگرفته‌اندوبعضی عناصر اربعه را وبعضی طبایع را و بعضی اجسام فلکیه وبعضی کواکب را، وبعضی ازاین مراحل عبور نموده‌اند، عالم نفس را بمبدئیّت فراگرفته، مثل نُصَیری، درعلی، علیه‌السلام، ونصاری در عیسی ـ علیه‌السلام ـ وجمعی ازاین مرحله گذشته‌اند وبحق حقیقی معترف شده‌اند مثل بسیاری ازاهل کلام وارباب حدیث وعلماء ظاهر، واین جماعت قائلند بمراتب ملائکه وارواح وعرش وکرسی وسموات وارض ومافیهما، ومدبّرکل واجب‌تعالی‌را میدانند وبوجود مجرّدات صرفه قائل‌نیستند، ارواح وملائکه را اجسام لطیفه میدانند، وحال آنکه نزد اکابر ازاهل حکمت وعرفان، این ارواح وملائکه غیرمحصوره مرتبه‌ئی از مراتب ظهور نفسِ کل است که شجرهٔ مبارکه باشد، ونفس کل مظهر عقل کل است،

---

۱ ـ فی‌المثنوی:

گوشِ‌خر بفروش، دیگر گوش خر کاین سخن باور ندارد گوشِ‌خر

وعقل کل مظهر حقّ حقیقی، واین جماعت ازکفر برآمده‌اند وازعالم خلق گذشته‌اند، وباسماء الهی رسیده‌اند ، وهمچنین فهمیده‌اند که اسماء مفهومی‌اند صادق برذات‌حق وبس . ونه‌چنین است ، عالم اسماء عالمیست غیرمتناهی کـه عوالم مذکوره بواسطهٔ عالم اسماء ازحق‌صادرمیشود، کما فی‌الدعاء : «اللّهم انی اسالك باسمك الذی خلقت به‌العرش، وباسمك الذی خلقت به‌الکرسی ، وباسمك الذی خلقت به‌الارواح» وقال الله تعالی : «سبّح اسم ربك‌الاعلی» ، یعنی تسبیح وتنزیه نما اسم ربّ خودت را که ربّ تو این‌صفت داردکه اعلی ازتنزیه است، واین‌اسم همان موجوداست‌که بسبب او ارواح وعرش وکرسی وسایراشیاء موجود شده‌اند، وحق را منزّه نموده‌اند ازصفات نقص وبتجرّد حق معترف شده‌اند وقائل‌شده‌اند که اوست ربّ ملائکه و ارواح و اجسام وربّ‌العالمین است، ومحققین ازاهل حکمت واهل عرفان قائلند بجمیع آنچه جماعت مذکوره قائلند، نهایت میگویند، مجموع عالم‌اجسام وارواح وملائکه صادر شده‌اند ازحق تعالی بواسطهٔ عقل کل، واین قول را باعتبار ادله قائل شده‌اند ، واهل شهود تصریح نموده‌اند که عقل کل حقیقت محمدیه است وربّ‌العالمین است . ولهذا فرمود که : «خُصّصت بفاتحةالکتاب» وربّ‌الأرباب مطلق جناب احدیت است . و اما ازجهت بشریت محمد «عَبد» است و «مربوب» قولـه تعالی : «قل انما انـا بشر مثلکم» واز جهت بشریّت استدعاء دعا میکرد ازفقر بقولِ «ادعونی» وفی‌الحدیث: «یستنصر بدعاء فقراءالمهاجرین» وازاین جهت فائده صلوات وسلام خلق باو میرسد. واما ازجهت حقیقت وربوبیت منزه است ازامور مذکور وباعتبار اتفاق اهل عقل که عالی محال است که مستکمل‌ازاسافل بشود ودلیل این مطلب درکتب حکمت مذکور است، وموجـودات مجرّده ، لا تعدّ ولا تحصی، ازحق‌تعالـی صادر شده است ، و میشود بواسطه حقیقت محمدیّه ، وقـال، صلی‌الله علیه وآله ، : «انا من‌الله ، والکل منی» وشواهد بسیار ازکتب وسنّت هست که ما قلیلی را دراین مفتاح ذکر کردیم، و معروف حقیقی ازمظاهر آثار وافعال واسماء وصفات درجلوه است ، پس ازهرغرفه

چهره مینماید . قال سیدالشهداء ، علیه‌السلام، : «تعرّفت لکل شیء فما جهلك شیء» وافراد انسان بحسب استعداد ذاتی وقـابلیت صفاتی ، متعدد افتاده‌اند ، وهریك نور جمال معروف را درآینه‌ئی ازمرایای اکوان مشاهده نموده‌اند، جماعتی سالکان عالم لاهوتی‌اند، نور احاطهٔ ذاتی منظور ایشان است . قال سیدالشهداء ـ ع ـ «وانت الذی تعرّفت الیّ فی کل شیء، فرایتك ظاهراً فی کل شیء» واین جماعت انبیاء و اوصیاء وکمّل اولیاءاند «علیهم السلام» وجماعتی سالکان جبروتی‌اند، که عالم عقول مجرّده باشند، واین جماعت را نور احاطهٔ صفاتی واسمائی مشهود شهود ایشان شده است ، مثل محققان از اهل حکمت وسایر اولیاء وجماعتی سالکان عالم ملکوتی‌اند که عالم نفوس باشد تجلی فعلی ملحوظ ایشان است مثل علماء ، وجماعتی دراطوار عالم ملکی متحیّرند، مثل طبیعیّین و دهریّین وسایرفرق، وهریك ازطوایف مذکوره غیر طایفهٔ اول، مقیّد بمظهری خاص‌شده‌اند، وبلندی وپستی دین ومذهب‌ایشان بحسب‌مظهری است که درآن مظهر مقید شده‌اند بمشاهدهٔ جمال نور وجود مطلق، وجماعتی اخیر کافر شده‌انـد باعتبارآنکه منزّه ازصفات جسم وجسمانـی را، مقید بصفات جسم و جسمانی نموده‌اند ، وبمبدئیت فراگرفته‌اند ، وچون نور جمال وجود مطلق ازجمیع مجالی درتجلی است، پس باید که درهمهٔ مراتب معبود ومعروف باشد، قال الله تعالی: «وقضی ربّك انلا تعبدوا الا ایّاه» وقال‌الله تعالی : «وله من فی‌السّموات والارض کلٌ له قانتون» پس جمال وجود مطلق که محیط است جمیع اجزاء عالم را، اگر در ضمن هریك، هریك بیند، ومقید ندارد، زهی ایمان. بیت :

اگر مؤمن بدانستی‌کـه بت چیست   بدانستی کـه بت در بت‌پرستیست

واگر از احاطهٔ آن نور غافل شود ، ودرضمن یکـی ازمظاهر نه‌بیند ، و همانجا بایستد ، زهی کفر .

اگر کـافر زبت ، آگـاه گشتی   کجا در دین خود، گمراه گشتی

جمیع مراتب وجود اصنامند که درآئینه اصنام وجه جمال مطلق دیده شود ، و

عبور ازجمیع مراتب وجودنمودن ودرمقامی ازمقامات مکث‌ننمودن ، وبحق حقیقی رسیدن ، موقوف است بعنایت ازلیه، ولهذا قال الله تعالی : «یهدی‌الله لنوره من‌یشاء» یعنی بنوره‌المقیّد، الی‌نوره‌المطلق. وپیغمبرما، صلی‌الله‌علیه وآله، ازحیثیت بشریّت درحال عبور ازمراتب وجود، میفرمودند : «اللّهم، انی اعوذ بك من‌الکفر» این کفر، نه کفر ظاهراست ، که کفر بالله بآیاته وکفر بشرعه باشد، بلکه این کفر، کفریست که درحال مشاهده‌قلبی وعروج روحانی وارد میشود ببعض مراتب وجودکه درآن وجود ظاهر میشود صفات ربوبیّت و الوهیت وحضرت ابـراهیم «علی نبینا وعلیه‌السلام» در حین سیر وسلوك باطن بعالم مثال رسید کـه، کوکب عبارت از اوست ، ومربّی عالم جسمانیت فرمود : «هذا ربی» وچون تغیّر در او دید ، عبور نمود ازآن عالم ، وبعالم نفس رسیدکه قمرعبارت ازاوست نورانی‌تر وقوی‌تر ازاول دید، وچون‌حقیقت آن رسید ازاوهم اعراض نمود وبعالم عقل رسید که شمس عبارت ازآن عالم است ، واین عالم را تمامتر از دو عـالم سابق دید ، وقال : «هذا ربی ، هذا اکبر» ، و چون بحقیقتش رسید دید کـه وجود عقل وصفاتش ازحق حقیقی است، گفت : «وجّهتُ وجهی للذی فطرالسموات‌والأرض ...» . وحضرت ابراهیم «علیه‌السلام» بچشم ظاهر ازکوکب ظاهر وقمر ظاهر وشمس ظاهر عبور نمود واستدلال بروجود صانع نمود . وقال : الصادق، علیه‌السلام، : «انما کان ابراهیم طالباً لربّه ولم یبلغ کفراً ، وانه من فکّر من‌الناس فی مثل ذلك، فانه بمنزلته» واز چشم دل ازعالم مثال و از عالم عقول عبور نمود، وقال الله تعالی : «وکذلك نُری ابراهیم ملکوت‌السّموات والأرض ...» ملکوت باطن ملك است که بچشم دل، ملکوت دیده میشود ، وملك سموات وارض است که بچشم ظاهر دیده میشود ، وانبیاء وکمّل اولیاء را چون محبوبان حقّند و جذبهٔ پیش ازسلوك برایشان وارد میشود وبمقام وحدت اطلاقی فایض میشود ودراین حال خبر ازمراتب وخواص آن ندارند وبعد از ـ صحوـ ازآن جذبه، سالك میشوند، وسیر وظهور وجود مطلق را درمظاهر مینمایند، وحالات مذکوره، حالات سلوك

است وخواص مراتب وجود را دراینحال برمیخورند وبخلق میرسانند تا سالکان الی الله درست بروند ومقیّد نشوند . وآنچه دراخبار وارد شده است که ابراهیم ـ ع ـ برزهره‌پرست وقمرپرست و شمس‌پرست گذشت، وغرض ازآن کلام هدایت طوایف ثلاثه بود، درست است، وآنچه ما بیان کردیم هم حق است، ازیك کار چندین کار میشود . وقال قبلة‌العارفین امیرالمؤمنین «علیه‌السلام» فی مناجاته : «الهی والحقنی بنور عزّتك الأبهج ، فاکون عارفاً ، وعن سواك منحرفاً» وآنچه دراخبار وارد شده است درتأویل آیـهٔ شریفه که مشکوة قلب محمد ـ ص ـ است ومصباح علم محمد است وزجاجه قلب «علی» است که علم محمد درآن زجاجه ریخته شده است، ونور علی‌نور، الامام فی اثرالامام، است، وغیر این‌معنی ، همهٔ اینها حق‌است، ونظرمعصوم بأفهام ناس‌است وبه‌بشریت محمد وعلی وائمه‌است، وآنچه ما بیان‌نمودیم نظربحقیقت محمد وعلی است، نه بشریت ایشان، ومؤیّدات ازکتاب وحدیث هم نقل نمودیم ، و معنی ما اتم واکمل واشمل معانیست که ازباطن وروح امام جعفرصادق «علیه‌السلام» مستفیض شد. الحمد لله والشکر للصادق ـ ع ـ وفی‌الحدیث : «من لم یشکر المخلوق لم یشکرالخالق» .

مفتاح بیست‌ویکم :

فی تحقیق رؤیة‌النبی واوصیائه «علیهم‌السلام» فی‌المنام . فی‌المجالس للصدّوق علیه‌الرّحمة ، عن‌الرضا ـ ع ـ انه قال لـه رجل من اهل خراسان : یـابن رسول‌الله ، رأیت رسول‌الله ، صلی‌الله علیه وآله وسلم، فی‌المنام ، کأنّه یقول لی : کیف انتم اذا دفن فی ارضکم بضعتی ، واستخفظتم ودیعتی، وغیب فی ثراکم نجمی ؟ فقال له‌الرضا ـ علیه‌السلام ـ «اناالمدفون فی ارضکم، وانا بضعة من نبیّکم ، وانا الودیعة والنجم، الی ان‌قال ولقد حدثنی ابی عن جدی عن ابیه «علیهما السلام»، ان رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، قال : من رآنی فی منامه، فقد رآنی، لأن الشیطان لا یتمثّل فی صورتی ،

ولا فی صورة احد من اوصیائی، ولا فی صورة احد من شیعتهم،وان‌الرؤیا الصادقة جزء من سبعین جزء من‌النبوة» .

وایضاً مثله باسانید عن ابی عمر وابی هریره وابن‌مسعود وجابر وابی‌سعید وابی قتاده، عن‌النبی، صلی‌الله‌علیه وآله، بروایة ابی‌داود والبخاری ومسلم والترمذی بالفاظ مختلفة : منها ــ من رآنی فی‌المنام فکانما رآنی فی‌الیقظة ولا یتمثّل الشیطان بی . ومنها: من رآنی فی‌المنام فقد رآنی، فان‌الشیطان لا یتمثل بی. ومنها : من رآنی فی النوم فقد رآنی، فانه لا ینبغی للشیطان ان یتمثّل فی‌صورتی. وفی روایة، ان یتشبّه بی. ومنها : من رآنی فقد رآی‌الحق، فان‌الشیطان لا یترائی بی. قال فی‌النهایة: الحق، ضدّ الباطل، ومنه‌الحدیث من رآنی فقد رأی‌الحق ، أی رؤیا صادقة لیست من‌اضغاث الاحلام . وقیل : فقد رآنی حقیقة غیرمشبه» انتهی .

وفی کتاب‌الفصوص للشیخ محیی‌الدین ، قدس سره، : «من رآنی فی‌النوم ، فقد رآنی فی‌الیقظة، فان‌الشیطان لا یتمثّل علی صورتی» وفی کتاب سلیم‌بن قیس قال امیرالمؤمنین ــ ع ــ لعبدالله‌بن عمر رضی‌الله عنهما : «من رأی رسول‌الله، صلی‌الله‌علیه وآله، فقد رآه فی‌الیقظة» وفیه ایضاً قال محمدبن ابی‌بکر، رضی‌الله عنه، وسلیم‌بن قیس: «سمعنا من امیرالمؤمنین ، علیه‌السلام ، قال : رسول‌الله ، صلی‌الله علیه وآله ، : «من رأنی فی‌المنام ، فقد رانی، فان‌الشیطان لا یتمثّل بی فی‌نوم ولا یقظة ولا بأحد من اوصیائی الی یوم‌القیامة ...» وفی حدیث آخر «من رانی فی‌المنام ، فقد رآنی ، فان‌الشیطان لا یتمثّل بی فی نوم ولا یقظة، ولا بأحدٍ من اوصیائی الی یوم‌القیامة» وفی حدیث آخر «من رانی فقد رانی، فان‌الشیطان لا یتمثّل بی» .

وعلماء در معنی این اخبار اختلاف کرده‌اند، وما خلاصهٔ اقوال را بعد از حذف زواید نقل[1] مینمائیم : **شیخ‌مفید** و **سید مرتضی** «علیهما الرحمة» قائلند که این اخبار ازجمله اخبار آحادند ، وگفته‌اند، که برتقدیر تسلیم صحّتِ معنی دارد این اخبار و

---

۱ ــ دربرخی ازنسخ است : بعد ازحذف زواید نقل می‌نمائیم وبعضی اقوال که ←

هریك ازآن دوبزرگ معنی گفته‌اند . اما شیخ مفید گفته است که، کسی‌که نبی ویا یکی از ائمّه را، علیهم‌السلام، درنوم به‌بیند، این نوم نزد من سه قِسم است است :

قسمی، قطع میکنم بـرصحت آن ، وقسمی ، قطع میکنم بربطلان آن ، وقسمی ، تجویز میکنم برصحت وبطلان آن پس قطع نمیکنم دراو برحالی . واما آن قسمی که قطع برصحت اومیکنم، پس هر نومیست که مرئی شود درآن نوم نبی، صلی‌الله علیه وآله، یا امام، وحال‌آنکه نبی یا امام مشغول طاعتی باشند، یا امر بطاعتی بفرمایند ، یا نهی ازمعصیت نمایند، یا مبین قبح معصیتی باشند، یا قائل بحق‌باشند و زاجر ازباطل، یا مذمت کنند کسی را که برباطل است . واما قسمی‌که قطع میکنم بربطلانش پس هر چیزیست که ضدّ مذکور بوده‌باشد، برای‌اینکه ما میدانیم‌که نبی، صلی‌الله‌علیه وآله، وامام، صاحبانِ حقّند وصاحبان حق، دور ازباطلند . واما قسمی که تجویز میکنم در او صحت وبطلان را پس آن منامیست که مرئی شود دراو نبی امام، علیهما السلام، و حال‌آنکه آمر وناهی نیستند وبرحالی کـه مختص بدیانات باشد نیستند ، مثل اینکه کسی نبی یا امام را به‌بیند سوار یا پیاده یا نشسته ونحو ذلك. واما چیزی که از نبی، صلی‌الله‌علیه وآله، مرویست عن قوله: «من‌رانی فقد رآنی، فان‌الشیطان لا یتشبّه بی» پس دروقتی که مراد ازخبر منام باشد محمول است آن خبر برتخصیص ، نه‌اینکه در هرحال بوده‌باشد، ومراد بتخصیص قسم اول ازاقسام ثلاثه‌است، لان‌الشیطان لایتمثل بالنبی، صلی‌الله علیه وآله، فی شیء من‌الحق والطاعات . واما آنچه مرویست از نبی ، صلی‌الله علیه وآله، : «من رانی نائماً ، فکأنما رآنی یقظاناً» پس این خبر ، دواحتمال دارد : یکی‌آنکه ، مراد باین خبر رؤیت منام باشد وخاص باشد، مثل خبر اول برقسم اول، که امر بطاعت ونهی ازمعصیت بوده‌باشد ، واحتمال دویم آنکه، مراد باین خبر رؤیت یقظه است نه رؤیت منام، ونائماً که درخبر است حال نبی باشد نه حال رائی ،

→
پرواهی است، ترك می‌نمائیم ، وآنچه برما معلوم شد ذکر می‌نمائیم .

پس گویا که نبی فرمود: کسی مرا به‌بیند درحالتی‌که خوابم، پس گویا مرا دیده‌است درحالتی که من بیدارم . وفایده ازین قول اینست که اعلام‌کند مردم را بأینکه خواب وبیداری من یکسان است، ووقتی که مردم نزد اوبیایند واو درخواب باشد، سخنانی که لایق نیست که درحضورش بوقت بیداری بگویند، دروقتی که خواب باشد آن سخنان نگویند . ومرویست که درخواب بود آنحضرت پس برخاست به‌نماز بدون تجدید وضوء «فسئل عن‌ذلك؟ فقال: انی لست کأحدکم ، تنام عینی ولا ینام قلبی...» انتهی خلاصهٔ کلام .

واین اخبار را ازجملهٔ اخبار آحادشمردن دور ازانصاف است، وهرچند من‌حیث اللفظ ازاخبار احاد است، واما من‌حیث‌المضمون ازمتواترات است ، و احادیث بسیار وارد شده است که مؤیّد ومصحّح مضمون آن اخبار است، مثل‌اینکه بخدمت ائمه – علیهم‌السلام – جمعی گفته‌اند که ما رسول‌الله را درخواب دیدیم وحضرات قبول نموده‌اند . وحمل‌نمودن این احادیث را براینکه معصوم میدانست صحت منامات آن جمع را این حملیست بسیار بعید، ومعنی که برای اخبار گفته‌است درست نمی‌آید باعتبارآنکه شیطان وقتی که احتمال رفت که متمثّل بصورت نبی میتوانشدن دیگر درحال امر بطاعت ونهی ازمعصیت قطع وجزم نمیتوان کرد که پیغمبر است آن آمر و ناهی بجهت‌آنکه ازشیطان هم این کار می‌آید کما فی مصباح‌الشریعة عن‌الصادق – علیه‌السلام – ، حیث قال : «ولا یغرّنك تزیینه الطّاعات علیك، فان یفتح لك تسعة وتسعین باباً من‌الخیر لیظفرتّك عند تمام‌المائـة» وظاهر اخبار دلالت میکند براینکه شیطان درهیچ حالی متمثّل بصورت نبی نمیتواند شد ، وتمام اخبار منصوص‌العلة

---

۱ – بسیار مشکل است که این‌قبیل ازاخبار، ازمتواترات باشد ودراین موارد که ازامور اعتقادی شمرده میشود، متواتر ازاحادیث ونصّ کتاب حجت است چون قطع وعلم دراین‌قبیل ازموارد معتبر است ، وسیّد وشیخ – رضی‌الله عنهما – ازکم و کیف این اخبار بهتر ازمتأخرین‌خبر دارند .

است باینمعنی ، وعلت‌اینکه شیطان متمثّل بصورت نبی نمیشود، نزد علماء آن علت از معجزه نبی است ونزد ما که اهل حقیقتیم آن علت اینست که روح نبی از عالم لاهوتیست وهمچنین ارواح ائمه وکمل اولیاء که خواص شیعیانند که اهل شهود باشند باز از آن‌عالم است علی قدر مراتبهم، وارواح بعضی ازخواص ازعالم جبروت است، وارواح سایرمؤمنان ازاواخرعالم‌جبروت واوائل‌ملکوت‌است وادله این‌مطالب دراخباراست‌که مراتب‌ارواح متفاوت‌خلق‌شده‌اند، ومحققین ازاهل‌کلام واهل‌حکمت واهل عرفان قائل باین شده‌اند . وبنا براین قاعدهٔ حقه، شیطان نمیتواند که خود را بصورت نبی‌بنماید باعتبارآنکه روحش بعید ازنورمحض‌است واو ناراست، وهرچند نار نوریت دارد اما نور مخلوط بدخان است وهرچند خودسازی نماید، اما یك‌نحو کدورتی وظلمتی دراو مشاهده میشود، ونبی بهرصورتی تجلی نماید ازصفا و ضیا خالی نخواهد بود . مرا در واقعه اتفاق ملاقات با شیطان شده است مرد پیر باوقار دیدم واعوجاجی در پهلوی راست او بود هرچند نورانی نمود خود را ، اما نورش مخلوط بکدورت وظلمت بود، ازاو سؤال کردم ابتداء خلقتش را وجواب گفت و اینجا جای آن جواب نیست . واین علامات که ذکر کردیم ارباب شهود نقل نموده‌اند تا سالك اورا بشناسد وقال الشیخ‌المفید، علیه‌الرحمة، : «وکان‌شیخی رحمه‌الله یقول: اذا جاز من بشر ان یّدعی فی‌الیقظة انه اله، کفرعون ومن جری مجراه مع قلّة حیلة البشر وزوال‌التّلبس من‌الیقظة ، فما المانع من ان یدعی ابلیس عندالنائم بوسوسة له انه نبی، مع تمکن ابلیس مالا یتمکن منه‌البشر وکثرة اللبس المعترض فی‌المنام» و جواب این کلام اینست‌که فرق‌است میان خواب وبیداری ودر بیداری انسان مکلّف است باعتبار شعور وادراك وعلمی که دارد، واگر کسی دعوی الهیّت بکند مکلف‌را چون شعور وادراك هست، باندك‌تأمّلی یقین میکند که آنکس دردعوی خود کاذب است ومفطورند عقول که خالق بصورت مخارق نیست «افی‌الله شك فاطرالسّموات والأرض» واینکه بعضی عقول ضعیفه قبول آن قول میکنند باعتبار آنست که تأمّل

قلیل را بعمل می‌آرند ولهذا جناب احدیت درکلام مجید «افلا یعقلون، وافلا یسمعون وافلا یبصرون» فرموده‌اندواین آیـات شریفه منبهات است که ازخواب غفلت بیدار میـکند نه استدلالات، والهیت اله حق از آن روشن‌تر است که باستدلالات ثابت‌شود. معرفت واجب تعالی را بقیل وقال نیست، روشنی مهر محتاج باستدلال نیست ، واگر درخواب شیطان تمکین بیابد که ادعای ربوبیّت نماید، لازم می‌آید که خدای تعالی بندهٔ خود را اغوا نماید درحالی که مکلف نیست وشعور ندارد «تعالی الله عن ذلك» بلی ــ اگر درحال نوم ببیند صورتی‌که ادعاء ربوبیت‌میکند، آن‌صورت همان صورت است که دربیداری فراگرفته است ومعبود مطلق را درخیال خود مقید ساخته بود ، وهرکسی معنی ومفهوم اله درذهنش هست وآن‌معنی صورتیست مقید درخیال، واگر برسبیل نـدرت کسی چنین خواب[1] ببیند، این صورت درخواب همان صورت مقیّد است که دربیداری با او بوده است ودرحال نوم با او ملاعبه کرده است، وچون در حال بیداری شعور وادراك با او بوده معبود خود را منزّه ازاین[2] صورت میکرد و درنوم هم اگر عقلش قویست حق‌را منزه میـکند ازآنصورت، واگر عقلش قوی نیست دروقت بیداری شدن ازآن نوم حق ترا منزّه میکند. وممکن است که شیطان بهمان صورت یا بصورت‌دیگر درنوم بازی‌بکند، درهرحال حق‌را منزه مینماید ازآنصورت بلی ــ عقولی که تأمّل نمودند[3] مثل اوساخ‌دهریه وطبیعیه وقائلین باینـکه مبدأ عالم عناصر اربعه است که تابعان محمود فساخانی باشند وامثال اینها، اگر شیطان با ایشان درحال نوم بازی بکند مانعی ندارد، چنانچه دربیداری با ایشان بازی کرده است ، و عقول خودشان را بکار نفرموده‌اند، وحق را ازعالم جسم وجسمانی فراگرفته‌اند . و اما نبی چون مخلوق است وشرکتی با صفات مخلوقین دارد، ومقام تلبیس و تدلیس هست ، لهذا اگر شیطان خواسته باشد که تدلیس کند حق‌تعالی منع میکند شیطان‌را

---

۱ ــ چنین خوابی بیند ...

۲ ــ ازاین صورت می‌گیرد .

۳ ــ عقول که تامّل نمودند .

که بصورت نبی متمثّل بشود درحال نوم یا یقظه . قال الله تعالی : «بل نقذف بالحق علی‌الباطل ، فیدمغه فاذاً هو زاهق» واینست معنی اخبار که فرمودند : «فان‌الشیطان لا یتمثّل فـی صورتی» ورسول حق هست ورسول بـاطل هم هست، مثل مسیلمه و امثالش ، ورسول حق مثال محمد ـ ص ـ است وشیطان بمثال[1] رسول حق نمیتواند که حکایت کند در منام باعتبار دلیل مذکور . وشیخ مفید ، علیه‌الرحمة، در توضیح منامات کلمات طویل دارد وفائده‌ئی درنقل آنها نیست، ودر آخر این کلمات میگوید که، ما مشاهده کردیم ناصبی را که مهتدی شده بود، ودر وقت اهتدا بما خبر میداد که الحال خوابها می‌بینم برضد خوابهائی که درحال نصب می‌دیدم . و جواب کـلام شیخ اینست که ناصبی درحال نصب ازمشایخ خود می‌شنید مثلاً که پیغمبر ، صلی‌الله علیه وآله، راضی است بنصب وعداوت امیرالمؤمنین ـ ع ـ واینمعنی را اعتقاد کرده بود، واین معنی درخیالش جاکرده بود، ودرخواب همین معنی با او بـازی میکرد و حدیث مینمود ویـا شیطان باینمعنی با او بازی میکرد، نه اینمعنی دارد کـه شیطان بصورت نبی ـ ص ـ متمثّل شده باوحکایت میکرده، ومکرّر شده است که امری در خیال انسان جاکرده است ودرحال خواب همان امر بعینه را درخواب می‌بیند ، ولهذا ازشرایط رؤیای صادقه اینست که ذهنش ازخیالات فاسده وامور کاذبه فارغ وخالی بوده باشد، وهرکس که راست‌گوتر است منامش صحیح‌تراست، چنانچه عرفا وحکما گفته‌اند ، وحدیث هم وارد شده است. وکلام سید مرتضی «علیه‌الرحمة» بعد ازکلام استادش اینست، ولهذا نقل ننمودیم ومعلوم سالك بوده باشدکه عرفا حق‌تعالی را در خواب می‌بینند چنانچه دربیداری، وتحقیق این مسئله درمفتاح رؤیت شده است ، و بعضی ازعـلما مثل فراقی «علیه‌الرحمة» قائل شده است رؤیت نبی را ، صلی‌الله علیه وآله، وصحیح دانسته‌اند برای دو کس: یکی، مردی ازصحابی که اورا دیده باشد و مثالش درنفس آن‌مرد منطبع شده‌باشد ودرمنام که ببیند می‌داند که این مثال اوست

---

۱ ـ بمثال محمد رسول حق .

ومعصوم است ازشیطان ، ومرد دیگر، کسی است که مکرّر شنیده باشد صفات نبی را که درکتب منقولست ، ودر نفس این مرد مثالش منطبع شده باشد[1] اگر درخواب بیند جزم میکند که دیده است مثالش که معصوم است ازشیطان. واما غیر این دوکس پس جزم نمیتوان کرد که جایزاست کــه مثالش را دیده باشد ، واحتمال دارد که از تخیلات شیطانی بوده‌باشد. وبعضی ازعلماء گفته‌اندکه قول‌فراقی مشکل‌است، باعتبار آنکه نبی «صلی‌الله علیه وآله» شهادت داده است که شیطان متمثّل باو نمیشود، واین عالم جوابی گفته‌است ازین اشکال، وجوابش اینست : «قلت: یجوز ان‌یکون باعتقاد خلقه‌الله تعالی للرائی، ان‌الذی رآه هو مثاله، وقد تقرر ان محل الادراك من‌النائم لا یأتی علیه‌النوم ...» ثم قــال‌الفراقی : «واذا تقرر انه لابُدَّ مــن تحقیق رؤیة مثالــه المخصوص ، فیشکل ذلك بما تقــرّر فــی کتب‌التّعبیر ، انه یری، علیه‌السلام، شیخاً وشاباً واسود وذاهب‌العینین والقدمین وعلی انــواع شتی من‌المثل التی لیست مثالاً له ...» قال : «والجواب، الاحوال صفات‌الرائی ، واحوالهم تظهر فیهم، وهو کالمرآة لهم ، فــاذا صحّ للرائی المثال والضّبط ، فرؤیته اسود تدل علــی ظلم‌الرائی ورؤیته ذاهب العینین تدلّ علی عدم ایمان‌الرائی ، لأن ادراکــه ذهب رؤیته وذاهب‌القدمین تدل علی ان‌الرائی منع من ظهور الشریعة ونفوذامرها، لأن‌القدم[2] یعتبر بها عن‌القدرة، ورؤیته شاباً تدلّ علی ان‌الرائی یستهزیء بــه، لأن‌الشاب محتقر[3]، ورؤیته شیخاً تدل علی ان‌الرائی یعظم ، وغیر ذلك من‌الصفات الدالة علی‌الأحکام المختلفة» وقال رئیس المکاشفین شیخ محیی‌الدین ــ قدس سره ــ فی‌کتاب معرفة الأقطاب : «فاذا رآه احد فی کشف او نوم، انه ، صلی‌الله علیه وآله، تغیّر تغیراً حسیاً ، فذلك راجع الی‌الرائی

---

۱ ــ دربعضی ازنسخ : اگر درخواب به‌بیند، جزم می‌کند کــه دیــده است ، مثالش معصوم است ازشیطان . واما غیر این دوکس .

۲ ــ لأن‌المقدم ــ قدم ــ یعبّر بها عن‌القدرة .

۳ ــ مختصر، وهو کما تری .

وصورةالشرع وسایر علماءهم» اخبار این بـاب را برظاهر حمل نموده‌اند ، وخلاصه اقوال جمیع علماء غیر شیخ‌مفیدواستادش وتلمیذش اینست که رؤیة نبی، صلی‌الله‌علیه وآله، درهرحال بـاطل نیست واضغاث واحلام نیست، بلـکه آن رؤیت حق است فی نفسها، واگر آن رؤیت برظاهر است بنحوی که شمائل آنجناب است درست‌است و کلامی نیست، واگر برغیر ظاهر است، آن‌هم صحیح است، باید سعی کرد در تأویلِ آن رؤیا، واهمال نباید کرد . ودرهرحـال رؤیت نبی، صلی‌الله علیه وآله، یا بُشری بخیراست ویا انذار از شر است ، ویا تنبیه برحکمیست که نافع دین است یا دنیا .

ومؤیّد قول مشهور است ، حدیث ابوهریره قال : قال‌رسول‌الله ــ صلی‌الله علیه وآله ــ «من رانی فی‌المنام، فقد رآنی، فانی اری فی کل صورة»واتحاد شرط وجزاء دراین حدیث ودرغیر این حدیث ، دلالت برمبالغه میکند، باین‌معنی که البته رؤیای صادقه است این‌رؤیا، وهرچند دربعضی رؤیا محتاج بتأویل بوده‌باشد. وقال‌الکرمانی ــ علیه‌الرحمة ــ «جاء فی‌الحدیث ، انه اذا رای شیخاً فهو عام سلم، وان رای شاباً فهو عام‌حرب» .

مفتاح بیست‌ودوم :

دربیان تحقیق عالم مثال واجساد مثالیه و ردّ قائلین بعد مهما .

بدانکه فاضل ماهر ملا محمد باقـر مجلسی علیه‌الرحمه در کتاب حق‌الیقین گفته است‌که شیخ مفید وجمعی ازمتکلمین امامیه قائلندکه بعد ازسه روز یا بیشتر، ارواح مقدسهٔ انبیاء واوصیاء بجسدهای‌اصلی معاودت‌مینمایند، وایشان را بآسمان میبرند، ودیدن رسول‌الله «صلی‌الله علیه وآلـه» انبیاء علیهما السلام را درشب معراج ، براین حمل کرده‌اند» انتهی کلامه .

و دلیل ایشان دو حـدیث است : فی‌الفقیه عن‌الصادق ــ علیه‌السلام ــ : «ما من نبیٍّ ولا وصی نبیٍّ یبقی فی‌الأرض اکثر من ثلاثة ایام، حتی رفع روحه ولحمه وعظمه الی‌السماء ، وانما یؤتی مواضع آثارها ویبلّغونهم من بعیدٍ السّلام ، ویسمعونهم فی

مواضع آثارهم من قریب» .

وفی التهذیب : «قال الراوی ، سمعت ابا عبدالله ـ ع ـ یقول : «لا تمکث جثة نبیٍّ ولا وصی نبیٍّ فی‌الأرض اکثر من اربعین یوماً» وآنچه شیخ مفید وجمعی قائل شده‌اند دور نیست که درعالم قدرت وخوارق عادات ، انبیاء ، علیهما السلام ، بوده باشد . ودر حدیث است که جسم مبارك حضرت رضا ـ ع ـ را دریك لمحه بآسمان برده‌اند وباز عود نموده‌اند ودر ارض طوس مدفون نموده‌اند . واما مذهب این‌جمع مخالف است با اخبارکثیره وبا اقوال اکابر، وتحقیق حق اینست‌که شیخ وسیدمرتضی وبعضی‌دیگر قائل بعالم‌مثال‌واجساد مثالیه نیستند واحادیث این‌باب‌را قبول نمیکنند، ومیگویند ، که این اخبار تناسخیّه‌است، وقول بعالم مثال واجساد مثالیه قول بتناسخ است، واخباری که دلالت میکند که پیغمبر وآل او «علیه وعلیهم‌السلام» دروقت احتضار میّت حاضرمیشوند سیدمرتضی این‌اخبار را تأویل کرده‌است باینمعنی ، که اگر آن میّت مؤمن است اثرمحبت رسول وآل او، براو ظاهر میشود، واگر آن میت منافق است، اثر عداوت براو ظاهر میشود، وسخن ما دراینست که اخباری که دلالت برمطلب اول میکند از حد بدراست ، این‌همه اخبار را، ردّنمودن وقایل‌شدن باینکه اخبار تناسخیّه است ، امان برمیخیزد، واعتماد برهیچ‌چیز نمیتوان نمود، و تأویلی‌که برای اخبار مطلب ثانی نموده‌اند ، تأویلی است بعید، وبا بسیاری ازاخبار این‌باب درست نمی‌آید ، وقاعدهٔ علم کلام وحکمت مَشّاء ، با بسیاری ازآیات واخبار جمع نمیشود .

بلی قاعدهٔ حکمت اشراق وقاعدهٔ اهل عرفان با تمامی آیات واخبار درست می‌آید بدون ردّ وتأویل برای کسی‌که چشم دلش گشاده شده باشد، وآنچه را حکمت وملت ابطال کرده است تناسخی است که ارواح درهمین عالم اجسام دور میزنند[1] و عالمی

---

۱ ـ یعنی ارواح لاینقطع ازبدنی ببدنی دور میزنند بدون خلاصی ازاین دور وکور، وآنان معاد را منکرند ولذا نزد ائمهٔ حق اعتقاد به‌تناسخ کفر صریح است، عود ارواح ←

غیر عالم اجسام نیست . شیخ محمود ــ قدس سره ــ فرموده :

تناسخ زین‌سبب شد ، کفرو باطل   که او ازتنگ‌چشمی گشت حاصل

قال‌الامام الرازی ــ رحمه‌الله ــ : «الفرق بین‌المسلمین والتناسخیّة، ان‌المسلمین یقولون بحدوث‌الأرواح وردّها الی‌البدن لا فی‌هذا العالم، بل فی‌الآخرة، والتناسخیة قالوا بقدمها وردّها الیه فی هذا العالم، وینکرون‌الآخرة والجنة والنار» .

وخلاصه تحقیق اینست که کسی قائل شد که عالمی غیر این‌عالم هست ومنحصر باین عالم نیست،وبالمئآل رجوع ارواح بعالمیست غیر این‌عالم[1] ، ونزد قیامت کبری آن ارواح تعلق باجساد اصلیه میگیرند وجزا داده میشوند بنحوی که درشرایع انبیاء ــ علیهم‌السلام ــ وارد شده است. این قول بتناسخ باطل نیست هرچند صاحب این‌قول قائل‌باشد بمکث بعضی‌ارواح بعد ازموت دربرازخ، خواه برازخ‌جسمانیّه ویا مثالیّه کما قیل : «وما من مذهب الا وللتناسخ فیه قدم راسخ» . قال‌الحکیم العارف صاحب

→ بابدان درآخرت معادوعود بابدان دردنیا تناسخ‌است، ودلیل برتناسخ همان رجوع شیء ازفعلیت بقوه واز وجود بعدم است وازجمله توالی فاسد آن انکار معادست وعدم‌رجوع نفوس بغایت وجود خود ورجوع به‌حق ــ آشتیانی ــ .

۱ ــ یمکن ان یقال: شیخنا الأقدم الخریط فی‌العلوم والمعارف الشیخ‌المفید ــرضی الله عنه ــ تعلّق نفوس بعد ازبوار بدن باجساد مثالیه درقوس نزول را امـری شبیه تناسخ میداند، نه ابدان حاصل از تجسّم اعمال که نفس درجمیع احوال بآن متلبس است وبعد ازانقطاع ازدنیا تعلق ببدنی نمی‌گیرد ، چون نسبت نفس بآن نسبت ایجابی است واضافهٔ نفس بابدان مثالی درنزول وجود اضافهٔ تعلّقی وتدبیری نمی‌باشد وآن بدن قبل ازوجود نفس وحدوث آن دربرزخ موجود است وفیض وجود از طریق آن ، ببدن مادی میرسد ونفس وبدن دنیوی از فـرد مثالی بفرد مادی میرسد تاآنکه نفس بمقام تعقل برسد وبه‌تدریج ازآن بی‌نیاز شود وچه‌بسا بعد ازترقی از ربّ نوع خـود نیز بی‌نیاز ودر رتبهٔ آن واقع شود وفرد عقلانی ومثالی ازابعاض واجزای آن محسوب شود .

المجلی ـ قدس[۱] سره ـ فیه : «ان حکماء فارس وبابل ویونان ومصر وارباب‌السلوك والکشف قالوا بالنقل ، الا انهم یمنعون فی‌الأنفس الکامله، وهو علیه‌الرحمة قائل به فیه» ودرکتاب وسنّت اشارات بسیارهست برای این مطلب وهمه را نقل‌نمودن سبب طول‌مطلب میشود،وغرض ما اختصار است، لهذا قلیلی ازآن اشارات‌را بیان مینمائیم. قال الله تعالی : «ما من دابّةٍ فی‌الأرض، ولا طائر یطیر بجناحیه، الا امم امثالکم» و روایت مسوخ مشهور است ازپیغمبر ـ ص ـ ، سئل عن‌المسوخ ، فقال : «هی ثلاثة عشر، الفیل والدب والخنزیر ...» الی ان سئل سبب مسخهم، فقال : «اماالفیل، فکان رجلاً جبّاراً لوطیا ...» الحدیث. وحضرت رضا ـ ع ـ ازآباء خود روایت‌کرده‌است که یهودی‌ئی درایام خلافت خلیفه اول آمد وگفت که پدرم کنوز بسیار دفن کرده و مرده است ومکانش را نمیدانم خلیفه گفت : «لا یعلم‌الغیب الا الله» وخلیفه ثانی آن مرد را به‌خدمت امیرالمؤمنین ـ ع ـ فرستاد حضرت فرمودند ، که برو در بَرهُوت وحَضرموت ، ودرآنجا غرابهای سیاه خواهی دید، ازآنها سؤال کن وسؤال کرد و جواب شنید . اینحدیث درمشارق‌الأنوار است وما خلاصهٔ آنرا نقل نمودیم . وباز در آن کتاب است که راوی میگوید که با حضرت باقر ـ ع ـ از صحرای خالی ازآب میگذشتن ، عصفور بسیار آمدند وبردور أستر امام پرواز نمودند ، امام ایشان را دور نمودند ، وقال : «لا مرحباً ولا کرامة ...» وما به‌مقصدی که داشتیم رفتیم وباز بآن صحرا برگشتیم باز عصافیر بهمان‌دستور آمدند امام فرمودند: «اشربی واروی» نگاه کردم صحرا را پراز آب دیدم، از امام پرسیدم که دیروز منع کردید وامروز آب دادید ، امام فرمودند، که دیروز عصافیر بودند ، وامروز قنابر با ایشان بوده است ، عصافیر، دشمن وقنابر، موالی ما اهل بیت است. وازامام موسی ـ علیه‌السلام ـ دریك روایت مرویست که، بعضی أرواح بصورت طیر حسن می‌آیند بخانهای خودشان و مطلع میشوند باهل خود. ودر روایت دیگر بصورت عصفورانست .

---

۱ ـ قوله: فیه، ای فی‌المجلی ...

وقال صاحب‌المجلی ـ قدس سره ـ فیه : «وفی کلام انبیاء بنی اسرائیل من ذلك کثیر، کقول دانیال ـ علیه‌السلام ـ : ان‌البخت نصر مسخ فی شبح صور من‌الصباع . وفی کلام داود وسلیمان وغیرهما من انبیاء بنی‌اسرائیل من‌هذا الشیء کثیر، وکذا فی شرایع قدماء الأنبیاء والحکماء یظهره بعضهم ویرمز علیه بعض، وهذا حال‌النفوس الشقیّة التی فاتها الکمال العقلی والعلمی» انتهی کلامه، قدس سره .

دراخبار است که طایفه‌ئی ازین امت دروقت موت بصورت وزغه میشوند ، ودر حدیث است که مروان بنی‌امیّه دروقت موت بصورت وزغه شده است ، وازمیان رخت‌خواب بیرون شده است ورفته است، واولاد او برای رفع رسوائی جذع نخلی را کفن کردند ودفن نمودند .

وفی کتاب بحارالأنوار حدیث طویل مسند الی‌الصادق ـ ع ـ وفی آخره : واذا احتضرالکافر حضره رسول‌الله «صلی‌الله‌علیه وآله، ...» وعلی ـ علیه‌السلام ـ وجبرئیل وملك‌الموت ـ ع ـ الی ان قال : «ثم یؤتی بروحه الی جبال برهوت، ثم انه یسیر فی المرکبات حتی انه یصیر فی‌دوره بعد أن یجری فی‌کل مسخوط علیه، حتی یقوم قائمنا اهل اللبیت ، فیبعثه‌الله ، فیضرب عنقه وذلك قوله : «ربّنا امتنا اثنتین، واحییتنا اثنتین ، فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج من سبیل. ولقد اتی بعمربن سعد بعد ماقتل وانه لفی صورة قردة فی عنقه سلسلة فجعل یعرف اهل‌الدّار وهم لا یعرفون ...» الحدیث . وفیه : والأخبار فی هذا المعنی کثیرة قد جاوزت عن حدّ الآحاد .

واهل ظاهر این را نفهمیده‌اند وبعضی ردّ نموده‌اند ، وتحقیق اینست که بعضی ارواح شقیّه بعد ازموت تعلق‌میگیرند ببعضی اجساد این‌عالم[1] که این‌اجساد موضوع

---

۱ ـ تعلق‌نفس بعد ازموت درعوالم برزخیه وآخرت به‌هیچ‌جسمی ازاجسام وقالبی ازقوالب ازممتنعاتست در شریعت عقل ومذهب کشف وطریقت اولیاء محمدیین و کسانی که تجویز نموده‌اند که برخی ازاجسام موضع تخیّل وموضوع تعلق برخی از نفوس که باللذات مشتاق باجسام ومشتهیات جسمانی هستند ومفارقت ازصور شبحی ←

تخیّل آن ارواح بشود، وباین‌سبب آن ارواح معذّب ومتألّم میشوند ، واین تعلق

→

ومقداری ازبرای آنها بالـذات منافی تمایلات آنان است چه درجـانب سعادت مثل عابدانی که حق را فقط برای حور وقصور عبادت می‌کنند وچه درجانب شقاوت مثل منغمران درشهوات جسمانی بـاشد، آنان مثل فـارابی معلم اول ورئیس ابـن‌سینا و اتباعهما باین مذهب سست گرایش پیدا کرده‌اند ازباب آنکه منکر تحقق وبقای اجسام واشباح مقداری مجرد ازماده میباشند وناچار شده‌اند که ازباب الفریق یتشبّث بکل حشیش تفوه بچنین کلام سست ومسلك واهی روی آورند ولی کسی کـه به‌تبع شرع مقدس ومسلك ارباب‌کشف بعوالم مثالی معتقد است وبرهان برتجرد قوه خیال اقامت نموده است وبرطبق براهین عقلیه مسلّم داشته است که نفس ناطقه اعم ازنفس شقی وسعید بعد ازموت خود عالمی تام وتمام است ودرمقام لذات وآلام لازمهٔ اعمال بهیچ امری غیر صور واشباح مقداری لازم اعمال ونیّات احتیاج ندارد وخروج ازعالم عظیم لازم اعمال ونیات وملکات خود ملازم است بـا انفکاك شیء ازذات ولوازم ذاتی ذات ، تفوّه به تعلق نفس به‌جسمی ازاجسام وموضع تخیلی ازمواضع اجسام سماوی که آن نیز از اوهام است نمی‌نماید .

لذا صدرالحکماء تعجب نموده است از شیخ اشراق کـه بودن جسمی ازاجسام را موضع تخیّل برخی ازنفوس ازرئیس ابن‌سینا تلقی بقبول نموده است درحالتی‌که خود بعوالم مثالی وبرزخی معتقد است ودراثبات واذعان بآن مصرّست .

وانا اقول: تعجب صدرالمحققین شاید موردی ندارد، ازاین باب که درست است که شیخ شهید بعوالم مثالی‌معتقداست ولی اونفس را مجرد عقلانی میداند وقوه خیال و نفس حیوانی را در انسان مادی بعد ازبوار بدن فانی میداند، لذا ناچارست ازبـرای مشتاقان باجسام ومنغمران درجسمانیات چه درجانب سعادت وچه درجانب شقاوت جسمانی محل اشتغالی جسمانی جستجو نماید وتعلّق نفس بامری خارج از ذات خود ویا طالب‌بودن نفس جهت موضع تخیّل بامری جدا ازخود امری حتمی است و فـرق نمی‌کند این امر خارج جسم سماوی باشد یا جسم برزخی خاص عالم مثال ؟ فـافهم وتامّل .

←

برسبیل تصرف وتدبیر درآن اجسام نیست تا تناسخ باطل لازم آید، والی‌هذا التحقیق ذهب کثیر من‌اکابر الحکماء «قدست اسرارهم» وبعضی که شقاوتش کمتر است بـه اجساد مثالیه حیوانیهٔ ظلمانیه تعلق میگیرند ، وارواح بعضی ازمؤمنین اجسام سماویه موضوع تخیل ایشان‌است ومتنعم، کما قال امیرالمؤمنین ــ علیه‌السلام ــ : واذا اعتدل مزاجها و فـارقه‌الاضداد ، فقد شارك بها السّبع الشداد . وقـال عیسی «علیه‌السلام» للحواریین : بحق اقول لکم ، انه لا یصعد فی‌السّماء الا من‌نزل منها. وفی‌الاخبار عن رسول‌الله ــ صلی‌الله‌علیه وآله ــ «ان ارواح‌المؤمنین فی‌حواصل طیور خضر وفی‌قنادیل من نور معلقه تحت‌العرش» ونزد حضرت صادق ــ علیه‌السلام ــ این‌اخبار مذکورشد، حضرت فرمودند : روح مؤمن اعظم ازآنست که درحوصلهٔ مرغی گنجد ، مراد امام، مؤمن کامل است که محتاج بجسمی نیست که موضوع تخیّل اوبشود. وبعضی اکابر غیر این‌معنی فهمیده‌اند حدیث را آنچه ما فهمیده‌ایم درست می‌آید با همه اخبار این

→
اگرچه نفس مجرد ازبدن مادی ومنتقل بآخرت بجسم دنیوی تعلّق نمی‌گیرد و از ماده وجسم بعد ازموت ترفع پیدا مینماید وانغمار درقوهٔ شهویه وبهیمیّه خود نسبت نفس قــوه ومتصورشدن آن بصورت شهوت خــود یك‌نوع کمال است نسبت به‌نفوس ساذجه .

ومما ذکرنا ظهر مواضع‌الخلط والاشتباه فــی کلام‌المؤلف والحق فی مسألة تعلّق النفس بجسم من‌الاجسام (چه تدبیری وچه‌غیرتدبیری باجسام دنیوی بعد ازموت بدون تنزل ازجهت فعلیّت آنهم بدون رجحان وآنهم با استقلال‌نفس درمقام خروج ازبدن و متصورشدن آن‌بصوراعمال واتحادنفس با صورحاصلهٔ درموضع‌خیال) با شیخ‌اعظم شیخ الطائفة الناجیة مفیدست . عجب‌آنکه مؤلف با آن ضعف بنیه درمقام استدلال و غور درعقلیات شیخ مفید را اهل ظاهر میداند وخود را با ابتلای باین‌همه اعوجاج جزء اهل کشف شمرده است درحالتی اکابر ازعلمای شیعه مثل شیخ مفید دراثر قرب بصاحبان ولایت کلیه وعشق باولیاء محمدیین دارای مقامات‌عالیه درفهم حقایق وکشف اسرارند، مسمّا باسم‌عارف باشند یا نباشند ؟ ــ لمحرره جلال ــ .

باب، ومقربین خلاصند وشبیه بعقول صرفه شده‌اند، کما قال امیرالمؤمنین ــ ع ــ ان زکّیها بالعلم والعمل، فقد شابهت جواهر اوائل عللها . وقال ــ ع ــ فی‌حدیث‌الکمیل: والکلیة الالهیّة ، وهذه التی مبدأها من‌الله والیه یعود . وبحق حقیقی واصل . و در کتاب وسنّت اشارات ازاین شده‌است وبیانش سبب طول‌است وبرای‌اهلش همین‌قدر کافیست . ودراخبار وارد شده است که جمعی که مسخ شده‌اند بیش از سه روز نمانده‌اند ومرده‌اند، واین مسوخات امثال ایشانند واین اخبار نظر بطایفهٔ دیگرهستند که ایشان در اجساد این عالمند بعد از موت چنانچه در حدیث سابق مذکور شد خلاصه‌اش. ودر حدیث است‌که روزی حضرت‌باقرــ علیه‌السلام ــ با بعضی ازاصحاب خود درحجرهٔ اسماعیل نشسته بودند وزغه‌ئی پیدا شد و ولوله زد که صوت وزغه باشد، وحضرت فرمودند که این وزغه میگوید که اگر شما شتم عثمان بکنید من شتم علی میکنم . ودر حدیث دیگر هست که شخصی خارجی ــ جری ــ خریده بود و در تحت عباء خود پنهان نمود، حضرت امیرالمؤمنین ــ ع ــ باو برخوردند وفرمودند ، پدر خود را خریدی، خارجی برحضرت انکار کرد حضرت امر فرمود بجرّ که تکلّم نما ، جری بسخن آمد وگفت من جدّ هفتم این مردم. واین حدیث درکتاب مشارق الأنوار است، وباین مضمون اخبار دیگر هست ، وشخصی باین فقیر، نقل کرده‌است که میّتی را من وپسران میت از عسکه به‌نجف اشرف می‌آوریم که دفن نمائیم، وقت مغرب بگور رسیدیم وبعد از عشا پسرش بخواب رفت ومن‌که بیدار بودم دیدم که میّت حرکت نمود وخنزیر شد، وداخل دخمه شد، من خوف کردم وپسرش را بیدار کردم وآمدیم بردخمه وفریاد زدیم، جواب نشنیدیم .

وطایفهٔ که مسخ شدند، چنانچه درقرآن مذکور است، باعتبارآنکه مخالفت امر الهی نمودند واصرارکردند، عذاب‌مسخ برایشان نازل شد،وبیش ازسه‌روز نمانده‌اند، ومرده‌اند . وجماعتی که مخالفت امر الهی نموده‌اند وعداوت کرده‌اند با ولیّ مطلق که سیدنا علی‌بن ابی‌طالب ــ ع ــ باشد واستیفاء حظّ خودشان را ازدنیا نمودند ، بعد

ازموت بأبدان این عالم معذّبند، واین اشدّ عذاب است[1] نظر بعذاب ابدان مثالیه ، وبغض بأولی کلّ ثمره‌اش اینست، واز مطلب قدری دورشدیم وبطول انجامید .

غرض ما اینست که سالك درمراتب فروع واحکام تابع اهل ظاهر بشود وبس. و آمدیم بحلّ حدیث که شیخ‌مفید و بعضی دلیل خود نموده‌اند، خلاصهٔ حدیث این‌است که نبی و وصیّ نبی، علیهم‌السلام، بیش از سه‌روز درزمین نمیمانند تااینکه بلند میشود روح او و عَظمِ او بآسمان وخلق می‌آیند بمواضع آثار روح، ومعلوم بوده باشد که مواضع آثار روح بدن عنصری وترابیست، ومردم میرسانند انبیاء واوصیاء

---

۱ ـ اگر مراد از مسخ تعلّق نفس ببدن حیوانی ازحیوانات باشد، این تناسخ باطل واز اغلاط است چون نفس بعد ازخلع بدن خود، اگر بصورت حیوان درآید تعلق ببدن حیوان بگیرد ، تناسخ باطل است چون بعد ازموت وانتقال بآخرت متنزل شده است و به‌بدن مادی تعلق گرفته است وهرنفس با بدن خاص سروکار دارد ومناسبت ذاتی بین نفس وبدن موجوداست وتعلق‌نفس ببدن تعلق طبیعی است ونفسیّت نفس از حرکات جوهریه وتحولات ذاتیه حاصل شده است . واگر نفس بعد ازتحول تدریجی بصور مناسب اخلاق مکتسب از اعمال وانغمار درخلقیات سبعی درملکوت بصور وحوش و قرده و خنازیر ودیگر صور متصور شود وآن صورملکوتی درملك ظاهر شده‌است قهراً بچشم مادی قابل رؤیت نیست ودر ملکوت رؤیت شده است وناظر گمان کرده است آنرا درعالم ملك دیده است ، این کلام دیگری است وچه‌بسا حق صور ملکوتی مردم دیوصفت را جهت‌عبرت بملکیان نشان‌دهد ویا صور ملکوتی بصورت خود متجسم شود. ولی اعتقاد باینکه نفوس شریره ابدان حیوانات را موضع تخیّل خود قرار دهند این از اغلاط است واصلاً تناسب بین نفس وبدن آنهم تناسب ذاتی سبب تعلق است ولا غیر ومشائیه وبعضی ازاشراقیه ازباب ضیق خناق باین مطلب قائل شده‌اند چون دیده‌اند نفوس منغمر درجسمانیات جدا ازاجسام نمیشوندازباب علقهٔ ذاتی آنها با اجسام جهت‌نیل به‌آلام یا لذات باین اصل باطل گرویده‌انددرصورتی که بنا برمرام حق نفس درملکوت متجسّد بصور جسمانی مناسب با اعمال ونیات خود شود بدون‌احتیاج ببدن مادی . واینکه گفت عذاب درصورت تعلق‌بصورت مادی اشدست این از اغلاط است چون عذاب آخرت به‌نصّ کتاب وصریح برهان اشد واقوی و ادوم است چون نحوهٔ وجود اقواست ونسبت‌عذاب بصورت‌مثال نسبت بعذاب‌دنیوی نسبت‌غیرمتناهی بمتناهی است .

را ازدور سلام، ومعنیش اینست که مردم دورند ازاحوال ایشان، نه‌اینکه جسد ترابی ایشان درآسمان است، ومردم درزمین بخلاف ایام حیات‌ظاهری که فی‌الجمله شرکتی با خلق داشتند ، وفقرهٔ آخر حدیث ربطی بدلیل حضرات ندارد، بلکه مؤید مطلب ماست . و عالم ربانی مولانا محسن ـ قدس سره ـ در کتاب وافی حمل نموده است براینکه لحم وعظم که مرفوع شده‌است بآسمان، لحم وعظم مثالیست. قال: «والدلیل علی ذلك من‌الحدیث قولهم، علیهم‌السلام، : «ان‌الله خلق ارواح شیعتنا ممّا خلق منه ابداننا، فابدانهم، علیهم‌السلام، لیست الا تلك‌الاجساد المثالیة، واما العنصریة فكأنّها ابدان الأبدان ، ویدل علی ذلك ایضاً فی حدیث المفضّل‌بن عمر، ان‌الله تعالی اوحی الی نوح ـ ع ـ، ان یستخرج من‌الماء تابوتاً فیه عظام آدم، فیدفنه فی‌الغری ، ففعل . وما ورد ان‌الله سبحانه اوحی الی موسی‌بن عمران ـ ع ـ ان اخرج عظام یوسف‌بن یعقوب من مصر ، فاستخرجها من شاطیء النیل فی صندوق مرمر، فلو لا ان‌الاجسام العنصریة منهم تبقی فی‌الأرض، لما كان لإستخراج العظام ونقلها من موضع الی آخر بعد سنین مدیدة معنی» انتهی كلامه ـ قدس سره ـ .

وصواب اینست که عالم ربانی فهمیده است چنانچه درحدیث است، قال، صلی‌الله علیه وآله ، : «ان‌الأرواح جند من جنودالله لیسوا بملائكة، لهم رؤس وایدٍ وارجلٍ یأكلون‌الطعام ...» ومجاهد گفته‌است : «ان فی‌جسد ابن آدم خلق من خلق‌الله كهیئة الناس، ولیس الناس ...» وآنچه مذکور درحدیث است همین بدن مثالیست که در حالت نوم با اینکس است ، می‌بیند که میخورد ومیرود ومی‌آید . ونزد محققان نفس ناطقه بواسطهٔ بدن مثالی تصرف دراین بدن عنصری میکند، واین معنی با قاعدهٔ اهل الله درست می‌آید ، وقاعده اینست که ارواح باذن‌الله تعالی ازمرتبه خودشان نزول مینمایند وباین عالم می‌آیند، واز هرعالمی‌که مرور مینماید لباسی ازآن‌عالم میگیرند تا بأسفل‌السّافلین که این عالم باشد، ولباس این عالم بدن عنصریست ، واین لباسها برای روح آلتیست که باین آلت روح ملاحظهٔ آن عوالم نماید ، ودر وقت رجوع آن

از هرعالمی آنچه برداشته است تسلیم آن عالم مینماید با فواید بی‌حد که برای روح دراین سفر حاصل شده‌است. ومؤیّد این قاعده است دعائی‌که ازحضرت سیدالشهداء ــ علیه‌السلام ــ مرویست: «الهی امرت بالرجوع الی‌الآثار، فارجعنی الیك بکسوة الأنوار وهدایة الإستبصار، حتی ارجع الیك منها کما دخلت الیك منها، مصون‌السر عن‌النظر الیها ومرفوع‌الهمة عن‌الاعتماد علیها، انك علی کل شیء قدیر».

ودعائی که از خضرـ علیه‌السلام ـ مرویست: «رب اکرمنی بشهود انوار قدسك، وأیّدنی بظهور سطوة سلطان انسك، حتی اتقلب فی سبحات معارف اسمائك، تقلباً یطّلعنی علی اسرار ذرات وجودی فی عوالم شهودی لا شاهد بها ما اودعته فی‌عوالم الملك والملکوت، واعاین سریان سرّ قدسك فی عوالم شواهد اللاهوت والناسوت» واخبار بسیار وارد شده است که ابدان انبیاء واوصیاء، علیهم‌السلام، در ارض است ومـا اکتفا بذکر چند حـدیث مینمائیم ازحضرت مهدی ــ علیه‌السلام ــ سؤال نمود راوی، نمازگذاردن نزد قبور ائمه، علیهم‌السلام، درجواب نوشته است: «ولا یجوز ان یصلی بین یدیه، لأن الامام لا یتقدم»، الحدیث.

ودر حدیث است‌که رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، فرموده است‌که، اول کسی‌که زمین شکافته میشود وبیرون می‌آیـد ازقبر مَنَم، وممکن است کـه بعضی معوج السّلیقه بگویند که نزد قیامت کبری جسد مطهر را ازآسمان می‌آرند، و دوم مرتبه بزمین دفن مینمایند، وصاحب این سلیقه قابل تخاطب نیست. ودر حدیث است که، شب نیمهٔ شعبان، ارواح جمیع انبیاء وملائکه ازخدایتعالی رخصت میطلبند وبزیارت امام حسین ــ ع ــ می‌آیند در کربلا، وهرکـه خواهد که با او مصافحه نماید. روح صدوبیست وچهار هزار پیغمبر پس زیارت‌کند حضرت امام حسین، علیه‌السلام، را در شب نصف شعبان، وجسد مطهر امام درآسمان و روح مقدّسش درآسمان با انبیاء، ومع هذا، انبیاء ازخدایتعالی مرخص شوند وبیایند درکربلای معلّی بزیارت کسی‌که

جسدش درآنجا نباشد ، این آمدن ورفتن لغوی است[۱] که هیچ عاقل تجویز نمیکند مگر حمل نمایند این حدیث را براینکه یك وقتی جسد مطهر درآن ارض بوده‌است ، واینمعنی را صاحبان عقول سلیمه قبول نمینمایند باعتبارآنکه بودن جسد مطهر در سه روز درزمین اینهمه فضل برای زمین حاصل میشود که محل آمدو شد انبیاء و ملائکه است، بودن جسد درمکانهائی که درحال حیات عبادت حق‌تعالی ومناجات مینمودند اولی است که بزیارت بروند، خصوص مسجد کوفه که خون مبارك بآنجا رسیده، ومدتی مدید درآن‌مکان بعبادت بسر برده‌اند . ودراخبار است که کسی سلام کند رسول‌الله ، صلی‌الله علیه وآله، را نزد قبرش میشنود سلام را ، واگر دور سلام کند ملائکه باو میرسانند . ودرحدیث است که پیغمبر، صلی‌الله علیه وآله، فرمودند که، لیلةالمعراج از تپه‌ئی گذشتم موسی ـ علیه‌السلام ـ را دیدم درقبر ایستاده است ونماز میکند، ودر آسمان سادس با او ملاقات نمود ، وفی‌الحدیث قال‌الصادق ـ علیه السلام ـ : «ان‌الله عز وجل حرّم عظامنا علی‌الأرض، وحرّم لحومنا علی الدّودان ، تطعم منها شیئاً ...» وجمهور علما وسایر خلق وعرفا همه فهمیده‌اند که اجساد انبیاء درزمین مدفون است. قال القرطبی ـ علیه‌الرحمة ـ : «من‌قال‌رای‌النبی، صلی‌الله‌علیه وآله، علی صورته التی مات علیها، یلزم ان‌یخرج من قبره، ویمشی فی‌الأسواق، ویلزم من ذلك ان یخلو قبره عن جسده، فلا یبقی فیه منه شیء ، ویزار مجرّدالقبر، ویسلم علی غائب، وهذه جهالات لا یلتزمها من له ادنی مسکة من عقل ...» وقال المحقق

---

۱ ـ آیا هیچ عاقلی تجویز کند که روح انبیاء که بملك وملکوت ازجمله ارض‌مشاهد مشرفه احاطه دارند وهمیشه درآنجا حضور دارند، از خدا اجازه بخواهند که با طیّ مکان بعد از مفارقت اززمان ومکان ووقت معین بیایند کربلا، درحالتی که اززمان ترفع دارند ، مگرآنکه بگوئیم بصورت زائر حسین ، ارواحنا فداه، متجسّد شوند کتجسّم بل تمثّل جبرئیل بصورت دحیة کلبی، وهو لا یقول به. مگرآنکه حدیث را تأویل‌بمعانی خلاف ظاهر نمائیم وحق هم همین است، یکی ازوجوه همین است که محلّ بحث‌است.

الطوسی ـ قده ـ فی مدحه : «المدفون بالمدینة» این معنی ندارد که یك‌وقتی در مدینه مدفـون شده است ، وبعد ازآن در آسمان است جسد مطهر ، والا ، میبایست بفرماید : «المرفوع الی‌السّماء» واین رساله[1] جای تحقیق مسئله اصولیه نیست والا تحقیق میکردیم که بقاعده اصولیه هم درست نمی‌آید وقال المولوی ـ قدس سره ـ:

هست قـرآن مرتـرا همچون عصا   کفرهـا را درکشد چـون اژدهـا

تـو اگـر در زیر خـاکی خفته‌ئـی   ،چون عصایش دان تو آنچه گفته‌ئی

تـن بخفته ، تـور تو بـر آسمان   بهـر پیکار تـو زه کـرده کمان

ومعلوم بوده باشد که اولیاء وکُمَّل مؤمنان ابدان ملکوتیه ایشان هم میرود ، امـا چون این جماعت بسبب حسن متابعت بـانبیاء واوصیاء بآن‌مقامات عالیه فـایض میشوند وانبیاء واوصیاء ، علیه‌السلام، اصلند وسایر کُمَّل فرع، لهذا درحدیث ابیاء واوصیاء اختصاص بذکر شده‌اند، چنانچه دراخبار است که ائمه معصومین فرمودند، خطابات قرآنی درهرجا که بمؤمنان خطاب شده است، مائیم، ودر ما نازل شده‌است، وچون ایشان اصل ورئیس‌انـد ، لهذا چنین فرمودنـد ، وعلت اکثر از سه روز دیگر حدیث واکثر از چهل روز . درحدیث دیگر مولانا محسن «قدس سره» فرمودند آن علت را «قال : ولعلّ ذلـك اختلف باختلاف ازمنة زهولهم عن‌الجسدالعنصری الّذی هوالأرض باضافة الیهم» وحق اینست کـه جناب مولانا دور شده است دراین حمل بـاعتبار اخباری کـه مذکور شد که نزد قبر ، سلام زائـر را میشنوند ودر قبر نماز میگذارند . وآنچه از واردات قلبیهٔ این حقیر است که از حق‌تعالی وارد شده است برقلبم نه ازافکار دماغیه، وآن وارد اینست که انبیاء واوصیاء «علیهم‌السلام» مُربّی

---

۱ ـ بهترکه بهمین اکتفا کردی، چون درآنجا کار مشکل میشود، مرد حسابی مگر کلام خواجه طوسی ، کلام معصوم است کـه بآن استدلال می‌کنی . اگـر لحوم انبیا را دودان نخورد، لابد بایـد پوسیده شود چون‌خود نقل‌کردی کـه عظام یوسف را حمل نمودند ، لابد گوشت آن پوسیده شده بود وگرنه باید جسد مبارکش‌را حمل می‌نمودند.

اهل ارضند باذنه تعالی، وبعضی نفوس نزدیك شده‌اند که بمقام خود برسند و موت مربی وقت دررسیدن آن‌مربی بعد ازموت متوجّه آن‌نفوس‌است دراین‌مدت، ومنتهی مدت چهل یوم‌است،ومربی زنـده را بآن نفوس رجوعی نیست، وهرچند آن نفوس درامور احکام ظاهریه رجوع بمربی زنده مینماید ، اما درتکمیل باطن آن مربی کـه بحسب ظاهر ازاین عالم رفته‌است متوجه‌است باعتبارآنکه این تتمه کارخودش است، وبرسالك مخفی نماند که ظهور نبی یا امام درحالت نوم ویـا درحالت مراقبه ویا در حـالت صحو، آن ظهور روح است درمظالیه، واگر سالك نبی یا امـام را درمظهری مشاهده نماید کـه صورت آن مظهررا میشناخته است ، بداند کـه صورت آن مظهر متّصف است بصفات حسنه ودلیل است برحسن عاقبت صاحب آن صورت، ودراخبار است که جبرئیل ـ ع ـ بصورت دحیهٔ کلبی بررسول الله، صلی‌الله علیه وآله ، نـازل میشود و دحیه بحسن صورت وسیرت متصف بوده است، ونبی وامام ازداخل حجرهٔ دل بعضی ازاولیاء برایشان ظاهرمیشود، یعنی روح نبی بدون مثال ازداخل قلب‌عارف طالع میشود، وقلب‌عارف مظهرروح‌میشود، نه‌اینکه ازراه حسّ مشترك وخیال‌صورت نبی وامام داخل قلب ایشان بشود، این جماعت ازاکابر اولیاءاند ، ودر حدیث است‌که مرا راهی است در دل بعضی ازامّت خودم کـه ازآنراه من ایشان را می‌بینم وایشان مرا می‌بینند . ومضمون ایـن حدیث را مولوی «قـدس سره» درمثنوی نقل نموده است[1] وهرگاه نبی وامام ازداخل قلب ظاهر شود مصوّر بصورتی نیست، مگراینکه ازقلب عکسی درخیال آیـد، وآن عکس درخیال مصوّر بصورتی خواهد بود ، و از لوازم این عالمست تعدّد، وصور وعالم قلب منزّه است ازاین امور، وعالم قلب عالم وحدت است ودربیان[2] درنمی‌آید وآنچه دربیان می‌آید خالی ازتعدد نیست .

مفتاح بیست‌وسوم :

دربیان تحقیق رؤیای حضرت فاطمه «صلوات‌الله علیها» .

---

۱ ـ مولوی منظوماً نقل کرده است . م.   ۲ ـ ودر بیان نمی‌آید .

فی تفسیر علی‌بن ابراهیم فی قولـه تعالی : «انما النّجوی من‌الشیطان فی‌الذین آمنوا: «حدّثنی ابی، عن‌محمدبن عمر، عن ابی بصیر، عن ابی‌عبدالله «علیهم‌السلام»، قال : کان سبب نزول هذه‌الآیة ان فاطمة «علیها السلام» رأت فی منامها، أن رسول‌الله «صلی‌الله علیه وآله» همّ ان یخرج هو وفاطمة وعلی والحسن والحسین ، صلوات‌الله علیهم، من‌المدینة ، فخرجوا حتی جاوزوا من حیطان‌المدینة، فتعـرّض لهم طریقان ، فاخذ لهم رسول‌الله ذات‌الیمین حتی انتهی بهم الـی موضع فیه نخل ومـاء ، فاشتری رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، شاةً کبراء ، وهی التی فی احد اذنیها نقط بیض ، فامر بذبحها ، فلمّا اکلوا ماتوافی مکانهم[1] فانتبهت فاطمة باکیة زعرة، فلم تخبر رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، بذلك، فلما اصبحت جاء رسول ـ ص ـ بحمار فارکب علیه فاطمة «علیها السلام» وامـر ان یخرج امیرالمؤمنین والحسن والحسین «علیهم‌السلام» من المدینة ، کما رأت فاطمة فی نومها، فلما خرجوا من حیطان‌المدینة عرض له طریقان ، فاخذه رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، ذات‌الیمین کما رأت فاطمة حتی انتهوا الی‌موضع فیه نخل وماء فاشتری رسول ـ ص ـ شاة کبـراء کما رآت فاطمة ـ ع ـ فأمر بذبحها، فذبحت وشویت، فـلما ارادوا اکلها، قامت فاطمة ـ ع ـ وتنحنت ناحیة منهم، تبکی مخافة ان یموتوا ، فطلبها رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، حتی وقع علیها وهی تبکی ، فقال مـا شأنك یا بنیة ؟قالت یا رسول‌الله رأیت کذا وکذا فی نومی، وقد فعلت انت کما رأیت فتنحیت عنکم فلا اریکم تموتون، فقام رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله، فصلّی رکعتین ثم ناجی ربّه، فنزل جبرئیل ، فقال : یا محمد ؟ هذا شیطان یقال له، الدّها ، وهوالذی اری فاطمة هذه‌الرؤیا ، ویؤذی المؤمنین فـی نومهم ما یغتمون به ، فامر جبرئیل، فجاء به الی رسول‌الله، صلی‌الله علیه وآله، فقال له : انت ارایت فاطمة هـذه الرؤیا ؟ فقال : نعم یا محمد ، فبزق علیه ثلث بزقات فشجه فی ثلث مواضع ، ثم قـال جبرئیل لمحمد، قـل یا محمد، اذا رأیت فـی منامك شیئاً تکرهه، او رأی احـد من

---

۱ – فاتوا فی مکانهم ...

المؤمنین، فلیقل : اعوذ بما عاذت به ملائکته الله المقربون وانبیاؤه المرسلون وعباده الصالحون من شرّ ما رأیت من رؤیای، وتقرأ الحمد والمعوذتین وقل هو الله، وتتفل عن یسارك ثلاث تفلات ، فانه لا یضرّه ما رأی ، وانزل الله رسوله : «انما النجوی من الشیطان ...» .

قال صاحب کتاب البحار : والحدیث متکرر فی الأصول . معلوم بوده باشد که شیطان را تسلّطی برقلوب انبیاء واولیاء نیست وتسلّطش برابدان ایشان است چنانچه در حدیث است که خدای تعالی شیطان را بربدن ایوب ــ ع ــ تسلّط داده است وبر قلبش تسلط نداده است. وفی الحدیث: «قلب المؤمن حرم الله، حرام علی حرم الله ان یلج فیه غیره» وخیال ازجمله بدن است ، ولهذا وسوسه میکند، کما قال الله تعالی فی قصة آدم ــ علیه السلام ــ فوسوس لهما الشیطان .

ودر این حدیث ، قلب مبارك سیدة النساء «علیها السلام» درحال نوم ، مطالعهٔ لوح محفوظ مینموده است، وشیطان دراینوقت درخیال او حکایت کرد موت نبی و آلش را، صورت موت نبی وآل نبی درخیال شریفش قرار گرفت ، سبب حزن آن آیت رحمت شده است، مثل اینکه دربیداری کسی خبر فوت صدیق تورا بتو نقل میکند، صورت موت آن صدیق درخیال تو درمی آید ومحزون میشوی. وقضیه احُد مشهور است که شیطان درمدینه ارجوفه انداخت که «قتل محمد» وفاطمه وسایرزنان مدینه گریه کنان ازخانها بیرون آمده اند. ومعنی حدیث این نیست که شیطان بصورت پیغمبر مرده متمثّل شده است برآنجناب ، وحل حدیث برعلماء نشد واز مشکلات میشمردند ، نهایت روح قدسی آن بضعة الرسول افاضه نمود بولد روحی اش «أرجوا من الله ان یقع ظلّها علیّ وعلی ذریّتی، انه جواد کریم» واین امر میبایست بشود تا ببرکت اوپیغمبر «صلی الله علیه وآله» آب دهن بیندازد برسه جانب شیطان تا تصرّف شیطان برمؤمنان کم شود، ومنحصر شود تصرف شیطان درجانب واحد، تا مؤمنان در نوم کمتر محزون شوند . اینچنین است احوال انبیاء واولیاء وملاحظه نما وسوسه شیطان را نسبت بآدم «علیه السلام» که فوائد غیرمتناهیه براین مترتب شده است. قال

الله‌تعالی: «جعلت مَعصیة آدم سبباً لعمارة العالم» وحال آنکه ازفاطمه «علیها السلام» ترك اولی هم نبود .

مفتاح بیست‌وچهارم :

دربیان اختلاف مراتب نفوس .

بدان ای برادر که مسئلهٔ اختلاف مراتب نفوس ازمسائل مُفروغ منها است ، و درکتاب الهی وارد شده است اختلاف مراتب نفوس ودر کافی بابی وضع شده است براین مطالب معصوم «علیه‌السلام» فرموده آنکس که صاحب یکعشر است قادرنیست برتحمل دوعشر، وهکذا محققین ازاهل حکمت وعرفان قائلند ، باختلاف مذکور . و بعضی ازنفوس ازعالم ملکوت‌است چنانچه جناب‌امیرمؤمنان، علیه‌السلام، فرموده‌اند درحدیث کمیل : «والناطقة القدسیة ، لها خمس قوی : ذکر وعلـم او حلم ونباهة ، ولیس لها انبعاث، وهی‌اشبه الأشیاءبالنفوس‌الملکیة ولها خاصیتان النزاهة والحکمة» این نفوس طائفهٔ اصحاب یمین‌اند . وبعضی نفوس ازعالم فوق عالم ملکوتند که عالم جبروتش خـوانند چنانچه جناب امیرالمؤمنین – ع – درهمان حدیث فرمـوده‌اند : «... والکلیة الإلهیّة ، لها خمس قوی : بقاء فی فناء ، ونعیم فی شقاء ، وعزٌ فی ذل، وفقر فی غناء ، وصبر فی بـلاء ولها الرّضا والتّسلیم وهذه التی مبدأها من‌الله والیه تعود» . وقـال الله تعالی : «... ونفخت فیه من روحی ...» وقـال : «یا ایّتها النفس المطمئنّة، ارجعی الی ربك راضیة مرضیة، والعقل وسط‌الکل» این‌طایفه طایفهٔ نفوس مقرّبین‌اند ، وطایفهٔ اصحاب شمال، نفوس ایشان منبعث است ازاواخر عالم ملکوت واوایل عالم ملك کـه عالم جسمانی باشد، وعالم ملك وجسمانی را شمال و یسار هم میگویند ، باعتبارآنکه اضعف جانب عالم است بجهت تغیّر و زوال وعدم ثباتش ، و فانیست کما قال‌النبی ، صلی‌الله علیه وآله : «یابن مسعود، الدنیا ملعونة ، ملعون من طلبها واحبّها ونصب لها، وتصدیق ذلك فی کتاب‌الله تعالی : کل من علیها فان، ویبقی وجه ربك ذوالجلال والإکرام ...» الحدیث .

ضمیر «علیها» راجع است بارض وباقی وجه رب" است که عالم ملکوت باشد ، وعالم ملکوت ومجردات را یمین میگویند باعتبار اینکه اقوی جانب عالم است وتغیر و زوال را به‌آن عالم راهی نیست ، چنانچه امیرالمؤمنین ـ ع ـ در خواب یهودی فرموده است که درمفتاح پنجم مذکور شد، واصحاب شمال «انشاءالله» سفر ایشان به امر الله تعالی است باعتبار استعداد ایشان از اواخر عالم ملکوت واوایل عالم ملك است، مراجعت ایشان باز درهمین‌جاست ، ودرقیامت باطن ارض که حجیم است ظاهر خواهد شد مسکن ایشان میشود ودرهمین نشأه خواهندبود. وقال‌عیسی، علیه‌السلام، للحواریین : بحق اقول لکم ، انه لا یصعد فی‌السّماء الا من نزل منها ...» وشیخ صدوق «علیه‌الرحمة» دراعتقادات بعد ازنقل عیسی ـ ع ـ فرموده‌است قال الله تعالی: «ولو شئنا لرفعناه بها ، لکنه اخلد الی‌الأرض واتبع هواه، فما لم یرتفع منها الی الملکوت ، فهو فی‌الهاویة» ضمیر منها راجع است بنفوس که در کلام شیخ است، و جناب ختم رسل «صلی‌الله علیه وآله» دروصایای ابن مسعود فرمودند : «فاما من‌طغی وآثرالحیاة الدنیا فان‌الجحیم هی‌المأوی» .

یعنی : الدنیا الملعونة . وجحیم درنظر محجوبین غایب است نه درنظر عارفین و اصحاب یمین ابتداء سفر ایشان[1] ازملکوتست «باذن‌الله تعالی» ومراجعت‌ایشان باز در ملکوتست باربح بیشمار، وملاحظهٔ نورالأنوار درآن عالم مینمایند، وطایفهٔ مقربین انشاء سفر ایشان ازعالم جبروت است ، باذن‌الله تعالی، این طایفه ملاحظهٔ نورالأنوار مینمایند بی‌حجاب اسماء وصفات. مولوی ـ قدس سره ـ :

ماهی از دریا چو در صحرا فتد   میطپد تا باز در دریا فتد

قال الله تعالی : «کما بدأکم تعودون» قال‌الباقر ، علیه‌السلام ، فی هذه‌الآیة : «خلقهم مؤمناً وکافراً وشقیاً وسعیداً ، وکذلك یعودون یوم‌القیامة مهتدٍ وضالٌ» واز الوف کثیره یکی ازمسافران عالم جبروت خواهد بود. ودر سورهٔ مبارکهٔ اذا وقعت،

---

۱ ـ فی اکثرالنسخ : انشاء سفر ایشان از ... م.

احوال طوایف ثلاثه دراول سوره مذکوراست، ودرآخر سوره هم مذکوراست اشعار باینمعنی که گفتیم، وهریك ازطوایف ثلاثه مظهر اسمی‌اند ازاسماء الهیه ، اصحاب شمال مظهر قهرند، واصحاب یمین ومقربین مظهر لطفند، وقهر دراین‌دوطایفه مغلوب است، گاه مظهر قهر میشوند . وظهور لطف درطایفهٔ اصحاب شمال نادر است اما هست, خلاصه جمیع مخلوقات قائمند باو سبحانه، وناطق تسبیح‌اند باسماء او ، وقال الله تعالی : «وان من شیءٍ الا یسبّح بحمده، ولکن لا تفقهون تسبیحهم» وازحضرت صادق ــ ع ــ مرویست : «سبحان ذی‌الملك والملکوت ، یسبّح الله باسماء جمیع خلقه ...» شیخ کامل شیخ محمود شبستری، قده، فرموده :

زحق با هریکی حظّی وقسمی است — معاد و مبدأ هریك زاسمیست

از آن اسمند موجودات قائم — بدان اسمند در تسبیح دائم

بمبدأ هریکی زآن، مصدری شد ، — بوقت بازگشتن چون دری شد

ازآن در کآمد اول هم بدر شد — اگرچه در معاش ازدر بدر شد

وواسطهٔ صدور نفوس ازواجب تعالی عقل‌است چنانچه امیرالمؤمنین علیه‌السلام، فرموده‌اند : «والعقل وسط‌الکل ...» ودرحدیث دیگر بعد ازصدور عقل از واجب تعالی فرمودند : «خلق‌الانسان ذا نفس ناطقة، ان زکّها بالعلم والعمل، فقد شابهت جواهر اوائل عللها ...» وفقیر رسالهٔ علیحده درشرح این حدیث نوشته‌ام ، کسی خواسته باشد رجوع بآن نماید که فوائد عظیمه درآنجا هست، وحدیث اول «ماخلق الله العقل» وحدیث «اول ما خلق‌الله نوری» مشهور است، واینمعنی دراحادیث اهل عصمت «سلام‌الله علیهم» تلویحاً وتصریحاً بسیار واقع است، ومذهب حکما و عرفا و محققین اهل کلام است .

مفتاح بیست‌وپنجم :

دربیان تطابق عوالم وجود .

بدانکه ازجملهٔ مسائل «مفروغ منها» مسئلهٔ‌تطابق وپیوستگی عوالم وجوداست،

بعنی: فرجه وفاصلهٔ درعوالم وجود نیست. این سلسله چون موج بهم پیوسته است، در سیرصعودی، اول، عالم اجسام است که عالم ملکش گویند، واین عالم ظلّ ملکوت است که عالم نفوس باشد، وملکوت ظل جبروتست که عالم عقول باشد، وجبروت ظل لاهوتست که «الله تعالی» باشد ودر سیر نزولی بعکس سیر صعودیست ، ودر قرآن مجید چندجا این مطلب مبیّن است اما برای اهل اشارت، نه برای اهل ظاهر ازعلماء . قال الصادق ـ علیه‌السلام ـ: «کتاب‌الله علی‌اربعة اشیاء : العبارة والاشارة واللّطائف والحقایق. فالعبارةللعوام، والاشارة للخواص، واللطایف للاولیاء، والحقایق‌للانبیاء» وحضرت فرمودند : عبارت برای عوام است، عوام دراین مقام علماء ظاهرند که بهره ایشان ازکتاب الله تبیین الفاظ ومعانی الفاظ است. مولوی ـ قدس سره ـ :

ما زقرآن مغز را برداشتیم　　استخوان‌را پیش غیر انداختیم

وآیهٔ شریفه که اشاره بعوالم مذکوره است اینست : «سبحان الذی بیده ملکوت کلّشیء ، والیه ترجعون». سبحان الذی الله تعالی است، وبیده عالم عقول است ، و ملکوت عالم نفوس است، وکل شیء عالم شهادت است که عالم اجسام باشد . ودراین آیهٔ شریفه صدور اشیاء ازحق وترتّب اشیاء بعضی بربعضی، ورجوع کل، بحق‌تعالی مذکور است، وباین‌سبب است که این‌سوره قلب قرآن‌است، وافراد موجودات هریك ازعوالم مذکوره غیرمتناهی است «وما یعلم جنود ربّك الا هو» وقال امیرالمؤمنین علیه‌السلام، : «لکل شیء منها حافظ ورقیب، وکل شیء منها بشیء محیط، والمحیط بها احاط منها، الواحد الأحد الصّمد ...» الحدیث .

و این حدیث بیان اشاره آیه را نموده است، وحضرت امام رضا، علیه‌السلام، در جواب عمران فرموده‌اند: «فالله تبارك وتعالی فرد واحد لا ثانی معه یقیمه ولا یعضده ولا یمسکه والخلق یمسك بعضه بعضاً باذن‌الله ومشیته ...» الخبر .

مفتاح بیست‌وششم :

درتحقیق صادر اول .

جمیع اهل حکمت وعرفان از اهل یونان ومصر وبابل وفارس وهند متّفقند در اینکه صادر اولی هست واجب را که واسطهٔ صدور فیض است ازواجب تعالی باشیاء، وقدماء حکماء هند آن صادر اول را بـه «نرسنك» تعبیر نموده‌انـد «نر» آدمی را میگویند، و «سنك» شیر را. یعنی آن صادر اول مظهر جمال وجلال است، وبواسطهٔ وفیض بعالم رسیده است، وبعد ازهرج ومرج درعالم «نرسنك» تطهیر عالم‌مینماید، وبعد از چهار «جك» که مدت عالم است، وهرجکی الوف‌کثیره، عالم را آب‌میگیرد، وبعد ازمدتی «برلو» میشود کـه قیامت باشد، وبعد ازفناء عالم وقیام قیامت ، بـاز واجب‌تعالـی بواسطهٔ مظهر خاص که «نرسنك» است عـالمی ایجاد میکند . و آنچه نوشته‌ایم خلاصه از جوك است که حکیم عارف میرابوالقاسم فندرسکی نوشته است عقاید قدماء حکماء وعرفاء هند را درجوك، واز احادیث اهل بیت «علیهم‌السلام» هم خلاصهٔ آنچه ازجوك نوشتیم مستفاد میشود، نـه ازیك حدیث، بلـکه ازچند حدیثِ متفرق ، وچون غرض مـا ایجاز واختصار است، احادیث را نقل ننمودیم ، وخلاصهٔ مضمون اخبار اینست که وقتی‌که هرج ومرج شد، عالم‌را حضرت‌صاحب «علیه‌السلام» تطهیر مینماید ، وبعد ازاین وپیش ازقیامت کبری عالم را چهارصد سال آب‌میگیرد، وبعد ازآن قیامت کبری میشود، وبعد ازقیامت کبری که اهل بهشت به‌بهشت‌میروند واهل جهنم به‌جهنم ، این آسمان وزمین را حق‌تعالی تبدیـل مینماید وخلقی برروی زمین میفرستدکه بندگی حق‌تعالی نمایند. وبعضی رؤسا وحکماء یونان تعبیر ازصادر اول بعنصرِ اول نموده‌اند ومـراد ایشان ازعنصر اول، اول‌الأوائل موجودات عـالم روحانیست ، چنانچه صاحب ملل ونحل گفته است، واصل موجودات را گفته‌اند که آبست، وآن حکیم تالیس الملطی است که صادر اول را عنصر اول تعبیر کرده است، واصل موجودات گفته است که آبست . قال : «الماء قابل کلّ صورة ، ومنه ابتدعت الجواهر کلها من‌السماء والأرض وما بینهما» ودر حدیث وارد شده است : «اوّل ما خلق‌الله الماء» مراد اینست که اول موجودات عالم جسمانی آب‌است، وصدرالمحققین

ـ قدس سره ـ تفسیر کرده است عنصر اول را بوجود منبعث از ذات باری‌تعالی که آن وجود منبعث ازذات باری‌تعالی متعیّن به‌تعینات عقلیه و نفسیه وطبیعیه است این مرتبه ازوجود مسمّا بوجود مطلق ولابشرط است که عموم واشتراکش بروجه کلیه و ابهام نیست، بلکه بروجهی است که آن وجه را نمیداند مگر راسخین درعلم، ووجود واجب‌مسمی بوجود بشرط لا وهویت‌غیبیّه ومرتبهٔ احدیت‌است، ووجود خاص برای هرممکن مسمی بوجود مقید وبشرط شیء است، ووجود مطلق انبساطی که لا بشرط وواحدیت باشد مساماست نزد بعضی عرفا بنفس رحمانی ، واینست اول فیض صادر از باری‌تعالی، ومتحد است دراو جمیع صور عقلیّه ...» انتهی کلامه «قدس سره» .

وسایر حکماء تعبیر ازصادر اول بعقل نموده‌انـد چنانچه درحدیث است و نقل کردیم حدیث را . خلاصهٔ کـلام جمیع حکماء و ارباب ریاضت با اختلاف ملل ونحل اتفاق بروجود صادر اول نموده‌اند که بواسطهٔ آنجناب احدیت، درِ فیض براین عالم گشوده ، ودر ادعیه مرویه ازاهل عصمت «علیهم‌السلام» وارد شده، است : «اللهم انی أسألك باسمك الذی خلقت به‌الکرسی ، اللهم انی أسألك باسمك‌الذی خلقت به‌السماء والأرض، وباسمك‌الذی خلقت به‌الأرواح ...» الی غیرذلك . معلوم است که اسم در اینجا مفهوم نیست بلکه موجودیست که سبب فیض ازفیّاض حقیتی شده است ، و احدی ازموجودات ادعا نکردند کـه آن صادر اول مائیم مگر محمد وآل او «علیه وعلیهم‌السلام» واحادیث بسیار ازایشان بما رسیده است کـه ایشان‌اند واسطهٔ جودِ الهـی ، ودربعضی اخبار برسبیل تفاصیل وارد شده است مثل‌اینکه ازنـور بعضی از ایشان عرش خلق شده‌است، وازنور بعضی دیگر ازایشان‌کرسی، وازنور بعضی دیگر ازایشان سموات، چون غرض ما اختصار است خلاصه را نوشتیم، واین حدیث تفسیر اسمی‌است که در ادعیه وارد شده است، ومآل این حدیث با احادیث دیگر و ادعیه مآل قول حکماست‌که گفته‌اند، بواسطهٔ عقول، نفوس وافلاك واجسام ازواجب‌تعالی صادر شده است ، فافهم واغتنم . وازجناب امیرالمؤمنین وارد شده است : «انا اسم الله الأعظم» وجناب ائمه از ذریـهٔ طاهره اوفرموده‌اند: «نحن والله اسماء الله الحسنی

التی لا یقبل‌الله من‌العبادعملاً الا بمعرفتنا» وپیغمبر ـ ص ـ فرموده‌اند : «اول ما خلق‌الله العقل» همان نور محمد است، وفرموده‌اند : «کنت وعلیٌ نوراً بین یدی الله قبل ان یخلق‌الخلق» .

هردو یك لمعهٔی زنور حق‌اند   اولین جلوهٔ ظهور حق‌اند

ودر حدیث که فرموده‌اند : «انا من‌الله والکل منّی» ودر روایت دیگر «والجملة منّی»، ودر روایت دیگر «والخلق منّی» وارد شده است .

عالم کامل ملا محمدباقر «رحمه‌الله» در بحارالأنوار و در جلاءالعیون حدیث بسیارطویلی از ابن‌عباس «رضی‌الله عنه» عن امیرالمؤمنین ـ ع ـ نقل نموده، ومضمون آن حدیث اینست که، اول صادر واجب‌تعالی نورمحمدیست وازآن‌نور دوازده‌حجاب خلق شده است. ومراد از دوازده‌حجاب ائمه اثنی‌عشرند. وازآن نور سایر اشیاء از بحار ملکوت که عبارت ازضروب مجردات باشند وملائکه وبهشت وارواح انبیاء و عرش وآب وکرسی ولوح وقلم وسموات وارضین ومافیهما، خلق‌شده، خلاصهٔ‌حدیث اینست که : کل اشیاء بعضی بلاواسطه وبعضی بواسطه ازنور محمد خلق شده‌اند، و دراخبار وارد شده است که محمد وآل او تعلیم‌ملائکه نموده‌اند تسبیح وتهلیل را، وحضرت باقر ـ علیه‌السلام ـ فرموده‌اند که جبرئیل نازل شد برمحمد «صلی‌الله علیه وآله» پس گفت یا محمد ـ ص ـ : بخوان، پیغمبر فرمودند چه‌بخوانم ؟ جبرئیل عرض کرد : «اقرأ باسم ربّك‌الذی خلق» یعنی : خالق نورك‌القدیم قبل‌الأشیاء .

واحادیث باین مضمون بسیار است ومن‌حیث‌المعنی متواتر است ومتألهین حکماء ومحققین عرفاء این امت مرحومه بعد ازایمان بمضمون اخبار مذکوره وغیرها باعتبار حسن متابعت نبی‌مطلق وبنورولایت ولی مطلق «صلی‌الله علیهما وعلی‌الهما» مشاهده عیانی قلبی نموده‌اند ودر رسائل وکتب خودشان مشاهدات اکابر اینست که جمیع موجودات مظاهر نبی و ولی‌اند، نبی و ولیّ مظهر جناب احدیت‌اند ومظهر کل‌اند، وگفته‌اند عرفا : «ظهر سبحانه فی‌الأنبیاء صفاتاً وظهر فی محمد وآله ذاتاً» معنی کلام

عرفا اینست که احدی مظهر اسم «ذات» کـه «الله» باشد نشد الا «محمد و آل او ، صلی‌الله علیه و آله» ودلیل براین شهود حدیثی است در کامل‌الزیارة از حضرت صادق ـ علیه‌السلام ـ نزد حکایت موسی «علیه‌السلام»: «نودی من شاطیء الواد الایمن ، فی‌البقعة المبارکة من‌الشجرة، ان یا موسی...»، قال: شاطیء الوادالایمن، هوالفرات، والبقعةالمبارکة «کربلا» والشجرة هی، محمد، صلی‌الله علیه و آله، وسایر انبیاء، سلام الله علیهم، مظهر صفات حتند وفناء صفاتـی برای ایشان است، وسید ما فناء ذاتـی مخصوص اوست، باین جهت فرمودند : «الفقر فخـری ، وبه افتخر علی سایرالأنبیاء والمرسلین» معلوم است که سایر انبیاء فقر داشتند که عبارت از فناء باشد ، واینکه فرموده‌اند : «وبه افتخر علی سایرالأنبیاء والمرسلین» باید یك‌چیزی بـاشد که آنها نداشته باشند و آن‌جناب داشته باشد تا افتخار او برسایر انبیاء صادق باشد ، و این فنائیست که بعد ازآن بقاء ذاتی حاصل است، وبرای سایرانبیاء فناء صفاتی بوده‌است. وازشجرهٔ محمدیه به‌موسی«انی انا الله رب‌العالمین» میرسد چنانچه درحدیث مذکور شده است، ونظر بآنچه بیان کردیم فرموده‌اند : «خُصِّصت بفاتحةالکتاب وخواتیم البقرة» وفاتحةالکتاب مصدّر به «الحمد لله رب‌العالمین» است . پس جمیع عوالم از ارواح واجسام مجموع اینها مربـوب اینجنابند وجناب احـدیت رب‌الأرباب ، واین ربوبیت ازجهت حقیّت‌اوست نه ازجهت‌بشریت. ازجهت‌حقیّت اوست‌که فرموده‌اند: «لی مع‌الله حالة لا یسعها ملك مقرّب، ولا نبی مرسل ...» این حالت حالت فناء ذاتی است که ازاو بقاء ذاتی حاصل است که احدی گنجایش آن ندارد ، وازجهت بشریت عبد مربوب محتاج بربّ است ، چنانچه تنبیه باو نموده جناب احدیت «قل انما انـا بشر مثلکم یوحی الیّ»، وقال الله تعالی : «ولما قام عبدالله یدعوه عبدالله» فرمود ، تنبیه باینکه او مظهر این اسم‌است ،وفرمود : «وما رمیت اذ رمیت، ولکن‌الله رمی»، پس اسناد داد رمی اورا بخودش وفرمود : «قل هذه سبیلی، ادعوا الی‌الله علی‌بصیرة انا ومن اتّبعنی» واینها همه تنبیهاتند که اوست مظهر اسم الله، واین مظهریت جهت

حقیقت اوست ، و سائر انبیاء دعوت ایشان بالله بوده است امّا بواسطهٔ اسماء دیگر و «الله» امام ائمه است دراسماء ، وائمهٔ اسماء ، اسماء ذاتیه‌اند، که اسماء سبعه باشند ، واسماء فعلیه مندرج دراسماء ذاتیه‌اند، واز مظهر الله فیض بسایرمظاهرمیرسد ازقهریه ولطفیه وجمالیه وجلالیه ومضلّیه وهادیه .

او بحق زنده‌است وپاینده   زندگانِ دگر باوزنده

وشاهد اینمطلب حدیثِ «انا من الله والکل منّی» است با بعضی ازاخبارمذکوره، وهمین است شهود متألّهین ازحکما ومحققین ازعرفاء وما اکتفاء مینمائیم به‌بیان شهود یکی ازآن اکابر «رضوان‌الله علیهم» ، شیخ کامل محمود شبستری ـقدس‌سره‌ـ فرموده :

در این ره انبیاء چون ساربانند   دلیلِ ورهنمای کاروانند
وزایشان سیّد ما گشته سالار   هَمُو اول، همو آخر، دراین کار
براو ختم آمده پایان این راه   بدو منزل شده «ادعوا الی‌الله»
احد در میم احمد گشته ظاهر   درین دور آمد اول عین آخر

والله ذات مستجمع جمیع صفاتست ، وآنجناب ـص ـ مظهر اسم ذات ، وباعتبار جمعیّت مظهر درین نشأت ظاهر، صاحب احکام وتنفیذ است، یعنی رسالت با سیف است، وسایر انبیاء چنین نبودند، واگر بعضی ازانبیاء صاحب سیف بودند داود و سلیمان ـ علیهما السلام ـ اما صاحب احکام نبودند ، بلکه باحکام تورات عمل مینمودند، وحکیم قدوسی محقق طوسی «قدس‌سره» نظربجمعیت مذکورفرموده‌اند که سیّد ما صاحب تشبیه وتنزیهست ، وموسی ـ علیه‌السلام ـ صاحب تشبیه و عیسی ـ علیه‌السلام ـ صاحب تنزیهست . وآنچه ازملهمات فقیر است ببرکت مرشدم ومرشد العالمین ابی‌عبدالله الحسین ـ علیه‌السلام ـ اینستکه جناب محمد «صلی‌الله علیه وآله» را سه صورتست ، صورت بشری، مثل قوله تعالی : «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی ...» ، وصورت ملکی، قوله علیه‌السلام : «لست کأحدکم ، انا ابیت عند ربی هو

بطعمنی ویسقینی» وصورت حقّی کقوله ـ ص ـ : «الی مع الله وقت لا یسعنی فیها ملك مقرب ولا نبی مرسل» و درهریك ازاین عوالم ثلاث مقتضیات آنرا بعمل می‌آورد بدون غفلت ازعالم دیگر باعتبارآنکه مظهر اسم «لا یشغله شأن عن شأن» است وازجهت‌حقیقتش[1] که روح‌اعظم‌وعقل‌کلش گویند دروقت اضمحلالش دراحدیت مرسل ملك است بربشریّتش، وآنچه ازاو صادر میشود درآنوقت کلام‌الله میگویند، ودربشریت بواسطه ملك، اخذِ اتم میکند، باذنه‌تعالی، تاآنکه بشریتش مشابه حقیّت اوبشود چنانچه امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ فرمودند : «ان زکیّها بالعلم والعمل، فقد شابهت جواهر اوائل‌عللها ...» وعلت‌بشریت عقل است باذنه‌تعالی چنانچه درجای خود مبرهن است وما دراین رساله اشاره بآن نموده‌ایم . حکیم سنائی ـ قده ـ :

نیست از بهر آسمانِ ازل   نردبان‌پایه، بِه زعلم‌و عمل

واز حیثیّت بشریت آنجناب عروج بافلاك نمود وبمقام قاب وقوسین اوادنی رسید والا ازحیثیت حقیّت وملکیّت عوالم پراز اوست وخالی ازاو نیست . وفی دعاء کمیل «وباسمائك التی ملأت ارکان کل شیء ...» .

مفتاح بیست‌وهفتم :

دربیان آنکه خلیفه تابع مستخلف عنه است وبیان حقیقت کامل .

باید دانست که آنچه مذکور شد ازمقامات آنجناب برای خلفای او باید باشد باعتبارآنکه خلیفه تابع مستخلف عنه است ومتّصف بصفات او، واگر چنین نباشد خلیفه تام نخواهد بود، وانسان کامل باعتبار جامعیت کمال خلیفهٔ خداست، وخلفاء حضرت محمدی ـ ص ـ باعتبار شدت قرب روحی واتصال معنوی وصوری وببرکت حسن متابعت‌ظاهری و باطنی بنحوی‌که قدم برقدم اورفته‌اند بمقام‌آنجناب رسیده‌اند

---

۱ ـ درنسخ موجوده، حقیقتش ونیز درموارد دیگر حقیقت ذکر شده است ولی باید توجه داشت که هنگام مقابلهٔ با بشریت یا خلقیت، باید حقیّت اطلاق شود .

وبفناء ذاتی فایض شده‌اند[1] وببقاء ذاتی باقی مانده‌اند. قال الله‌تعالی: «قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة انا ومن اتبعنی» ، قال الله تعالی : «واوحی الیّ هذا القرآن لا نذرکم بـه ومن بلغ ...» اهل ظاهر چنین فهمیده‌اند کـه وحی شده است بمن این قرآن برای آنکه انذار کنم شمارا بقرآن وانذار کنم کسی را که برسد قرآن اورا ، و بنابراین «ومَن بلغ» عطف است بضمیر مخاطبین موجودین درعصر پیغمبر ـ ص ـ و اگر ازایشان پرسیم که : بعد ازفوت آنجناب باید کسی باشد که انذار بکند الی یوم القیامه، آنکس که خواهد بود ؟ جواب خواهند گفت علماءاند ؟ . این جوابیست‌خالی ازمغز وعاری ازحقیقت ، باعتبارآنکه این قرآن ظاهری دارد وباطنی دارد، وباطن او غیرمتناهیست . قـال رسول‌الله ـصلی‌الله علیه وآلهـ : «ظاهره انیق وباطنه عمیق لـه تخوم وعلی تخومـه تخوم لا تحصی عجائبه ولا تبلی غرائبه ...» . وآنچه از علوم و اسرار که درمجموع کتب منزله است برانبیاء سابقه، دراین قرآن ما هست ، مع اشیاء زاید، باعتبارآنکه نبی ما اتمّ واجمع واکمل وافضل است برهمه، وکتاب نازل براو هم چنین است باعتبارآنکه کتاب هرنبی بقدر مقام آن نبی است، نبیّ ما محیط برکل است، کتاب اوهم محیط برکل کتب است. مولوی ـ قده ـ .

نـام احـمـد نـام جمـلـه انبیاست چونکه صدآمد، نود هم پیش ماست

و این‌چنین است انسان کامل «ظاهره انیق وباطنه عمیق ، له تخوم وعلی تخومه تخوم لا تحصی عجائبه ولا تبلی غـرائبه ...» بلکه انسان کامل اکبر واتم واجمع از قرآن است . وفی‌المعانی عن‌الباقر عن ابیه عن جدّه «صلوات‌الله علیهم» قال : «لما نزلت هذه‌الآیة علی‌رسول‌الله ـ ص ـ : «کلّ شیء احصیناه فی‌امام مبین، قاما ابو بکر

---

۱ ـ جمیع مقامات‌خاتم الأنبیاء برای‌خاتم‌الأولیاء علی‌بن ابیطالب ومهدی موعـود حاصل است ولی بالوراثة وبـرای حضرت ختمی مقام بالاصالة ثابت است ولذا قـال سیدالاساطین ورئیس‌الملّة والدین وخاتم‌العرفاءالشامخین‌الساکن فی‌الاعقاب‌المقدسة، علیه منّی‌السّلام وادیمت ظلال وجوده‌الشریف علـی رؤس مریده بادامة عزه الجلیل واوکان علیّ علیه‌السلام، مقدماً علی‌الرسول الخاتم بالزمان لکان ختماً للأنبیاء کما یکون ختماً للاولیاء .

وعمر عنهما من مجلسهما، وقالا : یا رسول‌الله، والتورية، قال : لا، قالا : فهو الانجيل، قال: لا، قالا: فهو القرآن، قال: لا، فاقبل امیرالمؤمنین ـ ع ـ فقال: رسول‌الله ـ ص ـ : هو هذا، انه‌الامام الذی احصی‌الله فیه علم کل شیء ...» معلوم شد که آنچه درانسان کامل است درقرآن نیست یا سایر کتب . وقال الصادق ـ ع ـ : «ان الصورة الانسانية هی اکبر حجةالله علی خلقه، وهی‌الکتاب الذی کتبه بیده ، وهی‌الهیکل الذی بناه بحکمته، وهی مجموع صور العالمین» . قال امیرالمؤمنین ـ علیه‌السلام ـ :

وانت الکتاب المبین الذی بـاحرفـه یظهـر المضمـر

وتـزعم انّك جـرم صغیر وفیك انطوی العالم الأكبر

ومظهر تجلی ذاتیه واجبیه انسان کامل است نه قرآن ونه موجودات دیگر. قال الله تعالی : «لا یسعنی ارضی ولا سمائی، ولکن یسعنی قلب عبدی‌المؤمن ...» وبعد ازاین‌تحقیقات عرفانیه عرشیه که برای‌شما بیان‌کردیم معلوم میشودکه علماء نمیتوانند انذار بقرآن نمایند خلق را، بسبب‌اینکه خلق منحصر درعوام نیست که انذار بظاهر قرآن برای ایشان است تـا علماء توانند ازعهده این امر برآیند ، بلـکه خلاصه خلق خواصّند ، وخواص منذری میخواهند درمرتبهٔ شریعت وطریقت وحقیقت که منذر مرتبه ظاهر ومرتبه نفس ومرتبه قلب ومرتبه سرّ ومرتبه خفی بوده بـاشد ، وشخص کذائی که منذر جمیع مراتب بوده باشد باید محیط برهمه اسرار وبطون قرآنی بوده باشد، ونفسش محیط برهمه نفوس بوده باشد تا هرکس راکه مرضی بوده‌باشد دواء مناسب آن مرض باو برساند، وبعد از ازالهٔ مرض فیضی که قدر حوصله اوست بـاو برساند ، واین شخص بمقام نبی برسد تا انذار بقرآن تواند کرد، چنانکه نبی میکرد، ولهذا بحرِ محیط عرفان جعفربن محمدالصادق الامین ـ ع ـ در تفسیر آیهٔ مذکوره فرموده‌اند :

«ومن‌بلغ ان‌یکون اماماً من‌آل‌محمد، فهو ینذر بالقرآن،کما انذر به‌رسول‌الله‌علیه السلام» عطف فرمودند «ومَن بلغ» را برضمیر مرفوع مستتر«لانذرکم ...» ومعنی اینست : امام از آل محمد بالغ مقامِ نبی است وکـار اورا میکند . وحدیث مشهورِ

«انی تاریك فیكم الثقلین، كتاب‌الله وعترتی ، لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض ...» افتراق معنیش اینست که تمام علم کتاب الله نزد عترت طاهره است نه بعض علم کتاب الله ، باعتبار آنکه علم ببعض کتاب الله نزد اکثر علماء امت مرحومه است، و نظر بقاعده مذکوره باید درهیچ عصری خالی ازشخص مذکور نباشد چنانچه حدیث مشهوریست ازامیرالمؤمنین ـعلیه‌السلامـ مضمونش اینست، لابُدّ است درارض ازحجت خدای تعالی، یا ظاهر مشهور یا باطن مغمور» وآنچه بیان کردیم موافق‌است بقواعد حکمای اشراق ومشّاء . افلاطون «قدس سره» شخص کذائی را مدبّر عالم میگوید ، و ارسطاطالیس حکیم، قدس سره، انسانِ مدنیه میگوید، وبعضی ازحکمای یونان ملك، میگویند، ومیگویند : مراد ما ازاین شخص این نیست‌که خَدم وحشم وملك ظاهری داشته باشد ، بلکه ممکن است کسی اورا نشناسد، نهایت لابدّ است ازچنین انسانی تا متحمّل اسرار باشد، وبمستعدّان آن اسرار را برساند باعتبار آنکه خلق مستعدان نیستند که وحی والهامات واسرار بایشان بلاواسطه برسد مگر انسان کامل لایق این مرتبه علّیه است، وقدماء حکماء هند هم براین روش‌اند وشخصِ کذا را «نرسنگ» میگویند .

«سنّة الله التی قدخلت من قبل، ولن تجد لسنّة الله تبدیلاً ، ولن تجد لسنة الله تحویلاً» واین بزرگان صاحبان مکاشفات عالیه‌اند ومتألّهین حکماء ومتحققین عرفاء این امت مرحومه هم بنحوی که بیان کردیم رفته‌اند؛ بعضی باشاره وبعضی برمز ، و بعضی صریح گفته‌اند، ازآنجمله عارف صمدانی رئیس المکاشفین شیخ محیی‌الدین ـ قدس سره ـ درچند موضع ازفتوحات احوال قطب حقیقی را بیان میفرمایند ، در یك‌موضع، این‌کلام ایشان‌است: «ان‌الامام الی‌الوزیر فقیر، وعلیهما فلك‌الجود یدور، والملك ان لم یستقم احواله بوجود هذین، فسوف یدور الا له‌الحق فهو منزّه ماعنده فما یرید وزیر، جلّ اله‌الحق فی ملکوته عن ان یراه‌الخلق وهو فقیر ...» بعد از این میفرماید ، پس بدان خدایتعالی ترا تأئید کند بدرستی که برای خدای خلیفه هست‌که

بیرون می‌آید درحالتی که زمین پراز جور وظلم شده باشد، زمین را پراز قسط وعدل میکند، این خلیفه ازعترت رسول «صلی‌الله علیه وآله» است از ولد فاطمه علیها‌السلام است، اسمش اسم رسول است، و جدّش حسین‌بن علی‌بن ابی‌طالب‌است، شبیه رسول الله است در خَلق ــ بفتح خاء ــ ونازل ازاوست در خُلق ــ بضم خاء ــ برای اینکه احدی مثل رسول‌الله در خُلق نیست بعد ازآن بیان شمائل آنجناب را ذکر میکند بنحوی که شمایل پیغمبر است ومیگوید که اسعد ناس بـا او اهل کوفه‌اند و بیعت میکنند با او عارفان بالله ازاهل حقایق ازروی شهود وکشف بتعریف الهی . وبعد از بیان احوال وزراء او میفرماید :

الا ان ختــم الأولیــاء شهیــد وعیــن امــام الـعــالمین فقیــد

هوالسّید المهدی من آل احمد هوالصّارم الـهندی حین یبید

هوالشمس یجلو کل غیم وظلمة هوالوابـل الوسمی حین یجود

وبعد ازآن میفرماید که اورا انسان وخلیفه مینامند، اما انسانیت او پس باعتبار فرو گرفتن او حضرات حقایق، کل حضرات را، واوامر حق را بمنزله عین‌است آنچنان عینی که باوست نظر، واو معبر بنظرست پس ازاینجهت مسمّی بانسان است، بدرستی که بسبب او نظر کـرده است حق بسوی خلقش ، پس رحم کرد خلق را ، پس اوست انسان صاحب ازلی ونشأت دایمهٔ ازلیه وکلمهٔ فاصله جامعه .

ومؤیّد[1] شهود شیخ ــقدهــ دراخبار وارداست مثل « نحن عین‌الله الناظرة، ونحن وجه‌الله الذی یؤتی منه، ونحن حجاب الله ، وبنا احتجب الله عن خلقه ...» وبعدازکلام مذکور بیان فضایل ومقامات مریدی را میکند ودرمجلد اول فتوحات فرمودند که ؛ خدایتعالی امر کردکه والی برعالم دوازده باشند ومقرّ این والیان درفلك اقصی‌است، وفلك اقصی را منقسم به‌دوازده بـرج نموده، ودر هربرجی برمسکن یکی از والیان

---

۱ ــ شیخ نیز دراین باخبار نبوی ــصــ تمسّك جسته است وگفته او عین حدیث است وعلم حاصل ازاین احادیث درعالم مکاشفه برای عرفا تبدیل بعین وکشف میشود، لذا عارف مکاشف قبل ازحصول کشف یا باید حکیم متألّه باشد ویا متکلم اهل تحقیق.

نموده وهر والی دوحجاب و بَوّاب دارند[1] فیوضات ازآن والیان بواسطهٔ حجاب و بوّاب باین عالم میرسد . واین‌مطالب را بسط عظیمی داده است، ودر اواخر اینمطلب فرموده‌است : پس عامه مشاهده‌نمیکنند مگرمنازل ایشان‌را، وخاصّه مشاهده‌میکنند ایشانرا در منازل خودشان ، همچنانکه مشاهده میکنند عامه اجرام کواکب را وعامه مشاهده اعیانِ حجب ونقباء نمینمایند ، ودرعالم بشری بصور بشریه ظاهر شده‌اند . و بعضی محققین از ــ اهل‌الله ــ دراین مقام کلامی دارند ، خلاصه آن اینست که ، جمیع ملائکه وافلاك وکواکب مظاهر ارواح ائمّه اثنا عشرند وایشان موجود بودند و آدم میا نآب و گِل بود، نور ایشان واحد است وانوار ایشان واحد است، وایشان مثل خاتم‌الأنبیاءاند . مؤیّد شهود این اکابر بعضی احادیث سابقه است .

ودر زیارت جامعه وارد شده است که : «اشهد ان ارواحکم ونورکم وطینتکم واحدة ، طابت وطهرت بعضها من بعض» ودرحدیث است‌که آفتاب عصاره‌ازنورعلی است ــ علیه‌السلام ــ واین حدیث درکتاب مشارق‌الأنوار است. وفی‌کتاب‌الاختصاص عن ابن‌عباس «رضی‌الله عنهما»، قال : قال رسول‌الله ــصلی‌الله علیه وآله‌ــ : «والسّماء ذات‌البروج ... ، ثم قال: یابن عباس، اتقدر ان‌الله یقسم بالسماء ذات‌البروج ، ویعنی به، السّماء وبروجها ؟ قلت فماذا یا رسول‌الله ؟ قــال: اما السماء ، فانا، واما البروج ، فالائمة بعدی ، اولهم علی، وآخرهم‌المهدی» .

وازجمله الهامات که باین‌عاجز شده‌است ببرکت مرشدم حسین‌بن‌علی علیه‌السلام، درحین تلاوت قرآن مجید اینست کـه، روزی مشغول تلاوت بودم با حضور قلب ، چون باین آیهٔ کریمه رسیدم «تبارك‌الذی جعل فی‌السماء بروجاً ، وجعل فیها سراجاً وقمراً منیراً» تجلی برمن شد، ودرآن تجلی جناب احدیت در دلم انداخت کـه باطن سماء حقیقت‌محمدیه‌است، وبروج‌اثناعشریه، اولیاء اویندکه‌دراومندرج ومندمج‌اند،

---

۱ ــ دربرخی ازنسخ بجای «بَوّاب» ، نَوّاب، ضبط شده است وهو کما تری، والله اعلم بحقائق‌الامور .

وسراج ارواح انبیاء ورسل‌اند، وقمر ارواح اوصیاء واولیاءاندکه باذنه‌تعالی ازحقیقت محمدیه که سماء نبّوت مطلقه‌است درآن نشأت ظاهر میشوند، وبر برج اثناعشر دور می‌زنند، وهریك بقدر مرتبه خود ازروح محمد وارواح ائمه اثناعشر باذنه‌تعالی قبول فیض میکند، و باین نشأت ظاهر میشود بصورت بشر، وبعد از خفاء تجلی، تأمّل نمودم، دیدم‌که موافق‌است این الهام با حدیث ابن‌عباس «رضی‌الله عنه» که ازحضرت امیرالمؤمنین ـع‌ـ روایت کرده است، وپیش مذکور شد، وموافق است با بسیاری از اشارات کتاب واحادیث، الحمد لله کما هو اهله ومستحقه. وقلیلی ازحدیث مذکور که موافق با الهام است بیان مینمائیم، درآنحدیث است که اول صادر که حقیقت محمدیه است ازجناب احدیت صادر شد، ودوازده حجاب در آن حقیقت از جناب احدیت صادر شد. ومراد از اثنی‌عشر حجاب حقایق ائمه اثنی‌عشر است، ودرهریك از حُجُب، سنین ربوبیّت آن حقیقت مکث نمودند، وبعد ازآن ضروب مجرّدات و بحار ملکوت که لا یعلمها الا هو، ازجناب احدیت بواسطهٔ نور محمدی حاصل شده، وبعد ازآن، آن‌نور بسجده‌رفته، وچون‌سر برداشت، صدوبیست‌وچهارهزار ۱۲۴۰۰۰، قطره ازاو ریخت، پس خدا ازهر قطره‌ئی از نور آنحضرت پیغمبری از پیغمبران را آفرید، پس آن نورها، بردور نور محمد ـص‌ـ طواف میکردند، ومیگفتند: «سبحان من هو عالم لا یجهل، سبحان من هو حلیم لا یعجل، سبحان من هو غنی لا یفتقر» .

باز رفتیم بسرمطلب، قال‌الشیخ ـقده‌ـ فی‌الفتوحات، فی‌الفصل الثالث، فی‌جواب محمدبن علی‌الترمذی : «واما خاتم‌الولایة المحمّدیة، فهی‌الرجل من‌العرب من‌اکرمها اصلاً وبدءاً، وهو زماننا الیوم موجود، عرفت به فی‌سنة، خمس وتسعین وخمسمائه» وعارف‌شدم. نمیگویند این‌طائفهٔ علیّه تا مشاهده قلبیه ننمایند، نظرظاهر غلط‌میکند، ونظر دل محال است که غلط بکند .

قال‌النبی ـ صلی‌الله‌علیه وآله ـ : «ما من عبدٍ الا ولقلبه عینان: وهما، غیب یدرك بهما الغیب. فاذا اراد الله بعبد خیراً، فتح عینی قلبه، فیری ماغاب عن بصره» وفی‌روایة

اُخری : «لیری بهما ملکوت السّموات والأرض» چـون مطلب باینجا رسید ، لازم شد که تحقیق عرفانی نمائیم .

مفتاح بیست‌وهشتم :

دربیان تحقیق وجود مهدی که الآن موجود است یا نه ؟

بدانکه اتفاق علمای امّت مرحومه است که باعتبار اخباری کـه بایشان رسیده است که، مهدی ــ علیه‌السلام ــ درآخر زمان ظاهرمیشود وزمین را پراز عدل‌میکند، بعد ما ملئت ظلماً وجوراً . واین مهدی ازعترت رسول‌الله ــص ــ واولاد علی وفاطمه و حسین ــع ــ است وخلاف دراین دارند که موجود است الیوم؟ یا بعد ازاین موجود خواهد شد. بعضی میگویند که موجوداست الیوم، وبعضی میگویند که بعد از این موجود خواهد شد، وادلّه و ردّ ادلهٔ طرفین درکتب مبسوطه مستور است ، و این میدان، میدان این قیل وقـال نیست، بلکه این مقام، مقام جانبازی است ، تـا سالك بارشاد مرشد کامل آنچه حقیقت امر است مشاهده نمایند، وما آنچه طریقهٔ محققین ازعرفاء ومتألّهین ازحکما «رضوان‌الله‌علیهم» که صاحب‌کشف وشهودند بیان‌مینمائیم، که سالـك صادق را محض رسیدن بمغز کلامِ این اکـابر، یقین حاصل میشود . شیخ نجم‌الدین کبری ــ قده ــ ، فرمودندکه رسیدن وفهمیدن یك‌کلمه ازکلمات این‌بزرگان بسا باشد بمقامی برساندکه اگرکسی سی سال ریاضت میکشد بآن‌مقام میرسد.

بـدان ای طـالب حق ، کـه این اکـابـر دو ولایت دارنـد ، ولایـت شمسیّه کـه مخصوص خـاتـم الأولیاء است ، و ولایت قمریـه بـرای سایـر اولیاست کـه کسب ولایـت قمریّه از ولایـت شمسیّه میشود ، عـلـی قـدر الاستعداد ، بعضی هِلالند وبعضی بَدرند ، علی هذا القیاس، واین جماعت مقرّند بوجود خاتم‌الاولیاء که صاحب ولایت شمسیه‌است ونمیتواندکه مقرّ نباشد، باعتبارآنکه نورقمر ازشمس حاصل میشود، وبعضی ازکلمات شیخ محیی‌الدین ــقدس سره ــ را پیش نقل نمودیم که تصریح فرموده بوجود خاتم‌الاولیاء ، و او ازعترت رسول‌الله و جدّش حسین‌بن

علی‌بن ابی‌طالب «علیه‌السلام» ، وبعضی ازکلمات اکابر را نقل مینمائیم که تمام نقل‌ـ نمودن درکار نیست باعتبار آنکه شیخ فریدالدین‌عطار ـقدهـ در مظهرالعجائب، یك‌یك از اولیاء را باسمه ذکر نموده ودر آخر فرموده‌اند که این اکابر همه بهمین طریقه‌اند و بعضی ازکلمات شیخ عطار ـقدس سرهـ را نقل مینمائیم ، آن بزرگ مکرّر فرمود :

جمله فرزندان حیدر ز اولیاء جمله یك نورند ، حق کرد این ندا

پاك ومعصوم ومطهّر ، چون نبی این سخن را کس نداند ، جز ولی

وهریك از ائمه اثنا عشر را نام میبرد با صفات وحالات ایشان ، ودر آخر فرموده:

یا الهی مهدی‌ئی از غیب آر تا جهانِ عدل گردد آشکار

مهدی هادی تاج اولیاء بوده در عهدش رواج اولیاء

ای ولای تو معیّن آمده بردل و جان‌های روشن آمده

ای تو ختم اولیائی این زمان در همه جانها نهان چون جان جان

این شهودِ آن بزرگ، مضمون‌حدیث جابرانصاریست ازپیغمبر، صلی‌الله‌علیه وآله، که فیض حضرت صاحب‌الزمان «علیه‌السلام» مثل نور شمس درزیر ابر بخلق میرسد :

ای توهم پیدا و پنهان آمده بنده عطّارت ثنا خوان آمده

آنچه من دیدم همه دیدِ تو بود آنچه من کردم همه کردِ تو بود

ای بهَر قرنی تو پیدا آمده در میان جان مصفّی آمده

عارفان را جام عرفان ده بدست عاشقان را عشق تو کرده است مست

ای توهم معشوق هم عشق الست عشق تو پرده‌است مارا خود زشست

دست ما و دامن تو ای امیر این فقیر بینوا را دست گیر

من پناه خود بتو آورده‌ام حُبِّ تو من اصلِ ایمان کرده‌ام

وبعد ازاین سخن بسیار دارد وباین‌قدر اکتفا میشود، ومولانا جلال‌الدین ـقدهـ در مثنوی بیان نموده است که مهدی ـعلیه‌السلامـ الیوم موجود است، وبعد از این ظاهر میشود، وخلق را بریك طریقه وامیدارد ، برطریق حق، وجمعی اولیاء هستندکه

ازاو منتفع میشوند وفیض ازاو بطالبان میرسانند. وبباید دانست‌که قاعده‌ایست میان عرفاء وآن قاعده را شارح گلشن ـ قدس سره ـ در شرح گلشن نقل نموده، وآن‌قاعده را وقتی فهمیدی، میفهمی‌کلام مولوی را. وآن قاعده اینست که خاتم‌الرسل ،صلی‌الله علیه وآله، جامع طریق نبـّوات بوده است ، وخاتم‌الآولیاء ـعلیه‌السلام ـ جامع طرق ولایات خواهد شدن، یعنی بعضی انبیاء برتشبیه بوده‌اند مثل موسی ـ ع ـ و بعضی برتنزیه بوده‌انـد مثل عیسی ـع ـ وپیغمبر ما جامع هردو. نماز یکـی ازآن دو نبی بلارکوع ودیگری بلاسجود، ونماز نبی جامع بینهما، وعلی هذا القیاس در بسیاری از احکام ، وخاتم‌الأولیاء جامع سلاسل متعدده خواهدشدن، همچنانکه خاتم‌الرّسل جمع نموده‌انـد طرق متعـّدده متکـّثره را بطریق اجمع و اسهل واقرب‌الحق همچنین خاتم‌الاولیاء جمع خواهند نمود سلاسل متعدده متکثر را را به‌طریق اجمع و اسهل و اقرب الـی‌الله، ونزاع هست میان اولیاء امت مرحومه وبـالکلیه صاف از غِش و غل نیستند و دوئی برطرف نشده است میان اولیاء ، و ردّ بریکدیگر میکنند ، وسلیمان هست‌که خاتم‌الأولیاء است وتا سلیمان بیرون نیاید صفا وصلح نمیشود، نزاع و دوئی برطرف نمیشود، وبعد ازبیان قاعده مذکوره، کلام مولوی‌را کسی‌که ملاحظه‌مینماید مطلب براو صریح میشود .

تو چو موری بهر دانـه میدوی — هین‌سلیمان جو، چه‌میباشی غوی
دانه جـورا دانـه‌اش دا می‌شود — وان سلیمان جـوی را هردو بود
مرغ جان‌ها را در این آخر زمان — نیستشان را همدگر یکدم امـان
هـم‌سلیمان‌هست انـدر دور ما — کو دهـد صلح و نماند جور مـا

یعنی نه‌اینکه حالا موجود نیست وبعد ازاین موجود خواهد شد :

قول «ان من امة» را یاد گیر، تا، — بـالأخـّلاء فـیـهـا نـذیـر
گفت خود خالی نبود است امـّتی — از خـلیفـه حـق صاحب هـمتی
مرغ جـانها را چنان یکدل کند — کـز صفاشان بیغش و بیغـل کند

باز بعد ازچند سطری فرموده :

هم سلیمان هست اکنون ، لیك مـا　　از نشاطِ دوربـیـنـی در عـمـی
دوربـیـنی ، کـور دارد مـرد را　　همچو خفته در سرا کـور از سرا

این معلوم‌است‌که مولوی ـقده‌ـ مرشد خودرا میشناسد، این‌سلیمان‌که میفرماید خاتم‌الولایت است . باز بعد ازچند سطری فرموده :

ازنزاع تُرك و رومی و عرب　　حل نشد اشکال انگور عنب
تـا سلیمان لسین معنـوی ، 　　درنیاید ، برنخیزد این دوئی

باز بعد ازقلیلی ازکلام که بیان وجه‌الله است درآن فرموده که بچه کیفیت سالك باید متوجه مهدی ـع‌ـ بشود، فرموده :

حیث ما کنتم فولّوا وجهکم　　نحوه، هذا الذی لـم ینهکم
کور مرغانیم وبس ناساختیم　　کان سلیمانـرا دمی نشناختیم

باز بعد ازقلیلی ازکلام‌احوال اقطاب‌که بردور قطب‌الأقطاب که مهدی ـع‌ـاست میگردند ، فرموده :

جمع مرغان کز سلیمان روشنند　　پرّ وبـال بیکنه کـی پـر کنند
بلکه سوی عاجزان چینه کشند　　بیخلاف‌وکینه آن مرغان‌خوشند
لك‌لك ایشان که لك لك میزند　　آتش توحید در شـكّ میزنـد

وبعد ازاین بیان حالات سنیّهٔ ایشانرا مینماید، وشیخ محمود ـ قدس سره ـ در گلشن راز بیان حال مهدی «علیه‌السلام» را میفرماید ، خلاصه‌اش اینکه آمد و مرا بیدار کرد ازغفلت، وبمن گفت ای سالوس ومن بسیار منفعل شدم وشرابی بمن داد ومن نوشیدم تا آخر آنچه فرمود . وبرهمین طریق که مذکورشد کلمات سایرمحققین ازعرفاست «قدست اسرارهم» وچون اولیاء قمریّه مظاهر ولیّ شمس‌اند شیخ عطار ـ قده ـ فرموده :

ای بهر قرنی تو پیدا آمده　　در میان جان مصفّی آمده

واین ولی قمری باعتبار استعداد ومتابعت تمام‌وقتی کـه مقابله تامه حاصل شد بَدر شد ومثل حدیدهٔ مُحمات که درآتش‌محق هویت آن شده وآتش صرف گردیده، بسا باشد که اظهار مهدویّت نماید مرید خالص قبول مینماید وبمطلب میرسد. نظر باین مرید پاک‌بین است که مولوی فرموده :

دیده‌ئی باید که باشد شه[1] شناس تـا شناسد، شاه را درهـر لباس

وسایر مریدان وعلماء ظاهر انکار مینمایند. ونظر باین ضابطه است کـه مولوی درمثنوی فرموده :

پس امام ِحیّ[2] قیُّوم، آن ولیست خواه از نسل‌عمر، خواه از علیست

باعتبار اتفاق علماء امت وعرفاء که مهدی که درآخر زمان ظاهـر خواهد شد و زمین را پراز عدل مینماید، بعد ما ملئت ظلماً وجوراً، ازعترت رسول‌الله، واز اولادِ علی وفاطمه وحسین، علیهم‌السلام‌است، وازاین خاندان‌است، ومولوی ـقده‌ـ ازجملهٔ علما وعرفا است، بلی ولایت‌قمریه سایر است‌درسایر خاندان.

وآنچه بیان کردیم، گاهی تعبیر به‌بروزکامل‌مینمایند، و بروز کـامل عبارت از سریان ولیّ مطلق است درمظاهر. وممکن است که کوته‌نظران ازاین تناسخ بفهمند، فرق‌است میان‌تناسخ وبروز، واهل‌تناسخ قایلند بهمین نشأت ظاهرِ محسوس، ونفوس را مجرّد نمی‌دانند، بلکه جسمانی میدانند لهذا میگویندکه نفوس بعد ازخرابِ بدن باید قایم باشند ببدن دیگر مثل ابدان این عالم، وعود نفوس را بنشأت دیگر غیر این نشأت قائل نیستند، وعود نفوس را درهمین نشأت‌میدانند. شیخ‌محمود فرماید که :

تناسخ زین سبب شد کفر وباطل که او از تنگ‌چشمی گشت حـاصل

خلاصهٔ کلام اینست که آنچه حکمت وملت ابطال نموده‌اند همین تناسخ مذکور

---

۱ ـ
دیده‌ئی خواهم که باشد شه‌شناس تـا شناسد شاه را درهـر لبـاس

۲ ـ پس امام ّناطق آن وایست ...

است .

وفرق دیگر اینکه درتناسخ لابُدّ است که نفس بعد ازخراب این بدن ببدن‌دیگر تعلق بگیرد تا ازاین بـدن فارغ نشود ببدن دیگر تعلق نمیتوان گرفت، ودر بـروز نه‌چنین است، بلکه ولیّ مطلق درهمان بدن که هست درمظاهر متعدّده ظاهرمیشود، مثل ظهور شخصی درآئینه خانه، که آئینه‌های متعدده نصب کرده باشد. عطارفرماید:

گر بروز است وگر تناسخ صرف آنچه حـق بـود بـا شما گفتـیم

نظر به‌بروز کامل است که بعضی اظهار مهدویّت نموده‌اند ، وبعضی فرموده‌اند مثل شیخ محیی‌الدین ـ قده ـ : که ختم ولایتِ خاصه محمدیه نمودم ، وحـال‌اینکه خودش تصریح نموده‌که خاتم ولایت محمدیه حضرت‌صاحب‌الزمان‌است، وماکلامش را ذکر نمودیم . وحکیم سنائی ـقدهـ فرموده است :

بخدا ، گـر بـزیـر چـرخِ کبود چو منی هست‌و بودو خواهد بود[1]

---

۱ ـ حکیم سنائی خود ازاکابر علمای امامیه کثّرهم‌الله است وازانسان کامل در این مقام سخن گوید نه ازخود وشیخ اکبر نیز خودرا خاتم ولایت مقیّدهٔ محمدیّه میداند، نه‌آنکه ازباب بروز وظهور کامل درآن به‌مقال مذکور مدعی ختمیّت شود. اصولاً قول به‌بروز که شیخ عزیز نسفی برآن رفته است خداوند برای تکمیل نفس کـلی ، نفوس جزویه را هلاك نماید تا ازتجمع وبروز نفوس آنان کاملی موجود شود ومؤلف نیز بـآن گرویده است ازاغلاط است وخزائن غیبی حق تناهی ندارد. عطار نیز در دیوان شعر خود این مسلك را مورد توجه قرار داده است وگفته است :

«صدهزاران طفل سربریده شد تـا کلیم‌الله صاحب دیـده شد»

شیخ عزیز تصریح کرده است که نفوس جزئیه منشأ ظهور نفس کامل میشوند یعنی ازامتزاج نفوس جزویّه نفسی کامل متحقق میشود. وحکیم سبزواری درابطال این قول درشرح منظومهٔ خود گفته است : امتزاج درمجّردات محال است وممکن نیست نفوس جزئیه ازناحیهٔ اجتماع منجرّ به‌ترکیب حقیقی نفسی کلی حاصل شود .

استاد محقق وحکیم متبحّر وعارف بارع متألّه آقامیرزا مهدی آشتیانی ـقدسِ

←

شارح گلشن راز ـقدهـ بنحوی که ما بیان کردیم بیان نموده نه باین وضوح و فرموده، والا باوجود حضرت ختم‌محمدی «صلی‌الله‌علیه وآله» وحضرت خاتم‌الولایة، چون تواند فرمود که مثل من نبود ونخواهد بود. وهمچنین از سیّد ابن‌طاوس «علیه الرحمه» نقل شده با کمال علمش که اگر توفیق فلان نماز بیابم، مهدی خواهم بود، توفیق یافتم واگر توفیق روزه فلان‌روز بیابم مهدی خواهم‌بود وتوفیق‌یافتم وممکن نیست که سید با کمال علم، عارف به‌خاتم‌الولایت نباشد وحال‌آنکه خود میگوید که درسرداب مبارك در سحر شب کذا میشنیدم کـه قائم آل محمد دعا میکرد دوستانِ خود را. بلی سید درعلم تمام بود وشك دراین داشت کـه عکس خاتم‌الولایت براو نابیده است ازاین حیثیّت که دستگیری نماید احدی را ویبقین تواند رسانید یا نه ؟

وشخصی‌عالم عارف‌تمام شیخ‌حسین نام ازاهل قطیف باین ارض اقدس مشرّف شده بود، روزی دربین‌صحبت نقلی نمود ازاستاد خودش‌که نامش ملامحمدعلی بوده واین‌فقیر با آن‌عزیز آشنابودم وآن‌عزیز ازتلامذه استادی‌ام رئیس‌الحکماء المتألّهین ملا محمدصادق اردستانی، ـقدهـ، بوده، وملا محمدعلی مرحوم به‌هند تشریف برده بودند ، شیخ حسین نقل نمود که استادم فرمود که ازهند بمکه معظّمه مشرف شدم،

→
الله تعالی سرّه ـ درمقام توجیه قول عطار وشیخ عزیـز ودیگران میفرمودنـد ، نفوس جزئیّه علل اعدادی‌اند جهت جلب‌فیوضات حق ازبرای ظهور کاملی. فرمودهٔ آن‌استاد قابل ایراد مناقشه است، چون ظهور نفس کامل مبتنی است برحدوث آن درمادهٔ بدنی وثمّ وقوع درصراط تکامل تـا نیل بمقام ولایت ونبوت وچـون نفوس کمّل مستکفی بالذاتند بمعد وعلل اعدادیهٔ خارج ازعرصهٔ وجود خودشان احتیاج ندارند .

سئوال میشود، آیا این امتزاج دربدن نبی حاصل میشود ویا در ابدان هالکهٔ بائده ویا درعالم برزخ، جمیع این شقوق مستلزم تعلق نفوس متبائنه است بربدن واحد . و این ازممتنعات‌است. وکنّا نورد علی‌الاستاد المبرورالمغفور له وهو «علیه منّی السلام» یقول بما ذکرنا. وشاید مرحوم میرزا درحواشی شرح منظومه مفصّل‌تر ازاین درمسأله بحث نموده باشند ـ جلال آشتیانی ـ .

روزی در حرم مرد عالمی‌را که دراصفهان با او آشنا بودم ملاقات نمودم، وسخنانی ازعالم دیگر ازاو میشنوم، تعجب نمودم گفتم ای عزیز ترا دراصفهان در مرحلهٔ علم میدانستم، این چه‌حالتست، وکی شده است؟ وکرا خدا سبب کرده است؟ گفت اینجا شده است آنچه شده‌است، گفتم : نقل کن، گفت: کفش‌داری هست ازآنجا که من کفش میکنم هروقت که بیرون می‌آمدم از حرم به‌دلم می‌افتاد که باو وجهی بدهم زیاده از متعارف ومیدادم، مدتی براین گذشت روزی بمن گفت که پول زیادتی چرا بمن میدهی؟ گفتم بدلم می‌افتد که بده، میدهم، گفت: بنشین، نشستم، گفت خدا ترا شناختی، آنچه ازعلم داشتم در معرفت خدا بدایره ریختم، گفت : همین اکتفا نمودی، من متأمل‌شدم، گفتم: چه میفرمائی، فرمود : من مهدیم، وآنچه فرمود قبول نمودم، وعمل کردم. ملا محمدعلی از آن‌عزیز پرسید، گفت یقین نرسیدی از دو چشمش اشك جاری شد، گفت : بلی، وملا محمدعلی خواست وداع کند وبرود بجده که کشتی روانهٔ هند میشد، آن‌عزیز از ملا محمدعلی التماس نمودکه چندروزی اینجا بمان که فلان‌روز من فوت میشوم بعد از نماز وکفن ودفن برو، ملا محمدعلی قبول نمود روزی که وعده بود ازدنیا رحلت نمود.

وبدانکه خاتم‌ولایت مطلقه مولانا امیرالمؤمنین ـ ع ـ است باتفاق کل، وخاتم خاصّهٔ محمدیه حضرت صاحب‌الزمان «علیه‌السلام» است چنانکه بیان[1] کردیم. قال العارف‌الکامل ملا عبدالرزاق ـقدس سره‌ـ فی‌الاصطلاحات : «الخاتم هوالذی ختم المقامات بأسرها وبلغ نهایةالکمال، وبهذا المعنی یتعدّد ویتکثّر، خاتم‌النبوة هو الذی ختم‌الله به‌النبوة ولا یکون الا واحد، وکذا خاتم‌الولایة، وهوالذی یبلغ به صلاح‌الدنیا والآخرة ونهایةالکمال، ویختلّ بموته نظام‌العالم، وهوالمهدی الموعود

---

۱ ـ حضرت مهدی نیز خاتم ولایت مطلقه است وکذا هریك ازائمه اثناعشر خاتم ولایت مطلقه‌اند باعتباری وخاتم ولایت خاصّه‌اند باعتباری کما فصلنا الکلام فی‌بعض مسفوراتنا.

فی آخرالزمان» انتهی کلامه قدس سره .

واز کلام این بزرگ معلوم شد که هرکسی که ختم جمیع مقامات نموده و بنهایت کمال رسیده آنکس را خاتم میگویند در عُرف عرفا، اما خاتم مطلق نمیگویند، خاتم مطلق آنست که خدا اورا ختم فرموده‌است بلاواسطه، وغیرمطلق را خدا ختم فرموده بواسطه مطلق . وکلام بعضی اکابر را نقل مینمائیم کــه خاتم‌الولایت مطلقه حضرت امیرالمؤمنین است، علیه‌السلام، واگر عرفاء بگویندکه خاتم مطلقا صاحب‌الزمان‌است غرض ایشان اینست کــه مظهر تمام امیرالمؤمنین است که اتم ازآن متصور نیست ، حضرت صاحب‌است علیه‌السلام، باعتبارنسبت تام بشری وتام‌قلبی وتام روحی، روحی «فداهما» . عارف صمدانی رئیس‌المکاشفین شیخ محیی‌الدین ـ قده ـ قال فی‌الفص الشیثی: «ولیس‌هذا العلم الا لخاتم‌الرسل وخاتم‌الأولیاء، ولایراه بهذا احد من‌الانبیاء والرسل الا من مشکوةالرسول الختم، ولا یراه احد من‌الآولیاء الا من مشکوة الولی الختم ،حتی ان‌الرسول لا یرونه متی رآوه الا من مشکوة خاتم‌الأولیاء . فان‌الرسالة والنبوة تنقطعان ، والولایة لا ینقطع ابداً، فالمرسلون من‌حیث کونهم اولیاء ، لایرون ما ذکرناه الا من‌مشکوة خاتم‌الاولیاء ، فکیف من‌دونهم من‌الأولیاء ، وان‌کان خــاتم الأولیاء تابعاً فی‌الحکم لما جاء به خاتم‌الرسل، وذلك لا یقدح فی مقامه، ولا یناقض ما ذهبناه الیه، فانه من‌وجه یکون انزل، کما انه من وجه یکون اعلی ...» وبعد از کلام که طولی دارد فرمودند : «فکل نبی من لدن آدم ـعلیه‌السلام‌ـ الی آخر نبی، ما منهم احد یأخذ الا من مشکوة خاتم‌النبیّین ، وان تأخر وجود طینته، فانه بحقیقته موجود لقوله صلی‌الله علیه وآله : «کنت نبیّاً وآدم بین‌الماء والطین . وغیره من‌الانبیاء ماکان نبیّاً الا حین بعث، وکذلك خاتم‌الآولیاء کان ولیاً وآدم بین‌الماء والطین ، وغیره من الأولیاء ماکان ولیاً الا بعد تحصیل شرایط‌الولایة من‌الأخلاق الالهیة والاتصاف بها من کون‌الله یسمّی بالولیّ الحمید، فخاتم‌الرسل من‌حیث ولایته نسبته مع‌الختم للولایة نسبة الأنبیاء معه، فانه‌الولی الرسول النبی ، وخاتم‌الاولیاء الوارث الأخذ من الأصل المشاهد للمراتب ، وهو حسنة من حسنات خاتم‌الرسل محمد «صلی‌الله علیه وآله» .

ونظیر این سخن شیخ عطار ـقدهـ درمظهرالعجائب درشرح حدیث‌الولایة افضل من‌النبّوة فرموده‌اند ، ازآنجمله این بیت بخاطرم است :

انبیا جانند ، شاهم جانِ جان   تو اگر هوشی بیا این‌را بدان

وسایر اکابر این طایفه علیه این مقوله سخن دارند، نهایت شیخ ـ قده ـ بی‌پرده سخن فرموده‌اند، وبزرگان دیگر قدری پرده‌پوشی نموده‌اند، لهذا علماء ظاهر انکار وتکفیر شیخ نموده‌اند ، وبعضی ازعلماء که بوئی ازعرفان بمشام جانشان رسیده، اما مست ازشراب ولایت نشده‌اند خواسته‌اند که کلام شیخ را توجیه نمایند تا ردّ انکار وتکفیر شیخ بشود، ازعهده این امر برنیامده‌اند ، وتوجیه بی‌مزه کرده‌اند، واین‌فقیر را بخاطر رسید که ببرکت مرشدم امام حسین ـعـ کلام شیخ را بیان نمایم به‌بیان عرفانیه وحکمة رحمانیه ، تا نفعش اتم باشد ، ومعلوم بوده باشد که شیخ در اول فصوص فرموده‌اند که رسول‌الله «صلی‌الله علیه وآله» در نوم خوش امر فرموده‌اند بنوشتن این کتاب، واسم فصوص ازرسول «صلی‌الله علیه وآله» متلقی شد، باوجود این کی میتوان سخن این بزرگ را انکار وتکفیر اونمود، ومنصب علماء ظاهر واهل کلام اینست که اگر متدیّن باشند ، کلمات عرفاء را که اهل شهود وکشفند ملاحظه ننمایند ، واگر ملاحظه نمایند آنچه بفهم ایشان نمیرسد انکار ننمایند به‌اعتبار آنکه همه بتوحید ونبوت و ولایت قایلند، ولوازم مراتب مذکوره را که عبادات فروعیه است بعمل می‌آورند ، نهایت عرفا را باعتبار عنایت ازلیه و ریاضات نفسیه وقلبیه ، باموغیبیه فایض میشوندکه اهل‌ظاهر ازآنها محرومند«ذلك فضل‌الله یؤتیه من‌یشاء».

بدان ای طالب‌حق که ارشاد وهدایت ونبوت وولایت متعلق باین‌عالم‌است‌که عالم خلقش میگویند ، وهراسمی را خاصیتی وتأثیری است ومظهری دارد که خاصیت و تأثیر آن اسم درآن مظهر ظاهر میشود ، وافعال واجب‌تعالی درخارج جز بواسطهٔ مظاهر بظهور نمیرسد و از قوه بفعل نمی‌آید ، و امتیاز مظاهر از یکدیگر باعتبار خاصیت وتأثیر اسماء است، وخاتم‌الرسل ازحیثیّت حقیقت و روحش‌که عقل کل‌است

و أمّ‌الکتابش هم میگویند و نفس کل که حقیقت خاتم‌الأولیاست ولوح محفوظ وامام مُبینش میگویند درباطن آنحقیقت است، وسایر مراتب وجود درباطن نفس کل ، و فیض از واجب تعالی بواسطهٔ عقل بنفس‌کل ، و از نفسِ کل باذنه تعالی بسایر اشیاء میرسد ، واین حیثیّت مذکوره جهت ربوبیّتش است وذات‌احدیت رب‌الأرباب‌است، وخاتم‌الرسل مظهر ذات احدیت است، کما قال خاتم‌الأولیاء فی حقیقته : «روحه نسخة الأحدیة فی اللاهوت ...» ، وقال، صلی‌الله علیه وآله، : «انا من‌الله ، والکل منّی» و از حیثیّت بشریت مربوب است«قل انما بشر مثلکم ...» ازاین حیثیّت بواسطهٔ ملك از واجب‌تعالی اخذ میکند . قال الله تعالی : «علّمه شدیدالقوی ...»، و فی بعض الأدعیة : «اللهم انّی أسالك من‌جمالك بأجمله، وکلّ جمالك جمیل، اللهم انی اسالك بجمالك کلّه» . معلوم است که اختلاف اجمل وجمیل نظر بمظاهر است نه نظر بذات احدیت، ازذات یك پرتو ویك جلوه‌است، وقتیکه عارف متوجه بحق میشود، واجمل را طلب میکند، وچون ملاحظه مینماید ، همه را ظهور دوست می‌بیند، میگوید : «اللهم انی اسألك بجمالك کلّه» .

در میان بحر اگر بنشسته‌ام طمع درآب سبوهم بسته‌ام

وازاین حیثیّت خاتم‌الرسل از باطن خود که مظهرش خاتم‌الأولیاست قبول فیض باذنه تعالی مینماید ، وچون خاتم‌الأولیاء ازحیثیّت روحش باطن خاتم‌الرسل است فرموده‌اند «انا النقطة تحت‌الباء» وقال ـ ص ـ : «ظهرت‌الموجودات من باء بسم‌الله الرحمن‌الرحیم» .

قال صدرالمحققین ـ قدس سره ـ فی تفسیره‌المسمّی باسرارالآیات : «اعلم ان الأنبیاء وضعوا بامرالله حروف‌التهجّی بازاء مراتب‌الموجودات، وقد وجد فی کلام امیرالمؤمنین ـعلیه‌السلامـ ما یدلّ علی ذلك» .

وآنچه ازکلام حضرت دلالت میکند ذکر کردیم . ودرمقام دیگر فرموده‌اند : «الألف یشار بها الی الذات الأحدیة» وحضرت رضا ـعلیه‌السلامـ فرموده‌اند : شش

صفت خدا در الف است . و ظهور ولایت مطلقه مخصوص مظهر ولی مطلق است و بغیر، بـواسطهٔ این مظهر خاص فیض میرسد باذنه‌تعالی . ومؤیّد آنچه بیان کـردیم مذکور است درخطبهٔ مشهوره بافتخاریه ، روایت کـرده است آن خطبه را اصبغ‌بن بنته، وخطبه قدری طول دارد، ودرآنجا بیان ظهور خودش را درمظاهر ملَکوت که عالم ارواح باشد، وملك که عالم خلق باشد مینماید، ازآنجمله فرموده‌اند : «انا منزل الملائکة منازلها، انا آخذالعهد علی‌الأرواح فی‌الأزل بامر قیّوم لم یزل ...» وبعداز این ظهور خودش را در مظاهـر لطفیّه و قهریّه فرموده‌اند ، و فزوده‌اند : «... انا المتکلّم بالوحی ، انا صاحب‌النّجوم، انا مُدبِّرها بامر ربّی، وعلم‌الله الذی خصّنی به ...» .

معلوم شد کـه این مراتب خاصّه مظهر خاص است . شیخ عطار ـ قده ـ ظهور حقیقت علیه را درمظهر فرموده‌اند :

جملهٔ عالم ، همه ، غوغـای اوست　　در همه‌جـا، منزل‌و مـأوای اوست
گاه عیسی، گاه موسی ، گاه طور،　　گـاه کـرده در درختی او ظهـور
گـاه آدم ، گاه نوح ، وگـاه دم ،　　گـاه بر لـوح محمد چـون قلـم

وخاتم‌الأولیاء ازحیثیّت بشریت باعتبارحُسن‌متابعت خاتم‌الرسل وباعتبارمناسبت تامّهٔ باو، قبول فیض نبوت وفیض ولایت خاصه ازخاتم‌الرسل مینماید ، وخاصهٔ مظهر خاتم‌الرّسل است شراب عین کافوریه ، وخاتم‌الأولیاء ببرکت حسن متابعت، وباعتبار مناسبت تامّه ، بـواسطهٔ آنجناب شرب تام تمام مینمایـد ، وسایر اولیاء علـی قدر استعداداتهم، بواسطهٔ خاتم‌الأولیاء ازآن‌شراب مینوشند «ان‌الأبرار یشربون من کأس کان‌مزاجها کافوراً، عیناً یشرب بها عبادالله، یفجّرونها تفجیراً» وشراب ازعین‌کافوریه حاصل نمیشود مگر بمتابعت تمام درشریعت واخلاص کامل درنبوت که درنظر عامل جزائی وثوابی نبوده باشد، بلـکه محض اطاعت امر واخلاص صرف بوده باشد .

درراه دوست، ما وغم او ، روان شدیم　　دنیا و آخـرت ، بیمین و یسار مـانـد

وخاصه مظهرخاتم‌الاولیاء است شراب‌زنجبیل که مسمّی بسلسبیل‌است «ویسقون فیها کأساً کان مزاجها زنجبیلاً عیناً فیهاتسمّی سلسبیلاً»وخاتم‌الرّسل بواسطهٔ باطن خود که مظهرش خاتم‌الأولیاء است، ازاین شراب مینوشند، واولیاء امت مرحومه علی قدر الاستعداد، بواسطه خاتم‌الأولیاء ازاین شراب مینوشند ومستی مینمایند، وبعضی به‌صحو می‌آیند وقتی باین شراب فایض میشوند که شریعت را بنحوی که بیان کردیم بعمل بیاورند ، وسالك مسالك طریقه بنحوی که معهود قوم است بشوند، واز خدا غیر ازخدا تمنا ننمایند .

«خلافِ طریقت بودکه اولیا تمنا کنند ازخدا جز خدا»

این راه، راه پرخطری است، وطی نمیشود مگر بتوجه خاتم‌الانبیاء وبتوجه تابعه بآنحضرت ونایبانِ آنحضرت که بتمام مقام آنحضرت رسیدند باعتبار مناسبت ذاتیه و بحسن متابعت‌تامه بآنحضرت، وباعتبارصعوبت این‌راه مزاج‌این شراب زنجبیل‌است .

دو خطوه بیش نبود راه سالك اگرچه دارد این چندین مهالك

ودر ظاهر مرشد کامل باید دستگیری نماید تا راه بعون الهی طی شود وبحقیقت برسد، وقرار بگیرد. سالك را دراینوقت عارف میگویند، باطن شریعت طریقت‌است، وباطن‌طریقت حقیقت. وما بیان نمودیم‌که عین‌کافوریه ازخاتم‌الرسل‌است، ومؤیّدش کما فی‌المجالس ، عن‌الباقر –ع– : قال : «هی عین فی دارالنبی –ص– یفجّر الی دور الأنبیاء والمؤمنین ...» دار نبی قلب‌مطهّر اوست‌که این عین‌کافوریه ازآن میجوشد، وجمیع انبیاء ومؤمنین ازآن نوشیده‌اند ومینوشند، وجماعتی که ازعرفا باشند دراین نشأه مینوشند ، چنانچه بعد ازاین هم خواهند نوشید، وعین سلسلبیل ازخاتم‌الأولیاء است .

فی‌الخصال عن‌النبی – صلی‌الله‌علیه وآله – : «اعطانی الله خمساً، واعطا علیاً خمساً، واعطانی الکوثر ، واعطاه‌السّلسبیل ...» و بدانکه خاتم‌الاولیاء از عین کافوریه آشامیدند : وخاتم‌الرسل ازعین زنجبیل که مسمی بسلسلبیل است آشامیدند ، آن از

أين ،و اين از آن فيض بردند باذنه تعالی . نظر باينكه بيان كرديم درخطبه مشهوره به طنجيّه كه درآن‌خطبه خاتم‌الآولياء بيان ظهورعجايب خودش را فرموده‌اند ازآنجمله فرموده‌اند: «ولقد ستر علمه عن جميع النبيّين الا صاحب شريعتكم هذه، صلی‌الله‌عليه وآله، فعلّمنی علمه، وعلّمته علمی ...» آنچه خاتم‌الأولياء از خاتم‌الرُسل گرفته‌است علم شريعت و اسرارشريعت است باذنه تعالی، وآنچه خاتم‌الرسل ازحيثيّت بشريت از باطن خود كه مظهر خاتم‌الآولياء است گرفته است باذنه تعالی ولايت واسرار ولايت است، هريك مجمع‌البحرين‌شدند، و باتفاق اكثرعلماء امّت، انبياء افضل ازملائكه‌اند، خصوصاً خاتم‌الرُسل، وهرگاه خاتم‌الرسل بواسطهٔ ملك ازخدايتعالی قبول فيض‌نمايد قدحی درشأن آنجناب نميكند چه مانع‌است دراينكه بواسطهٔ باطن خود كه خاتم الأولياء است قبول فيض نمايد .

قال‌النبی ـ صلی‌الله عليه وآله ـ : «انا وعلیٌ من نور واحدبعينه» همچو يك نور كه ديده، كه اورا چشم كوته‌بين دوديده . وبنحوی كه بيان كرديم ازاول مطلب تا باينجا هرگاه از روی بصيرت كسی ملاحظه نمايد، يقين حاصل ميشود كه كلام شيخ محيی‌الدين وساير كبراء عرفا لُبٌ لبّ است :

آن شناسد بوی می، كو می خورد　　　چون نخورد او می، چگونه بو برد

وجمعی كه چشم دل ايشان كور وقريحهٔ ايشان مأوف باشد بعد ازبيان ما حرفی بزند اين‌جماعت قابل تخاطب نيستند. شيخ محمود ـ قدس سره ـ فرموده‌اند :

سفيدو سبزو سرخ‌وزردو كاهی　　　نباشد پيش اكمه، جز سياهی

ببين تا كور مادرزاد بد حال　　　كجا روشن شود از كُحْل كحّال

ورای عقل طوری دارد انسان　　　كه بشناسد بدان‌اسرار پنهان

وآنچه براين فقير كشف شده بيان مينمايم روزی بحضور قلب قرآن تلاوت ميكردم، خدای‌تعالی الهام نمود بقلبم معنی آيه‌ئی‌كه بيان نميتوانم نمود، وبعد ازآن در واقعه می‌بينم كه داخل مسجد كوفه ميشوم ازراه باب الفيل، ودرمحراب مبارك

ولیٌ کل ـ علیه‌السلام ـ دربرابر من پیدا شده است ، وجبرئیل ـع ـ ازطرف مشرف بمغرب میرود، ودر مابین سماء وارض ومحاذی سمت‌الرأس من رسید، روی بمن کرد وقال : «قبلتك هذا، یعنی امیرالمؤمنین قبله موسی وعیسی ویونس‌ویوسف و ایوب و ...» میشمارد اسامی سایر انبیاء را وبطرف مغرب غروب فرمود . ومراد ازقبله در این مقام قبلهٔ قلوب است، ومحققین عرفا میگویند که ولایت افضل ازنبوت است ، و حدیث باین‌مضمون وارد شده‌است وحدیث را نقل‌نمودیم، ومیگویندکه غرض اینست که نبی بنبوت فایض نمیشود تا بولایت فایض نشود، و ولاء نبی مبدأ نبـّوتش است و مقـّدم وسابق برنبوت‌وعلت‌حصول نبوت، پس ولایتش اعلی‌واشرف و اجل از نبوتش است. وجهت‌دیگر اینکه مبدأ ولایتش وحدت مطلقه است‌که روی بحق است‌که مقام «لا یسعنی ملك مقـّرب ولا نبیٌ مرسل» است، وکمال نبوتش ازجهت کثرت و روی بخلق است، کما اشار الی هذه‌الجهة بقولـه : «انی اباهی بکم الأمم یوم‌القیامة ولو بالسـّقط ...» پس مقصود این است‌که ولایت نبی افضل‌ازنبوتش‌است بجهات‌مذکوره نه ولایت ولیٌ افضل ازنبوتست تا لازم آید که ولیّ افضل از نبی است، ومیگویند : که ولی تابع نبی‌است همیشه، ودرظاهر متابعت تام وتمام میکند، ودرباطن کسب نور ولایت ازقلب نبی میکند ، مثل کسب نور قمر ازشمس ، وعرفاء ولایت مطلقه هم دارندکه خاتمش علی‌الاطلاق امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب‌است، علیه‌السلام، چنانکه بیان کردیم، و ولایتِ خاصهٔ محمدیه را مهدی موعود، ارواحنا فداه، نمود، چنانچه بیان شد، وبسیاری ازفقها کلام این اکابررا درست نفهمیده‌اند وتمیزمراتب نکرده‌اند طعن براولیای کبار زده‌اند، الجاهل معذور .

مفتاح بیست‌ونهم :

در تمیز مراتب خواتم‌الولایة .

بدان ای سالك حقیقی که کلام رئیس‌المکاشفین شیخ محیی‌الدین ـ قدس سره ـ که در فصوص فرموده‌اند و در مفتاح پیش از این بیان نمودیم وکلامی که در فصل

سیزدهم ازفتوحات درجواب امام محمدبن علی الترمذی –قده– فرموده‌اند که : «الختم ختمان، ختم یختم الله الولایة المطلقة، وختم یختم به الولایة المحمدیة ، فاما ختم الولایة علی الاطلاق، فهو عیسی، علیه السلام، فهو الولی النبی بالنبوة المطلقة فی زمان هذه الأمة ، حیل بینه وبین النبوة التشریعیّة والرسالة ، فینزل فی آخر الزمان وارثاً خاتماً لا ولیّ بعده، فکان اول هذا الأمر نبی هو آدم، وآخره نبی هو عیسی ، اعنی نبوة الإختصاص، فیکون له حشران، حشر معنا، وحشر مع الأنبیاء والرّسل. واما ختم الولایة المحمدیّة ، فهی لرجل من العرب، من اکرمها اصلاً وبدءاً، وهو فی زماننا الیوم موجود، عرفت به فی سنة خمسة وتسعین وخمسة مائة...» الی آخر کلامه رضی الله عنه .

جمعی بگمان خودشان اختلاف یافته‌اند ، بجهت آنکه کلامی که در فصوص فرموده‌اند خاتم الولایت مولانا امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب – علیه‌السّلام – را گرفته‌اند ، و از کلامی که در فتوحات ذکر کرده‌اند مفهوم میشود که خاتم الولایه حضرت عیسی علی نبیّنا وعلیه السلام است، ودرمواضع متعدده خاتم الولایت حضرت مهدی را علیه السلام تصریح فرموده‌اند ، واختلاف درکلمات اکابر نیست، واطلاع بر مرموزات ایشان شأن هرکس نیست. بدانکه خاتم الولایت سه‌کس‌اند ، یکی حضرت عیسی علی نبینا وعلیه السلام است، ازجهت آنکه ختم ولایت انبیاء ورسل پیش ازخود را کرده ، ویکی‌دیگر حضرت امیرالمؤمنین است، علیه السلام، که خاتم ولایت مطلقه است که ختم ولایت انبیاء ورسل نمود، حتی سیّدنا محمد، صلی الله علیه وآله ، که همهٔ انبیاء ولایتِ خودشان را ازامیرالمؤمنین –ع– گرفته‌اند، چنانچه صریح فصوص است. ویکی دیگر حضرت مهدی، علیه السلام، است‌که ولایت خاصّهٔ محمدیه را ختم فرموده، که دروقت ظهور این خاتم، حضرت عیسی ، علیه السلام ، نازل میشود ، در آنوقت حضرت عیسی –ع– ولیّ است نه نبی ورسول؛ بسبب آنکه حاکم است به شریعت سیّد ما، صلی الله علیه وآله، نه بشریعت خودش، دراینوقت ازجملهٔ اولیاست،

وخاتم‌الولایت اولیاء مهدی ـعلیه‌السلام‌ـ است، وختم ولایت عیسی، علیه‌السلام، را مهدی علیه‌السلام است، وختم ولایت عیسی، علیه‌السلام، را مهدی خواهد نمود، چنانچه شیخ، قدس‌سره، درباب نودویکم، ازرساله‌ئی که درمعرفت اقطاب نوشته‌اند فرموده‌اند که: «اعلم ان من کرامة محمد، صلی‌الله علیه وآله، علی ربّه، ان جعل من امته رسلاً، ثم انه اختص من‌الرسل من نعوت نسبته من‌البشر، فکان نصفه بشراً ونصف الآخر روحاً، مظهره ملکاً، لان جبرئیل علیه‌السلام، وهبه لمریم بشراً سویّاً، رفعه الله الیه، ثم ینزله ولیّاً، خاتم‌الاولیاء فی آخر الزمان، یحکم بشرع محمد، صلی‌الله علیه وآله، فی‌امته ولیس یختم الا ولایة الرسل والأنبیاء، ختم‌الولایة المحمدیة یختم ولایة اولیاء، لیتمیّز المراتب[1] بین‌الـولایة الولیّ وولایةالرسل، فاذا نزل ولیاً، فـان ختم الآولیاء، یکون ختماً لولایة عیسی من‌حیث ماهو من‌هذه‌الأمة حاکماً بشرع غیره، کما ان محمداً خاتم‌الأنبیاء، وان نزل بعده عیسی کذلك، حکم عیسی فی ولایته، بتقدمه بالزمان خاتم ولایة الأولیاء وعیسی منهم، صلی‌الله علیهم ...» انتهی کلامه.

بلی، یکفرق دیگر هست وآن اینست که ولایت مطلقه مولانا امیرالمؤمنین ـع‌ـ مطلق است ازولایت مطلقه[2] عیسی وازولایت مطلقه مهدی، علیهم‌السلام، یعنی ولایت آنجناب ازقید اطلاقین مطلق است، یعنی مطلق ازمطلق است، ولهذا کل انبیاء واولیاء ازآنجناب بولایت فایض میشوند، کما[3] هو صریح‌الفصوص، واکابر اولیاء هم بدین

---

۱ ـ لیتمیز المراتب من‌الولایة الولی، وولایةالرسل ـ م.

۲ ـ باید توجه داشت که اکثر عرفای عامه مهدی موعود، ارواح‌العالمین له‌الفداء، را بعداز حضرت ختمی‌مقام افضل اولیاء میدانند وآنرا خـلیفةالله میدانند باعتبارآنکه درروایات بآن تصریح شده‌است وخلافت اومطلق است وکثرة عبادته توجب زیادة فی مقامه مع کمال استعداده ونیله مقام‌الولایة المطلقة قبل باوغه ـ روحی له‌الفداء ـ.

۳ ـ ولیس فی‌الفصوص ما یدعیه ولیس بظاهر فی فصوص‌الشیخ فضلاً عن انیکون صریحاً. درجمیع‌موارد فصوص، مراد ازختم مهدی موعوداست ودرفتوحات علـی را بعد ازختم انبیاء افضل عالمیان دانسته.

معترف . وپوشیده نماناد که حکم ولایتِ انبیاء ورسل، علیهم‌السلام، ظاهر نشد مگر دراولیاء این امت مرحومه باینجهت است که کُمَّل اولیاء فرمودند که فلان ولیّ در قلب آدم است ، وفلان ولی درقلب ابراهیم‌است ، وفلان ولی درقلب موسی است، و فلان ولی درقلبِ قلب عیسی است ... الخ .

واشار الی هذا المطلب العارف المحقق الشیخ داودالقیصری ، قدس سره ، فی مقدمة شرح‌القصیده للعاشق الواله‌الحقیقی ابن‌فارض علیه‌الرضوان حیث قال : «وکل امر من‌الکلیة والجزئیة یطلب ظهورها، والأنبیاء صلوات‌الله علیهم اجمعین لم یظهروا بالولایة بل بالنبوة علی ما اعطاهم الاسم الظاهـر ، ظهر فی هذه‌الأمة المحمدیة جمیع ولایاتهم علی سبیل الارث منهم، والیه‌الاشارة فی قول الکمل : فلان علی قلب موسی ــ علیه‌السلام ــ وفلان علی‌قلب عیسی ــ ع ــ ، ای هو الظاهر بولایة علی سبیل‌الإرث... الخ ما قال رضی‌الله عنه .

ومؤیّد شهود این اکابر است بعضی خطب امیرالمؤمنین ، علیه‌السلام، حیث قال: «الحمد لله الذی هــو فی‌الأولین باطن ، وفی‌الآخرین[1] ظاهــر ...» ومعلوم[2] سالکین بوده باشد ازاینجا ودر سورهٔ مبارکهٔ «هل اتی» سه نوع شراب است، دو نوعش را درمفتاح بیست‌وهشتم بیان‌نمودیم، نوع سیّم اینست: «وسقیهم ربّهم شراباً طهوراً» وشراب نوع اول‌را کسی‌که نوشید بشهود توحیدافعال فایض‌میشود، وآن‌را محاضره میگویند، درحدیث است که عیسی ، علیه‌السلام، مگس ازخود نمیرانید، وبینی را از بوی بـد نمیگرفت . قال خاتم‌الاولیاء فـی مناجاته فی‌الشعبان : «الهی والهمنی ولهاً بذکرك الی ذکرك واجعل همتی الـی روح نجاح اسمائك» ونوع دوم را کسی کـه

---

۱ ــ وفرموده‌اند: نحن الظاهرون ــ م.

۲ ــ ازعبارت : ومعلوم سالکین بوده باشد ... تا اول مفتاح سی‌ام ، دربرخی ازنسخ موجود نمی‌باشد . گویا مؤلف حدود یك‌صفحه بآخـر مفتاح بیست‌ونهم اضافه نموده است ــ آشتیانی ــ .

نوشید بشهود توحید صفات فایض میشود وآن‌را مکاشفه میگویند. قال، علیه‌السلام، فی تلك‌المناجاة: «الهی، هب‌لی کمال الإنقطاع الیك وانر ابصارقلوبنا بضیاء نظرها الیك، حتی تحرق ابصار‌القلوب حجب‌النور، فتصل الی معدن‌العظمة ، وتصیر ارواحنا معلقه بعزّ قدسك» .

ونوع سوم را کسی‌که نوشید بشهود توحید ذات فایض میشودوآنرا مشاهده میگویند . قال، علیه‌السلام ، فی تلك‌المناجاة : «الهی والحقنی بنور عزّك الأبهج فاکون لك عارفاً وعن سواك منحرفاً» ودراین مقام، مقام نسیان نسیان است که خودی سالك درنظرش مضمحل میشود باعتبارآنکه وجود سالك ازجملهٔ ماسوی است و شایبهٔ اثنینیت دراین مقام برطرف است باین سبب آن شراب موصوف بطهور است و این شراب را اکابر عرفا دراین نشأت مینوشند وسایرمؤمنین درنشأت آخرت خواهند نوشید، وآنهاکه دراین‌نشأت نوشیدند درآن نشأت شراب دیگر وخمر دیگرمینوشند ومی‌بینند که سایر خلق ازآن بهره‌ئی ندارند. درحدیث معراج‌است‌که جناب احدیت خطاب فرمودند به‌خاتم‌الرسل «صلی‌الله علیه وآله» باین مضمون که : یا احمد، جمعی ازمؤمنان متنعّم‌اند دربهشت بنعمتهای بهشت، وطایفهٔ دیگرهستند که ایشان بملاحظه جمال منند .

نمیشد زنده بهر خلد وکوثر بعاشق وعدهٔ دیداردادند

مفتاح سی‌ام :

درذکر حدیثی که دراین نشأت اولیاء ، شراب محبّت و وحدت مینوشند .

قال خاتم‌الولایة المطلقة مولانا امیرالمؤمنین، صلوات‌الله علیه، : «ان لله شراباً لاولیائه، اذا شربوا سکروا، واذا سکروا طابوا، واذا طابوا ذابوا، واذا ذابوا خلصوا، واذا تصلوا طلبوا، واذا طلبوا، وجدوا، واذا وجدوا ــ وصلوا ، واذا وصلوا، تصلوا، واذا خلصوا الا فرق بینهم وبین حبیبهم» .

قال سیّدالساجدین «صلوات‌الله علیه» فی مناجاته‌المعروفة بمناجات‌العارفین : «وفی ریاض القرب والمکاشفة یَرتعون ، ومن حیاض المحبّة بکأس الملاطفة یکرعون ...» وممکن است که کوته‌نظران و أحولان، ازآخر حدیث حضرت امیر ، حلول یا اتحاد بفهمند ، برای دفع توهّم مثلی میزنیم : آهن آخر وقتی که در آتش گداخته شد[1] ومحو آهنیّت ازاو شده آتش‌است ، ومتّصف شد بصفات آتش، ونظر بذات خود آهن‌است . وبرای تشویق طالبان واظهار شکر نعمت «واما بنعمة ربّك فحدث» مناسب دانستم‌قلیلی ازآنچه باین مقیم عتبهٔ علیّهٔ مرشدم حسین‌بن علی «صلوات‌الله علیه» وارد شده است[2] بیان نمایم :

ما خاك‌باز سران کوئیم ،	بردرگهٔ آن شاه ، یکی چون موئیم
خاك‌بازان[3] سرکوی تو پیداکردند،	نقدجان‌و دل وایمان بتو افشاکردند
من که‌باشم‌که برآن خاطرعاطر گذرم	لطفهامیکنی ای‌خاك درت تاج‌سرم

درسال هزارو صدوپنجاه‌و چهار ــ ۱۱٥٤ ه. ق. ــ درمقام عطش بودم و عطش سالك عبارت ازشدت‌شوق اوست بمأمول حقیقی، ودرعالم‌افلاك واملاك هرموجودی که دراو زیادتی بهائی و نوری وکمالی می‌بیند، میگوید که این اوست، همین‌که دراو فی‌الجمله تغیّری می‌بیند، نفی میکند تاآنکه بمأمول حقیقی برخورد . سیر حضرت ابراهیم ــعلیه‌السلامــ براین نهج بود که فرمودند : «هذا ربّی، هذا اکبر» تاآنکه رسیدند آنچه رسیدند، واین‌سِیر را سیر صعودی هم میگویند . واین سیر نه بر نهج دلیل است، بلکه برنهج مشاهدهٔ باطن است که درباطن حقیقت اشیاء وتغیّر آنها را

---

۱ ــ درآتش گدازند ... ومحو صورت آهنی ازاو شد، صورت آتشی وصفات او در وی ظاهر شود .

۲ ــ اظهار وبیان نمایم .

۳ ــ دربرخی از نسخ :

خاك‌بازان سر کویِ تو پیدا کردند	نقد جان جنس دل ازهرکه بهرجا گم شد

سالك الی‌الله سیر میکنند، وعطش، منزلی ازمنازل احوال است، واحوال قِسم سابع ازاقسام عشره مقامات عارفین است . وفقیر را درسنهٔ مذکوره توفیق عروج روحانی شده است تا بآسمان چهارم وبرسطح آسمان چهارم عـروج نمودم ودیوانه‌وار طالب مطلوبی هستم، ومطلوب را برنمیخوردم ورجوع نمودم ببدن ، وچندی براین شدت شوق گذشت، تا شب[1] نیمهٔ شعبان‌المعظم که شب‌ولادت باسعادت خاتم‌الآولیاء مهدی ـ علیه‌السلام ـ است، ودرخدمت مرشدم ــع ــ بودم بعد ازفراغ اززیـارت و ادعیه آمدم بمنزل خود، وحال خوشی داشتم وشب از نصف قدری تجاوز نموده ، بخاطرم رسید که قدری بخوابم وبرخیزم ونافله شب را بگذارم، وقتی که خوابیدم می‌بینم‌که خاتم‌الآولیاء مهدی ــع ــ تشریف آوردند و جام شراب باین تشنهٔ محبت دادند ، فقیر بعد از آنکه نوشیدم بیدار شدم، ورطوبت شراب‌را برلب بالای خود احساس‌میکنم، وبعد ازاین فتوحـات عظیمه باین عاجز ببرکت آن‌جناب شده، ودل را آرامـی روی نموده ، نه آنچه میخواهم، وبراین حال خوش بودم تا یکشبی درباطن ناله‌ئی کردم تا بکلی مردم بس است .

بچه‌کار آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود بکجا میبری ، آخـر ننمائـی وطنم

درخواب خوش درماه رمضان می‌بینم‌که برابر مرشدم ایستاده‌ام ومشغول زیارتم وضریح مبارك نصف تحتانـی آن برقرار وثابت است، ونصف فوقـانی آن مرتعش و مضطرب است، ومرشدم در دلم میگوید که حالا آنچه تو میخواهی زود است، وبمن میفهماندکه مثل این ضریح هرچند نصفش ثابت است اما نصفِ آن مضطرب‌است تاب نداری وباین سبب قدری آرام گرفتم .

نه بخودآمده‌ام، تاکه بخود بازروم آنکه آورد مرا ، باز برد در وطنم

تـا سنهٔ هزارو صدوپنجاه‌وپنج ، شب دوشنبه، پنجم شهر شوال ، نـزد بالای سر

---

۱ ـ تا شبی درنیمهٔ شعبان .

مبارك خامس آل‌عبا ـعلیه‌السلامـ میخواهم مشغول تلاوت قرآن بشوم، مرد صالحی آمد پیش‌شمع نشست ومیخواهد دعائی‌بخواند، فقیر ازاوپرسیدم‌که چه‌دعا میخواهی بخوانی؟ گفت: که دعای سهام‌اللیل از حضرت مهدی، علیه‌السلام، است میخواهم بخوانم، بخاطرم رسید که آن دعا را بخوانم، خواندم، وتلاوت قرآن کردم، وآمدم بمنزل خود، وخوابیدم وسحر خدای‌تعالی بیدارم کرد، نافله شب را گذاردم و دو رکعت نماز نافلهٔ صبح را بگذاردم، هنوز صبح نشده بود زمستان است وهوا بسیار سرداست، عبا را بسر کشیدم وبمراقبه رفتم، بخاطرم آمد که فقره اول آن دعا را مشاهده‌نمایم وآن فقره اینست: «اللّهم انی‌اسألك بعزیز تعزیز اعتزاز عزتك» مشاهده مینمایم که عزّت بسیطهٔ ذاتیهٔ واجبیه سایه انداخت عالم امکان را عزیز کرد، وممکن قبول عزت نمود وعزت عاریت بواجب‌تعالی برگشت. منه والیه، ان‌الله یأمرکم ان‌ترد الأمانات الی اهلها. سحابی، قده، فرماید:

هستی همه را حکیم ذوالمن دارد هر سو خلقی اگرچه من من دارد
جز صاحب کالا نبرد کالا را هرچند که حمال به‌گردن دارد

ودراین مشاهده‌ام، فیضی ازعالم قدس برفقیر وارد شد، ومرا ازمن گرفت، ودر این‌حال باز سامعه میشنود صدای نفس طفلی که در گاهواره است، وچشم ظاهرم پوشیده است، می‌بینم که برابر قبله ابر رقیقی ظاهر شده است، وجناب مهدی خاتم الأولیاء، علیه‌السلام، آن ابر را ازهم دریده است، وبرابر این بنده عاجز نشسته‌است وبنحوی روشن شده است که گلهای قالیچه جانماز را می‌بینم، زانوی مبارك چپش برمین است، وزانوی مبارك راستش‌را برداشته است ودردست راست مبارکش جامی پرازشراب، وشراب بیرنگ‌است، وجام رنگش رنگ‌آبی شبیه‌برنگ آسمان است، این تشنه‌محبت ازدستِ مبارك‌ساقی جام‌را برداشتم ونوشیدم، وجام‌را بآنجناب ردکردم، آنجناب تشریف بردند.

صبحدم لعبت پری پیکر آمدو حلقه کوفت بردر دل

در گشود و نشست مستانه روی خود داشت در برابر دل

واین‌عاجز ازمقام‌خود برخاستم مست لایعقل، واین‌رباعی مولوی، قده، را خواندم:

دیر آمده میروی شتابان ای رفتن تو چه رفتن جان
دیر آمدن و شتاب رفتن آئین گل است در گلستان

واین بیت را میخوانم :

کرد از یکجرعه‌ام مست و خراب ساقی امشب طرفه مکری زد برآب
جامی بکف نگار مستی دیدم چون پنجهٔ آفتاب دستی دیدم

واز های وهوی این مستی اهل‌بیتم بیدار شدند ، و چراغی روشن نمودند ، و شمایل آنجناب مثل شمایل خاتم‌الرسل ، صلی‌الله علیه وآله، بنحوی که دراخبار وآثار است، ودرآنحالم که صبح طالع شد بهمان وضو که داشتم نافله صبح‌را بجای آوردم، دیدم که دراین عالم نیستم، بخاطرم رسید که آب سردی بررو بزنم، وتجدید وضوء نمایم ، بلکه بخود بیایم چنان کردم وفریضهٔ صبح را گذاردم، ودر رکعت اول فریضهٔ صبح سورهٔمبارکهٔ «هل اتی»را خواندم، ونیم‌جرعه بتجلی آن‌ساقی‌حق، علیه‌السلام، درآیهٔ شریفهٔ : «وسقاهم ربّهم شراباً طهوراً» تجرّع نمودم وبرحال مستی بودم تا هفته دیگر ، چون شب قدر عارف شبی است که آنجناب تجلّی نماید بربندگان خودش ، شب دوشنبه هفته دیگر، خودی ساختم، وبخواب رفتم تاآنکه سحر برخیزم ومشغول شوم ، بلکه باز، از کرم تجلّی نماید :

به‌گدائی رویم بر در دوست که مراد همه جهان آنجاست

درسحر آن‌شب وقتی که میخواهم بیدار شوم ودلم بیدار است ، جناب احدیت تعالی در دلم مژدهٔ وصال مهدی ـعـ را دادند، وبعد ازآن در دلم این آیهٔ شریفه را خواندند: «وانه لعَلم الساعة ...» بفتح عین علم، وفقیر بیدارشدم درکمال‌خوشوقتی بسبب مژدهٔ وصال . ودیگرآنکه جناب احدیّت تصحیح نمودند شهود وکشف هفته پیش را با آیهٔ مناسبه کذا، ودو معنی بخاطرم بود، وقتی بیدار شدم برای مرجع‌ضمیر

«انه» یکی آنکه ضمیر امیرالمؤمنین است «علیه‌السلام» که درآیهٔ پیش مذکوراست باعتبار اخباری که ازرسول‌الله ـص ـ مرویست، ومعنی دوم آنکه مرجع ضمیر عیسی ـ علیه‌السلام ـ است وآنچه جناب حق‌تعالی فرمودند درقلبم ضمیر «انه» راجع است بمهدی «علیه‌السلام» یعنی ظهور عام آنجناب نشانهٔ قیامت است، ونمیدانستم که این آیه شریفه درکدام سوره است بعد ازآنکه رجوع بقرآن مجید نمودم این‌آیه شریفه درسورهٔ زخرف است بکسر «عین علم» خلاصه معنی نظر باین‌قرائت این‌است که، باو دانسته میشود قرب قیامت، ورجوع بتفسیر نمودیم، علماء تفسیر نقل نموده‌اند قراء العلم «بفتح عین» ، ای : علامت، بنحوی که درقلبم جناب احدیت خوانده‌اند ، و بنابراین قراءت معنی آیه ظاهرتر وسلیس‌تر است، وازآنوقت تا حال این فقیر «لعلم» بفتح عین تلاوت مینمایم، ومعنی‌ئی که جناب احدیت درقلبم اضافه نموده‌اند بعد از مراجعت بکتب‌تفاسیر دیدم‌که مقاتل‌بن سلیمان وغیر او ازعلماء تفسیر باینمعنی تفسیر نموده‌اند ، قال سلیمان فی قوله، تعالی: «وانه لعلم للساعة، هوالمهدی یکون فی آخر الزمان ، وبعد خروجه یکون‌السّاعة ...» وآنچه بعد ازاین شراب فایض شده و خواهم‌شدن انشاءالله ببرکت‌آنجناب‌بتحریر وتقریرنمی‌آید، ازآنجمله بعد ازآشامیدن این شراب دو دفعه دیگر عروج اتفاق افتاد ، تا بآسمان هفتم یك‌دفعه روحم ارواح انبیاء «علیهم‌السلام» را ملاقات نمود. ، مجتمعٍ ولا نفرّق بین احد من رسله ، را مشاهده نمودم ودفعهٔ‌دیگر باز بآسمان‌هفتم روحم عروج‌نمود، وبروح حضرت‌موسی وعیسی وسایر انبیاء بنی‌اسرائیل، ملاقات نمود، مجملی آنچه در وصف آن‌شراب که درحدیث مذکور جناب خاتم‌الولایة المطلقةعلیه‌السلام، فرمودندبراین بنده ضعیفش وارد و واقع شده است، بهمین آیهٔ شریفه اکتفا مینمایم حال خود را «لوکان‌البحر مداداً لکلمات ربّی لنفدالبحر ، قبل ان تنفد کلمات ربّی، ولو جئنا بمثله مدداً» ودر سنهٔ هزارو صدوپنجاه‌و نه ـ۱۱۵۹ـ در آواخر شهر صفر یا اوایل ربیع‌الأول درست

---

۱ ـ حضرت مهدی علیه‌السلام را دادند .

بخاطرم نیست، نماز صبح را گذاردم ومشغول تعقیبم ، ودعائی از خاتم المرسلین ، صلی‌الله‌علیه وآله، مرویست که بعدازفریضهٔ‌صبح میخوانده‌اند، وفقیرآندعارا میخوانم درمراقبه، ومی‌بینم درآن‌حال که طرف راست من خاتم‌الاولیاء ـ علیه‌السلام ـ حاضر شدند، ودو نفر از آولاد آنجناب که آنها ازاین عالم نیستند، بلکه ازآنهائی‌اند که در آن مدینه که خودشان تشریف دارند، که این خلق بآن‌مدینه نمیتوانند رسید، این دو کس از اولاد اویند، اشاره فرمودند باین دو نفر، یکی آمد بازوی راست مرا گرفت، ودیگری آمد وبازوی چپ مرا گرفت ، وآنجناب بسمت قبله تشریف بردند و غایب شدند، بلافصل ازسمت قبله خاتم‌الرسل «صلی‌الله علیه وآله» طالع شدند و تشریف آوردند نزد بنده ضعیف خودش، وآب دهن مبارکش را بقدر بند انگشت سبابه از برف‌سفیدتر بدهن این عاجز ریختند وتشریف بردند ، وفقیر همان دعا را میخواندم دراین احوال، وامید ازجناب حق‌تعالی دارم که باز از ، جودِ ذاتی خودش و ببرکت خاتم‌الرسل وخاتم‌الولایة المطلقة «صلی‌الله علیهما وآلهما» از آنشراب بازکرامت فرماید، انّه جواد کریم :

شربت الحبّ کأساً بعد کأس فما نفد الشراب ، وما وریت
این تشنگی بجام وقدح کم نمیشود با ساقیان بگوی که فکر سبو کنند

مفتاح سی‌ویکم :

دربیان مجملی ازریاضات ارباب حقایق از عرفاء .

بدانکه طرق ریاضات درکتب قوم مسطور است، لیکن عمدهٔ‌ریاضات این طایفه علیّه را بیان مینمائیم، وآن چند قِسم است : یکی آنست که در طاعت و بندگی غیر حق درنظر ایشان نیست، نه دنیا میخواهند نه آخرت .

درراه دوست ماو غم‌او روان‌شدیم دنیا و آخرت بیمین ویسار ماند

و براین طایفه دنیا و آخرت حرام است ، چنانچه پیغمبر «صلی‌الله علیه وآله» فرموده‌اند : «الدّنیا حرام علی اهل‌الآخرة ، والآخرة حرام علی اهل‌الدنیا ، وهما

حراما‌ن علی اهل‌الله» .

ممکن است که کسی بگوید این مرتبه رسول‌الله و آل اطهار اوست، صلی‌الله‌علیه و آله، چنانچه امیرالمؤمنین، علیه‌السلام، فرموده‌اند: «ما عبدتك خوفاً من‌النار وطمعاً للجنّة ، بل وجدتك اهلاً للعبادة» ، جواب میگوئیم کـه نه‌چنان است ، چون اهل ظاهر بمقام اکـابر نمی‌توانند رسید این سخنان را میگویند ، ومردم را بمقام خـود میکشانند ، تو نداری همت بلند را، ضرور نیست که دیگری هم نداشته باشد :

نیستی زان نـازنینان عـزیـز ... که توانی ماند بی‌جوز و مویز

محقّقین از فقهاء «رحمهم‌الله» عبادتی کـه برای خوف یا برای طمع کرده شود باطل میدانند، بلی، حق است که این‌تکلیف، تکلیف عام‌نیست، درحدیث عبادت عبید وعبادت اجیر وعبادت‌احرار وارد شده‌است وعبادت احـرار افضل وارد شده‌است، و احرارند که غیرحق‌تعالی درنظرایشان‌نیست، وزهدحقیقی درعرفِ عرفا، عبارت ازترك غیرحق است. حدیث است که لیلةالمعراج جناب احدیت‌احوال زهّاد را برای حبیب خود بیان فرمودند ، ازآنجمله این را فرموده‌اند : «قد اعطوالمجهود من انفسهم ، لا من خوف نار، ولا من شوق الی‌الجنة، ولکن ینظرون فی ملکوت‌السّموات والأرض، کما ینظرون الی من فوقها، فیعلمون‌الله سبحانه اهل للعبادة» قال‌النبی، صلی‌الله علیه وآله : «هل یعطی فی امتی مثل هذا» قال : «یا احمد، هذه درجةالأنبیاء والصدیقین من امتّك وامةغیرك، واقوام من‌الشهداء، قال: یا ربّ ، ای‌الزّهاد؟ اکثر ازهاد امتی، امِ زهاد بنی اسرائیل، قال : ان زهاد بنی‌اسرائیل فی زهّاد امتك کشعرة سوداء فـی بقرة بیضاء ...» الحدیث .

وباز دراین حـدیث در شأن صاحب مقام رضا فرموده‌انـد :«فاذا احبّنی احببته وحببته الی خلقی، وافتح عین‌قلبه الی‌جلالی وعظمتی، فلا اخفی‌علیه علم خاصّةخلقی، فاناجیه فی‌ظلم‌اللیل و نورالنهار حتی‌ینقطع‌حدیثه مع‌المخلوقین ومجالسته‌معهم واسمعه کلامی وکلام ملائکتی ، واعرفه سرّی الذی سترته عن خلقی ...» الحدیث .

این حـدیث شریف بسیار طویل است و اسرار بیشمار در او مندرج . و در کتاب روضه وافی مسطور است خلاصه‌اینکه امام، علیه‌السلام، بعضی رعایای خود را باین مقام‌عالی باذن‌الله میرساند وملحق بخود میکند«اللهم الحقنی به بحقّه‌علیك انه جواد کریم» و جوانمردی که خواسته بـاشد خواستگاری معشوق ازلی نماید اول‌نقده و جهازش جان است باید بفرستد، چنانکه بزرگی فرموده : «فالروح اول نقدة تأتی بها فی وصلنا انکنت من خطابنا» .

هرکه را با عشق دمسازی بود کمترین چیزیش جانبازی بود

واز جمله ریاضات عمده کـه عرفا دارند، بعمل‌آوردن جمیع فـرایض و سُنَن و اعمالی که ازپیغمبر وخلفای او «صلی‌الله علیهم اجمعین» بما رسیده است ، با تفکر و تذکر درآنها واجتناب ازنواهی ومکروهات . واینکه گفتیم جمیع را باید بعمل آورد برای آنست‌که بسا باشد که رضای خدای‌تعالی دریکی ازآن مذکورات باشد وما آنرا بعینه نمیدانیم ، وهمچنین است سخط خدای‌تعالـی در مناهی ومکروهات . و آنچه گفتیم مضمون حدیث است مجملی، درجلبندی سالك ازهرنوع متاع باید بـاشد تا وقتی‌که سالك بمقام‌حق‌الیقین برسد درآنوقت‌اقتصار برفرایض ونوافل مرتبه‌مینماید، همچنانکه پیغمبر «صلی‌الله علیه وآله» درآواخر عمر شریف اقتصار برفرایض ونوافل مرتبه مینمود ، چنانچه ازاحادیث کیفیت صوم وصلاة آنجناب اشعار باینمعنی دارد ، درحدیث است ازپیغمبر ، صلی‌الله عـلیه وآله وسلم : «من اقل ما اوتیتم به‌الیقین من اوبی حظّه منه، لـم یبال بما انتقض من صلاتـه وصومه» انتقاض صلاة وصوم معلوم است که فریضه نیست ، وآنچه کم شود باکی نیست نافله خواهد بود .

وحکی ان داود ــع‌ـ قال: یا ربّ ما یحلّ لمن عرفك ان یقطع رجائه منك؟ وقال له : یا داود انما یکفی‌الأولیاء الیسیر من‌العمل مثل کفایةالملح للطعام» وعارف درباب نوافل کمال اهتمام دارد، شیخ ابوسعید ابوالخیر، رحمه‌الله، میفرماید : ادای فرایض بندگی است، و ادای نوافل دوستی است. شیخ محمود میفرماید :

کسی کو از نوافل گشت محبوب بـلای نفی کرد او خـانه جاروب

عبد محبوب میشود بتقرّب بنوافل کما فـی‌الحدیث القدسی: «ولا یـزال‌العبد یتقرّب الیّ بالنوافل، حتی احبّه ...» الحدیث . و عارف صمدانی شیخ محیی‌الدین ـقدس سره ـ درفتوحات میفرماید ، کـه نماز تهجّد ازنوافل است، وقتی آن تهجّد واقع میشود که متهجّد ادای فرایض بروجه کمال کرده باشد، والا ان تهجّد متمم و مکمّل فرایض او خواهـد بود، پس فی‌الحقیقة آن ازفرایض واقع شده بـاشد نه از نوافل ، وتهجّد ازنوافل است فافهم. واز اهل‌بیت عصمت«صلوات‌الله علیهم» روایات وارد شده است که نوافل جبر نقصان فرایض میکند، حتی سجدهٔ شکر وتعقیبات هم برای جبر نقصان فرایض است. عرفا میفرمایند رسیدن بشهود بعد از ادای فرایض و نوافل و تخلیه و تجلیه منحصر به‌سه طریقه است ، یکی مرشد کامل است ، یکی ذکر تهلیل است بطریق خاص، ویکی مراقبه است. خلاصه بعد ازاعمال مذکوره ذکر جزء اخیر علّت تامّهٔ شهود است، معلوم بوده بـاشد که فرایض را کسی بروجه کمال ادا نکرده مگر جناب‌محمد «صلی‌الله‌علیه وآله» واین‌سخن منافات ندارد به‌آنکه آنجناب فرموده‌اند : «ما عبدناك حق عبادتك» باعتبار آنکه حق عبادت لایقهٔ مرذات واجبیّه را ممکن باعتبار تنزلش ازمـرتبه واجبیّه نمیتواند بعمل آورد ، نهایت آنچه در قوه ممکن بود ومیبایست کرد، آنجناب کرد، و احدی ازممکن را آنچه آن درهٔ یتیمه‌کرد وصاحب شد نکرد وصاحب نشد . مولوی میفرماید :

گفت حق لا تقربوا مال الیتیم کی رسد کس را مقام آن‌کریم

وازجملهٔ مقامات کریمه آنجناب مقام محمود است کـه آنمقام اذن شفاعت است بانبیاء «سلام‌الله علیهم» که جمیع رسل و ملائکه درتحت لواء اویند . حضرت کـاظم ـ علیه‌السلام ـ میفرمایدکه نیست نبی مرسل وملك مقرب درآنروز مگرکه محتاج‌اند به‌محمد وعلی «صلی‌الله علیهما وآلهما» و صاحب‌شدن این‌مقام فـرع آنست که ادای فرایض کما هو حقّه بعمل آمده باشد، وبعد ازآن نافله کما هی بعمل بیاید ، وچون

احدی باین کیفیت ازعهدهٔ این تکلیف نتوانست برآید غیر آنحضرت، جناب احدیت فرمودند: «ومن اللّیل فتهجّد بـه نافلة لك، عسی ان یبعثك ربّك مقامـاً محموداً» یعنی: تهجّد بهقرآن نافله است مخصوص برای تو، لام، لام اختصاص است، وکاف، کاف ِ خطاب. یعنی، برای دیگران تهجّد متمّم ومکمّل فرایض است، وغیر جناب ختمی ـ صلی‌الله علیه وآله وسلّم ـ بعد از اداء فرائض تتمیم وتکمیلش بنوافل لایق آن میشود که هرکس بقدر استعداد خودش، وببرکت آنجناب، فیضی ازمقام محمود باو برسد. ودیگر درریاضات اینطایفه تـلطیف سِرّ است بعلم خصوص علم متعلق بمعرفت جناب احدیت ومقربین آنحضرت ازانبیاء واوصیاء وملائکه مقربین وازایشان خصوص علم متعلق بمعرفت، پیغمبر مـا واوصیاء او «صلی‌الله علیهم» وآنچه گفتیم مستغنی ازدلیل است باعتبارآنکه در کتاب وحدیث مشحون است ازدلیل، نهایت ما برای تیمّن بهدو حدیث اکتفا مینمائیم. فی‌کتاب منهاج‌العابدین للعارف‌التمام والبحر القمقام شیخ‌الغزالی، لقد روی: «ان‌الله تعالی اوحی الی داود، علیه‌السلام، قال: یـا داود، تعلم علم‌النافع؟ قال: یا الهی، وما العلم النافع؟ قال: ان تعرف جلالی وعظمتی وکبریائی وکمال قدرتی‌علی کل‌شیء، فان‌هذا الذی‌یقربك الیّ» وفی‌الکافی باسناده عن عبدالأعلی قال: سمعت اباعبدالله ـع‌ـ یقول: «ما من نبیٍّ جـاء قطُّ الا بمعرفة حقّنا، وتفضیلنا علی من سوانا» اکابر عرفـا متفقند دراینکه سالك بی‌علم و معرفت بجائی نمیرسد، وبسیار میشود که راه را گم میکنند، مگراینکه مرشد آن‌سالك در علم وعرفان تمام باشد.

قال‌النبی، صلی‌الله‌علیه وآله، : «والمعرفة رأس‌مالی، والعلم صلاحی...» الحدیث. باز درحدیث است که: «ما اتّخذ الله جاهلاً ولیّاً» وقال ـص‌ـ: «من عمل علی غیر علم، کان مـا یفسد اکثر مما یصلح» احادیث باین‌مضمون بسیار است، شیخ سعدی، علیه‌الرحمه، فرموده‌اندکه: سالك بی‌علم ومعرفت مانند مرغ بی‌پرو بال‌است. وحکیم سنائی «قدس سره» فرموده‌اند:

نیست از بهر آسمان ازل نردبان پایه به زعلم و عمل

بلی اگر تلطیف سرّ بعلم بشود بشرط تخلیهٔ نفس از رذائل وتحلیه‌اش بفضائل و سالك شود، شکّی نیست که بسیار زود بمنزل میرسد . حضرت کاظم «علیه‌السلام» فرموده‌اند : «قلیل‌العمل من‌العالم مقبول مضاعف» جهتش اینست که عالم باعتبار ممارست بعلوم دلش را جلا داده است، وقلیل عمل ازعالم کذا قلبش مستعدّ مرافاضهٔ نور وجود براو میشود وزود بمنزل میرسد ، بخلاف جاهل چنانچه درآن حدیث است که کثیرالعمل برای او فایده نمی‌بخشد ، بلکه مردود است، وسیر عارف کذا و شهودش اعتبار دارد، وکشف خاص‌الخاص که کشف انبیاء است که عبارت ازکشف حقایق ومعارف واسرار بوده باشد برای این عارف بقدر استعدادش حاصل میشود . بدان ای سالك راه حق که این‌همه‌تحریص برطلبِ علم درکتب منزّله واقع شده‌است، انبیاء و اوصیاء «صلوات‌الله علیهم» بامر الهی فرموده‌اند ، غرض اینست که هرکسی بقدر حال خود معشوق حقیقی را بشناسد ، ارواح جمان آنجمال مطلق را مشاهده اجمالیه نموده‌اند، وبعد ازآن باین‌عالم محتجب‌شده‌اند ازجمال‌مطلق، بلاتشبیه‌شخصی مقبول را دیده است وبیك‌نگاه دلش را باخته است :

حسن و عشق از یك نگاه گرم یار هم شوند

چون دو همشیری که درغربت دوچار هم شوند

وبعد ازآن معشوق درنظرش غایب شده‌است وبعضی‌که خصوصیّتی بآن محبوب دارند جهات حسن اورا برخورده‌اند باین عاشق برمیخورند ، وجهات حسن معشوقش را بیان میفرمایند ، یکی تعریف چشم مستش‌را میکند، یکی‌دیگر تعریف سر وقدش را میکند، یکی بیان توجّهش را بمعشوقش می‌نماید ومی‌گوید : بعاشق مینماید :

وفا دارد وفا چندانکه خواهی جفا دارد ندانم یا ندارد

این عاشق محبتش بمعشوق زیادمیشود وبمخصوصان معشوق علاقه بهم میرساند، اینچنین است حال ارواح نظر بمعشوق حقیقی ومخصوصان آنجناب ووقتی که ارواح

درطلب علم افتادند هریك ازمخصوصان آن حضرت جهات حسن آنحضرت را بیان مینمایند، هرقدر که جهات حسن بیشتر معلوم میشود، معرفتش بیشتر میشود . عرفا ـ رضوان‌الله علیهم ـ میفرمایند : «المعرفة بذرالمشاهدة ...» جماعتی را این علم در باطن ایشان باعتبار استعداد احداث محبت وشوق مینماید ، برمرکب شوق سوار و روانه میشوند . قال‌النبی «صلی‌الله علیه وآله» : والشوق مرکبی. قال الله تعالی : من کان یرجوا لقاءالله ، فان اجل الله لآتٍ رجاء لقاء الله. شوق لقاءالله‌است، اجل الله جذبهٔ فناست .

عشق آتشیست پیر و جوان‌را خبر کنید — من بیخبر شدم دگران را خبر کنید

ولقاء دراین نشأت برای ایشان حاصل میشود ودرآن نشأت فوق آنچه دراین‌نشأت مشاهده نموده‌اند، مشاهده مینمایند. وجماعتی که درباطن ایشان این علم احداث محبت کرده نه شوق، ازجملهٔ مؤمنین بالغیب‌اند دراین نشأت، هرقدر که دراین‌نشأت علم ومعرفت حاصل نموده‌اند ، لقاء برای ایشان خواهد بود .

عاشقی گرزین سرو، گر زان سر است — عاقبت ما را بدانسو رهبر است

این جماعت‌اند عالمان بالله وعالمان بامرالله، وبعضی ازاینجماعت باعتبار علم بالله چشم دل ایشان آگاهی مجملی بجناب احدیت بهمرسانیده است محبّ شده‌اند به خدای‌تعالی ، ایشان بزبان‌حال میگویند :

آنقدر دانم که با نظّاره چشم آشناست — آنکه حیرانِ رخِ اویم نمیدانم‌کجاست

واینجماعت عارف بالله‌اند ، اما عارف بعلم، وبوحدت موجودات قایل شده‌اند نه بشهود ، بلکه بعلم . وبعضی از اینجماعت بسبب علم بالله در باطن ایشان شوقی بهم میرسد، سالك الی‌الله میشوند، چنانچه گفتیم . ومی‌بینندکه هستی خودشان مانع‌است وآنقدر که طایفهٔ اولی اکتفا کرده اینجماعت اکتفا نمینمایند . متوسّل بجناب مرشد الکلّ فی‌الکل ساقی می وحدت امیرالمؤمنین، علیه‌السلام، میشوند وشرابی که آن جناب فرموده‌اند : «لله شراباً لاولیائه، اذا شربوا سکروا ...» تا آخر حدیث، که با

شرحش بیان نمودیم، این شراب را از آنجناب تمنّا مینمایند ومیگویند :

ساقیا بادۀ شبانه کجاست ... می بیاور که دور ساغر ماست

جام گیتی نمای پیش آور ... که در او جرعۀ خدای نماست

بیخبر کن مرا زهستی خویش ... تا خبر آرمت که یار کجاست

بگدائی رویم بر در دوست ... که مراد همه جهان آنجاست

پیر پیمانه نوش پیمان ده ... گفت روزی که بزم می آراست

گفت با دوست هر که بنشیند ... باید اول گناه خود درخواست

بعد اذانش بگوش جان آید ... درجهان هرچه مخفی وپیداست

که سراسر جهان و هرچه دراوست ... عکس یك پرتوی‌است ازرخ‌دوست

این جماعتند عالم بامرالله وعالم بالله هردو، واسرار تجلّیات را مشاهده مینمایند، ودرآنحال مستی باز بهوشند ومی‌بینند آنچه می‌بینند، حال اینجماعت است که شیخ عطّار، قدس سره، در وادی معرفت فرموده :

صد هزاران مرد گم گردد مدام ... تا یکی اسراربین گردد مدام

کاملی باید در آن جانی شگرف ... تا کند غوّاصی این بحر ژرف

واین‌جماعت عارف به‌وحدت‌شده‌اند ازراه علم وشهود وصاحبان‌کشف حقیقی‌اند، وجماعتی هستند که عالم بامر الله‌اند وبس، وجماعتی هستندکه عالم بالله‌اند وبس، این جماعت بمطلب رسیده‌اند، وبیهوش شده‌اند، روح ایشان قوت روح جماعت اول را ندارد وتفصیل احوال هرسه طایفه را صدرالمحققین، قده، درتفسیر سورۀ مبارکۀ «حَدید» ازفقیه‌کامل شیخ‌زین‌العابدین،علیه‌الرحمة، نقل کرده‌است که شیخ دربعضی ازتألیفات خود ازبعضی محقّقین نقل کرده است، قال : «قال بعض‌المحققین : العلماء ثلاثة، عالم بالله غیرعالم بأمر الله، فهو عبد استولت‌المعرفة الالهیة علی قلبه، فصار مستغرقاً بمشاهدة نورالجلال والکبریاء، فلا ینفرّغ لتعلم علم‌الأحکام الا ما لابُدّ منه، وعالم بامرالله، غیرعالم بالله، وهوالذی یعرف‌الحلال والحرام ودقائق‌الأحکام،

:بکنّه لا یعرف اسرار جلال‌الله ، وعالم بـالله وبأمر الله، فهو جالس علی‌الحدّ المشترك بین عالم‌المعقولات وعالم‌المحسوسات ، فهو تارة مع‌الله فی‌الحبّ له، وتارة مع‌الخلق بالشّفقة والرحمة ، فاذا رجع من ربّه الی‌الخلق، صار معهم کواحد منهم کأنه لا یعرف الله، واذ خلا بربّه‌مشتغلاً بذکره وخدمته، فکأنه لا یعرف‌الخلق، فهذا سبیل‌المرسلین والصّدیقین ، وهوالمراد بقولـه، صلی‌الله علیه وآله، : سائل‌العلماء وخـالط‌الحکماء وجالس‌الکبراء . والمراد بقوله : سائل‌العلماء ، العلماء بامرالله غیرالعالمین بالله ، فأمر بمسألتهم عندالحاجة الی الإستفتاء . واماالحکماء فهم‌العالمون بالله الذین لا یعلمون‌أو امرالله ، فأمر بمخالطتهم . واما الکبراء فهم‌العالمون بهما، فأمر بمجالستهم ، لأن فـی مجالستهم خیرالدنیا والآخرة . ثم قال : ولکل واحد من‌الثلاثة ثلاث علامات : فللعالم بامرالله، الذکـر باللسان دون‌القلب ، والخوف من‌الخلق دون‌الرّب ، والإستحیاء من الناس فی‌الظاهر ، ولا یستحیی من‌الله فی‌السرّ ، والعالم بالله ذاکر خائف مستحیی، اما الذکر فذکرالقلب لا اللسان، والخوف خوف‌الرجاء لا خوف‌المعصیة ، والحیاء ــ حیاء ما یخطر علـی‌القلب، لا حیاء الظاهر. واما العالم بـالله وامره له ستّة اشیاء : الثّلاثة المذکورة للعالم‌بالله فقط مع‌ثلاثةٍ اخری کونه‌جالساً علی‌الحدالمشترك بین‌العالم‌الغیب وعالم‌الشهادة ، وکونه معلماً للمسلمین، وکونـه بحیث یحتاج الفریقان الأولان الیه ، وهو مستغن عنهما، فمثل العالم بالله وبامر الله کمثل‌الشمس لا تزید ولا تنقص ، ومثل العالم بالله کمثل‌القمر یکمل تارة وینقص‌اخری، ومثل‌العالم بامرالله‌کمثل‌السراج یحرق نفسه ویضیء غیره ...» انتهی .

اگر کسی بگوید عرفا میگویند ، العلم حجاب، منافیست آنچه شما دراین بـاب بیان کردید که بی‌علم نمیتوان بجائی رسید بلکه گمراه میشوند، جوابش اینست که عرفاء گفته‌اند درمعنی العلم حجاب آن علمی است که اکثر ناس فراگرفته‌اند بتعلیم وتقلید . مولوی :

علم تقلیدی وبـال جان مـاست　　　عاریه‌است وما نشسته‌کان ماست

و یا علمی که بمجرد کلمات جدلیّه کلامیّه تحصیل نموده باشند که اهل کلام نوشته‌اند، عارف ربانی مولانا محسن ـ قده ـ ازعلوم کلامیه میفرماید :

برمن این فضل وهنر، درهای رحمت را ببست
دیده‌ئی هرگز که قفل در کلید در شود

این دو قِسم را اهل‌بیت رسالت، منع و ذمّ نموده‌اند درکمال منع و ذم، نه علم حقیقی که عبارت ازکشف ومشاهده مراسرار حقایق الهیّه معلومه ببصیرتست، وآنچه براین عاجز ظاهر شد که دراین مراحل افتادم ، آنست که آنچه عرفا فرموده‌اند بیان واقع است، وعلمی که متعلق بعمل‌است هم حجاب‌است که عالم بآن‌علم که عمل بآن نکند، وعلم متعلق باخلاق که عمل نکند ، اما قِسم اول دراصول‌کافی باین وضع شده است در مذمّتش ، وما اکتفا بنقل یك‌حدیث مینمائیم با بیانی که عارف ربانی مولانا محسن ـ قده ـ برای آنحدیث نموده‌است. علی‌بن هاشم‌بن البرید عن‌ابیه، قال : «جاء رجل الی علی‌بن‌الحسین «صلوات‌الله علیهما» فسأله عن مسائل، فاجاب، ثم عاد لیسأل عن مثلها، فقال‌علی‌بن‌الحسین «صلوات‌الله علیهما» : مکتوب فی‌الأنجیل لا یطلبوا علم مالا تعلمون، ولما تعلموا بما علمتم، فان‌العلم اذا لم‌یعمل به لم‌یزدد صاحبه الا کفراً ، ولم یزدد من‌الله الا بعداً . قال مولانا محسن ـ رحمه‌الله ـ : «وانما لم یزدد صاحبه الا کفراً وبعداً ، لان‌العلم المتعلق بالعمل حجاب عن‌الحق واشتغال بما سواه، وصدّ عن الرجوع الی جانب القدس‌ونسیان للاخرة، وانما الضرورة دعت الیه، فلما لم یستعمل فی‌الضرورة واهتم به لا یقصدالعمل، بقی وباله علیه اذ ینشعب منه آثار ردیّة وینبعث منه عاداة ممرضة للنفس ممیتة للقلب ویصیر حجة علیه ...» واما قسم اخلاق باز در اصول کافیست عن معلّی‌بن خُنَیس عن ابی‌عبدالله، علیه‌السلام، قال : قلت : ما حق المسلم علی‌المسلم ؟ قال : له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وهو علیه واجب ان ضیّع منها شیئاً خرج من ولایة الله وطاعته ولم یکن‌الله فیه من نصیب. قلت له : جعلت فداك، وما هی ؟ قال : یا معلّی ، انی علیك شفیق، أخاف ان یضیع ولا تحفظ وتعلم

ولا تعمل ...» الحدیث .

خلاصه کلام اینست که علم متعلق بعمل وخودِ عمل مقصود بالذات نیستند، هردو مقصود بالعرض‌اند، بلکه مقصود بالذات حالیست که ازآن عمل بعمل بیاید وازلوازم آنحال مشاهده ومکاشفه وعرفان‌است، وکسب‌را فی‌الجمله مدخلیّتی‌هست درتحصیل علم وعمل، وحصول حال موهبتی است .

«تا یار کرا خواهد، ومیلش بکه باشد»

وکسب را درحصول حال دخلی نیست واگرنه میبایست که هرکه این‌علم و عمل را بعمل بیاورد عارف ربانی شود . قال، علیه‌السلام، : «... العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» این نور، نور علم عرفانی وکشفی‌است که درقلب وارد شد اسرار الهیه که درقلب مستودع است مشاهده میشود . برای شما بیان کردیم که در رؤیت ظاهره بعد ازصحت شرایط رؤیت موقوف است بنور یا نور شمس یا نور کواکب یا نور سراج ، همچنین است در رؤیت باطن‌که بعد ازصحّت شرایط موقوف‌است بانکشاف نور ربانی. وقال، علیه‌السلام، : «من عمل بما علم، ورثه الله علم مالا یعلم...» این آن علم است که خدای‌تعالی درقلب آدم، علیه‌السلام، ودیعه گذاشته‌است، هرکه ازاولاد آدم است ازآن بهره خواهد داشت، معلوم است که کسب اینکس از ارث محسوب نمیشود، بعضی ثلث میبرند بعضی تمام، بعضی ربع، وبعضی نصف، وآنکه بهره ازاین ندارد فرزند آدم نخواهد بود نهایت اگر کسی بنحوی که ائمه دین «علیهم‌السلام» فرموده‌اند درباب علم وعمل بعمل بیاورد نفع عظیمی خواهد بخشید :

اندرین ره میتراش و میخراش   تا دم آخر دمی غافل مباش

لنگ ولوك و خفته شکل و بی‌ادب   سوی او می‌غنج و او را میطلب

علم بمنزلهٔ سراج است وعمل بمنزلهٔ مَشی تا برسد سالك بمقام قلب ، وجواهر نفیسهٔ اسرار ومعارف که درقلب انسان خدای‌تعالی ودیعه گذاشته‌است مشاهده‌نماید، واز مشاهده آن اسرار ومعارف شمس وجود مطلق در افق بشریه طالع خواهد شد .

در بشر روپوش آمد آفتاب فهم‌کن والله اعلم بالصّواب

وسراج را تحصیل کردی وهمیشه پای چراغ نشسته واصلاح چراغ مینمائی، کی مشاهده اسرار قلبیه خواهی نمود ؟

علـمت نشد زتیره‌دلـی رهبـر صواب داری چراغ درکف‌و کوری چه‌فـایده

واینست معنی «العلم حجاب، والعلم حجاب نورانی» .

مفتاح سی‌ودوم :

دربیان تحقیق عشق وانواع فواید آن .

بدانکه آنچه تلطیف سر میکند عشق عفیف است باتفاق محققین از اهل حکمت وعرفان ، چنانچه درکتابهای خودشان نوشته‌اند، ودرکتاب الهی باحسن‌القصص تعبیر شده است عشق یعقوب به‌یوسف «علیهما السلام» وعشق زلیخا وزنان مصر به‌یوسف «علیه‌السلام» :

نهال آفـرینش بی‌ثمر بـود محبّت را بدلها بار دادنـد

تحقیق انواع عشق را بروجه احسن واجمل بیان مینمائیم ، بدان ای سالك عاشق که عشق برپنج نوع است نوعی الهی‌است واین منتهای مقامـاتست، وآن ازمشاهدهٔ جلالی وجمالی برخیزد، جز اهل توحید وحقیقت را نباشد . قد روی عن‌النبی «صلی الله علیه وآله وسلم» انـه قال یقول الله تعالی : اذا علمت ان‌الغالب علـی قلب عبدی الاشتغال بی، جعلت شهوة عبدی فی مسئلتی ومناجاتی، فاذا کان عبدی کذلك، فاراد عبدی ان‌یسهو عنّی، حلت بینه وبین‌السهو عنّی، اولئك اولیائی حقاً، اولئك‌الأبدال، اولئك الأبدال الذین اذا اردت اهل‌الأرض بعقوبة درأتها عنهم من اجلهم .

وروی ان داود «علیه‌السلام» کان یسمی عشیق‌الله، وقال قریش : ان محمداً قـد عشق ربّه .

ونوعی عقلیست وآن ازعالم مکاشفات ملکوت باشد، واین اهل معرفت را باشد.

قال النبی، صلی الله علیه وآله، : «ما من قلب الا وله عینان ، فاذا اراد الله بعبد خیراً، فتح عینیه اللتین هما للقلب، لیشاهد بهما الملکوت» . ونوعی طبیعی است وآن عامهٔ خلق را باشد ازحیوان وانسان، وازجملهٔ طبیعی محبّت فیمابین والدین و اولاد است ، و آنچه ازافراد طبیعی که ازلطافت عناصر اربعه است ومهیّج آن میلان نفس ناطقه با میلان نفس امّاره است، واگر غلبهٔ عقلیّات و روحانیات را باشد محمود است ، والا مذموم است. ونوعی بهیمی است وآن اراذل ناس را باشد ، وشیمهٔ اهل خمر و اهل فسوق است وآن ازتأثیر هوا ومیلان نفس امّاره است تا بحدی برسدکه بعد ازوصال مثل حیوان شهوتی براند این نوع درحکمت وملت مذموم است مگر قسمتی که موافق احکام و اوامر الهی باشد مثل نکاح زنان وملك یمین کنیزان. ونوع طبیعی که میلان نفس ناطقه یا نفس امّاره است درمحفل عشّاق مذموم است، زیراکه در مآل بمرتبهٔ اراذل پیوند میشود وجای این دوطایفه در هاویهٔ دوزخ است .

اینجا غم محبّت آنجا سرای عصیان آسایش دو گیتی برما حرام کردند
از خیل کامجویان ، قدسی کناره بهتر کاین قوم عاشقان را بی‌ننگ ونام کردند

ونوعی روحانی که آن برای خواصّ ناس است چون بغایت لطافت رسند جواهر صورت ومعانی ایشان صفا ازروح مقدس وتهذیب ازجهان عقل یافته دیدهٔ ظاهرایشان همرنگ دیدهٔ دل شده هرچه ازمستحسنات بینند خواه انسان وخواه غیرانسان ، مثل سبزه و گل و آب وغیر آن، درعشق آن تعمّق مینمایند ، تا بغایت استغراق برسند ، وقتی که بآتش مشاهده رین وچرك طبع انسانی محترق شده‌باشد این‌عشق به‌عشق اهل معرفت پیوند یابد ، چون‌این عشق نردبان پایهٔ عالم ملکوت باشد، لاجرم مستحسن باشد نزد اهل‌عشق «المجاز قنطرة‌الحقیقة ...» والفتی که ازآفت طبیعت بیرون است ومحض محبت‌باشد میان‌آدمیان معهوداست، که آنرا عشق انسانی گویند، معروف نزد علماء معرفت است آن عشق جز فعل الهی نباشد واختیاری نیست. قال الله تعالی :«لو أنفقت ما فی‌الأرض‌جمیعاً، ما ألّفت بین‌قلوبهم، ولکن‌الله ألّف‌بینهم» وچون خواهند

کسی را بجهان غیب راه نمایند در بدایع فطرت وصنایع قدرتش افکنند، واجلّ آن صنایع و ابداعِ آن بدایع وجه انسان ملیح است :

آن خیالاتی کـه دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست

تا حقایق[1] صُنع الهی را بچشم جان به‌بینند وخوش‌دل وخوش‌وقت شود، ولیکن ازحق بجمال فعلش مرهون‌شود، که بربام خانهٔ غیب، جزء به‌نردبان پایهٔافعال برتوان آمد .

ملای زاهدی بسالك سوخته‌ئی اعتراض کرد، کـه شما چرا اینقدر نگاه بروجه حسن میکنید ، کـه چرا شتر را نگاه نمیکنید که خدای‌تعالی فرموده : «والی الإبل کیف خلقت» سالك گفت که آن‌را تو ببین، حقش این‌است که جواب متینی گفت ، باعتبارآنکه جناب احدیت بهیچ فعلی ازافعال خود نـاز نکرد مگر بخلق انسان کـه فرموده‌اند : «ثم انشأناه خلقاً آخر، فتبارك‌الله احسن‌الخالقین» . خلاصهٔ کلام سوخته این است کـه انسان ، انسان می‌بیند . حدیث است کـه پیغمبر «صلی‌الله علیه وآله» فرموده‌انـد : «من عشق وعفّ وکتم ومات، مـات شهیداً»، این عشق از نوع[2] عشقِ انسانی است که برای خواص ناس است، واین‌عشق ناشی ازهیجان وصف خاص الهی است که آنرا عشق کل گویند .

اگرنه عشق بودی دل نبودی بعالم نقش آب‌و گِـل نبودی

حدیث «کنت کنزاً مخفیاً، فاحببت ان اعرف، فخلقت‌الخلق لکی اعرف» این‌عشق کل است که سریان ازواجب بممکن نموده، همه طالب کمالند «لو لا العشق ما تکون

---

۱ ــ آن‌حقایق صنع الهی را ــ م.

۲ ــ ظاهراً توجه بصورت زیبا ومحو آن‌شدن ودرجواب زاهدگفتن که، تو شتر را به‌بین، ازخواصِ خواص نیست بل‌کـه شأن عامه قبل ازطیّ طرق سلوك است وچون به‌خواص پیوندد وازصورت بمعنی ترقی‌نماید، همان بیند، اندر ابل ــ که درخوب‌رویان چین‌و چگل . والله اعلم ونعوذ بالله من شرور انفسنا ونعوذ به‌من تسویلات‌الشیطان .

متکوّن» :

پیغمبرعشق و دین عشق و خدا عشق زتحت‌الأرض تا فوق السّماء عشق
عشق است که مایهٔ حیات است اکسیر وجود کاینات است

وعشق انسانی ناشی ازهیجان وصف خاصّ الهی است تا نشأت متقاربهٔ متشاکله متکثّرنما روی دروحدت اصلی کند، وظاهراست که اینحالت منزه است ازشهوت، و این تکلیف تعفّف دراینجا برای آنست که چون مرکب این راه جز طبیعت جامعهٔ انسانیت نیست لازم‌شد عنان‌عفت نگاه‌دارند، تا آن مرکب بمقتضیات خاصه‌خود ازراه نگردد، وباز بمنزل رساند،وبآتش عفت چرك طبیعت را بسوزاند .

قال‌النبی ، صلی‌الله علیه وآله، : «من احرق بالنار فهو شهید» این نار عشق است ودرکتمان هم نوع گدازی برای طبیعت میشود . ووجه دیگر برای کتمان آنست که این عشق مخصوص خواص است، ودر اکثر ناس عشق بهیمی ویا طبیعی که منجر میشود به‌بهیمی‌هست، وچون ازخواص سخن‌عشق‌بشنوند جَری درکارخود میشوند، ودرظاهر، عشقِ عفیف میگویند، ودرباطن کار خود میسازند، وپرده برداشته میشود.

قال : ذوالنون رحمةالله علیه : من استأنس بالله، استآنس بکل شیء ملیح ووجه صبیح» وحکما گفته‌اند که عشق عفیف تألّف ارواح است وتجانس اشباح . بعضی عرفاء هستند که ازطریق زهد به‌عرفان میرسند، ولیکن ایشان را بهره‌ئی ازمقام دلال وانبساط نیست .

خوشا بحال تو زاهد فراغتی داری نه‌داغ عشق‌و، نه درد محبّتی‌داری

وکسی که طریق عشق عفیف را طی نکرده باشد ازبسیاری ازرموز کتاب و سنّت و ادعیه محروم است، وازسرّ انبساط بی‌بهره. خلاصه تحقیق اینست‌که آنچه ازاخبار واقوال دالّهٔ برمدح عشق نظر بعشق‌عفیف است، که آنرا عشق انسانی‌گویند، وآنچه ازاخبار واقوال دالّهٔ برذمّ عشق، نظر بعشق بهیمی وعشق طبیعی منجر به‌بهیمی‌است، که برای اراذل ناس باشد . سئل امیرالمؤمنین «علیه‌السلام» عن‌العشق ، وما یقول

الناس عشق فلان وعشق فلانه؟ فقال، علیه السلام، : «تلك قلوب خلت عن ذكر الله تعالی، فابتلاها بمحبة الأغيار ...» الحديث .

العلم عندالله وعند وليه، نظر بعشق طبيعی است که ازلطافت عناصر اربعه است که مهیّج آن میلان نفس ناطقه است با میلان نفس امّاره ، والا عشق بهیمی وعشق طبیعی که منجر به بهیمی بشود نزدیك بحد كفر است، واین دو قسم را نمیگویند دلهائیست که خالی از یاد الهی شده است، پس خدای تعالی مبتلا کرد آن دلها را بمحبت اغیار .
وتوهم نرود که اینحدیث شامل عشق عفیف است باعتبار آنکه درعشق عفیف دل خالی ازیاد الهی نیست چنانچه بیان کردیم که چشم ظاهرعاشق عفیف همرنگ چشم دل است، واز حق مرهون بجمال فعلش گشته است ، ووجه جمال مطلق را درفعلش ملاحظه مینماید :

بت پرستان را توئی مطلوب جان هست اندر زیر بت محبوب جان

این سوخته است که آن حسن معشوق حقیقی را درمظاهر حسیّه مشاهده مینماید:

بنام آنکه معشوق جهان است جوان حسن پیدا او نهان است

وبعد ازآن ملاحظه مینماید که فعل وجود بین العدمین است، دایم در تغییر و تبدّل است، وحکم عدم دارد، شوق زیاد میشود درملاحظه نمودن معشوق ازلی وحسن حقیقی غیرمتغیّر بیواسطهٔ فعل .

چون تو نمودی جمال عشق بتان شد هوس
رو که ازین دلبران ، کار تو داری وبس

وازین باده خاك آلوده میگذرد ، وخود را بیادهٔ صاف میرساند بسبب متابعت در طاعت وبندگی عاشق حقیقی ــ صلی الله علیه وآله وسلم ــ :

هرکسی پیش کلوخی سینه چاك کان کلوخ از حسن گشته جرعه ناك
بادهٔ خاك آلودتان مجنون کند صاف آن باشد ندانم چون کند[1]

---

۱ ــ چون شود صافی ندانم چون کند .

خلاصه : عاشق عفیف دلش از ذکر الهی خالی نیست، بیانی کـه کردیم بزرگان فرموده‌اند هرکه اوعاشق‌تر، عارف‌تر، وهرکه او عارف‌تر، پرهیزگارتر. ومؤیّد آنچه گفتیم برای شما نقل حدیثش مینمائیم که درآن حدیث اشارهٔ لطیفی است کـه عشق تلطیف سرّ میکند ، امـا آن اشاره کسی را میرسد که از غم درد عشق خون خورده باشد . «تا خون نخوری،چاشنی درد ندانی» آنکس‌داند حالِ دلِ مسکینم، که اورا هم ازاین نمد کلاهی باشد، وآنحدیث اینست ، درعلل ازحضرت صادق ـعلیه‌السلام‌ـ مرویست‌که اذن خواست زلیخا که برحضرت‌یوسف، علیه‌السلام، داخل شود، متعلقان یوسف ـع‌ـ گفتند برزلیخا، که ما ناخوش داریم ترا نزد یوسف ببریم، برای آنچه از تو به‌او رسیده است، زلیخا گفت نمیترسم ازکسی که او ازخدا میترسد . پس چون داخل شد یوسف ـع‌ـ فرمودند یا زلیخا چیست می‌بینم مرترا بتحقیق که تغییر یافت رنگ تو ؟ زلیخا گفت : «الحمد الله الذی جعل الملوك بمعصیتهم عبیداً، وجعل‌العبید بطاعتهم ملوكاً» یوسف ـع‌ـ فرمودند به‌زلیخا، چه داعی‌شد ترا بآنچه ازتوواقع‌شده است، گفت زلیخا : «حسن وجهك یا یوسف» پس یوسف گفت چونست اگرمیدیدی نبی‌یی را که محمدش میگویند ، میباشد او در آخرالزمان، احسن است ازمن بحسب وجـه، و احسن است ازمن بحسب خُلق ، وسخی‌تـر است ازمن بحسب بخشندگی . زلیخا گفت راست گفتی یوسف، گفت چه‌دانستی که من راست گفتم، گفت زلیخا ، برای آنکه بدرستی که وقتی یاد کردی اورا واقع شد حبّ او در دل من، پس وحی کرد خدای عزوجل به‌یوسف بدرستی‌که زلیخا راست گفته‌است بدرستی‌که من‌دوست داشتم زلیخا را برای دوست‌داشتن او محمد «صلی‌الله عـلیه وآله» را، پس امر کرد یوسف‌را خدای تبارك وتعالی اینکه زلیخارا بعقد خود درآورد، معلوم‌است ازظاهر قرآن‌که عشق زلیخا به‌یوسف دراول عشق‌عفیف نبود، اما ببرکت ابا وامتناع یوسف، زلیخا توفیق جبری یافته وقلبش درآتش عشق یوسف گداخته شده است .

ما شیشهٔ شکستهٔ دل را گداختیم   ازبهردیدن رخش آئینه ساختیم

که بمحض شنیدن نام محمد، دلش ادراك حسن محمدی را کرده است، واگر یوسف بنحوی که به‌زلیخا ذکر محمد را کرده است بعلماء وزهّاد آنعصر، ذکر آنجناب را میکرد، آنجماعت اگر قبول میکردند قبولِ قولی میکردند که چون یوسف نبیّ صادق است، کجا وجدان قلبی برای آنجماعت بوده است. «شنیدن کی بود مانند دیدن» این یك فایده تلطیف سرّ است ازعشق عفیف، معلوم طالبان حق واهل ذوق بوده‌باشدکه محبت‌یعقوب به‌یوسف،علیهما‌السلام، نه‌طبیعی‌بود، محبت‌طبیعی باین‌حد که درقرآن مجید مذکور ودراخبار وآثار مسطور است لایق شأن اکابر سیّما انبیاء «علیهم‌السلام» نیست، واگرمحبت‌یعقوب به‌یوسف باعتبار آن‌بودکه یوسف نبی‌بود، معلوم‌است که نبوت دراولاد یوسف قطع‌شد، ونبوتِ جمیع‌انبیاء بنی‌اسرائیل درسایر اولاد اسرائیل‌که یعقوب‌است نشرنمود، ودرحدیث‌است‌که یعقوب‌ـع‌ـ ازملك‌الموت سؤال نمودکه، قبض‌روح یوسف نمودی؟ گفت نه، باین‌سبب دانست‌که یوسف زنده است، وازآن خوابی که یوسف دید برای غیرنبی هم معلوم میشود که میباید زنده بماند تا تأویل آن بعمل آید، وآنچه ازاخبار وآثار معلوم میشود، محبت پیغمبر ما «صلی‌الله‌علیه وآله» نسبت به‌سیّدالشهداء ،علیه‌السلام، بیشترازمحبت به‌امیرالمؤمنین وسیّدةالنساءالعالمین وحسن مجتبی «صلوات‌الله علیهم» بوده است وهمچنین جناب امیرالمؤمنین وفاطمه زهرا وحسن مجتبی «صلوات‌الله علیهم» عشق داشته‌اند نسبت به سیدالشهداء. پس عشق یعقوب به‌یوسف وعشق پیغمبر و امیر وفاطمه وحسن بحسین «صلوات‌الله علیهم» بناش برسرّیست، وآن اینست[1] که حسن عبارت ازتعادل وتناسب اجزاء واعضاست، وملاحت عبارت ازلمعهٔ نور وحدت حقیقی که ازمرتبهٔ اطلاق و بیرنگی تنزیل نموده، دربعضی ازمظاهر جلوه نموده، دربعضی حسن هست و ملاحت نیست ودربعضی ملاحت هست وحسن نیست، ربایندگی که ملاحت را هست حسن را نیست.

---

۱ – واین آنستکه ...

«تو آن داری که یوسف آن ندارد»

پیغمبر ما «صلی‌الله علیه وآله» فرمودند : «یوسف احسن منّی، وانا املح منه» ودربعضی ازمظاهر باعتبار خصوصیت آن مظهر، جلوهٔ تام تمام آن لمعهٔ نور وحدت‌را هست که بآن تمامی ظهور در مظهر دیگر نیست ، واین سبب امتیاز مظاهر است ، از دیگر . یعنی هرمظهری را خصوصیتی هست که منشأ امتیاز مظاهر است، ازیکدیگر، هرچند دراتصاف بصفات کمال متساوی باشند، هرکمالی که نبی‌راست آل اورا هست الا نبوت مطلقه ، نهایت آنچه‌غرض ماست اینست که ظهور تمام لمعهٔ وحدت باعتبار خصوصیت مظهراست، باین‌سبب سیّدالشهداء معشوق پیغمبر و امیرالمؤمنین وفاطمه وحسن «صلی‌الله علیهم» بوده است، ویوسف معشوق یعقوب بوده است .

قال‌النبی «صلی‌الله علیه وآله» : انّی لأجد نفس‌الرحمن من قبل‌الیمن . ازحضرت پرسیدند ، آن کیست ؟ فرمودند : «رجل یقال له اویس» پیغمبر استنشاق میکردند حسنین‌را، بوی رحمان‌ازاو می‌یافتند ، فی‌الحقیقه آن بزرگواران ملاحظهٔ جمال‌مطلق مینمودند که ملاحظه ذات احدیت محال است مگر در واحدیت وظهور احدیت در اسماء وصفات ، خصوص مظهری که متصف بجمیع کمالات بوده باشد با ظهور تمام ملاحت وآن حسن . وفی‌الحدیث : قال‌النبی ، صلی‌الله علیه وآله، : «ایاکم والنظر الی الأمارد، فان لهم لو تأکلون‌الله تعالی» . شیخ محمود ــ قده ــ فرموده :

ملاحت از جهانِ بی‌مثالی درآمد همچو ، رندِ لا ابالی
بشهرستان نیکوئی عَلَم زد همه ترتیب عالم را بهم زد
ولی و شاه ،و درویش و پیمبر همه در تحت حکم او مسخّر
درونِ حسنِ روی نیکوان چیست نه‌آن حسن‌است تنها، گوی آن چیست
جز از حق می‌نباید دلربائی که شرکت نیست در کار خدائی

مفتاح سی‌وسوم :

دربیان محاسبهٔ با نفس می‌باشد .

بدانکه ازجملهٔ ریاضات این طایفه علیّه ، محاسبه با نفس است، محاسبه با نفس را درجمیع منازل دارند. وبعضی ازمنازل هست که ازآن منزل چون عبور نمودند رجوع بآن منزل مینمایند، اما محاسبه نه‌چنان است درفرق بعد ازجمع، وصحوِ بعد از سکر محاسبه را دارند، وبـاین فقیر ببرکت ائمه دین «صلوات‌الله علیهم» فوایـد عظیمه از جهت محاسبه رسیده است ومیرسد انشاءالله ، وآنچه عمل این فقیر است دراین باب مجملش را بیان مینمائیم :

اول بیان دلیل را مینمائیم هم ازکتاب الله، وهم ازاحادیث . اما دلیل محاسبه از کتاب‌الله ، قال الله تعالی : «ولتنظر نفس ماقدّمت لغدٍ» واما دلیل ازاحادیث در کافی بابی برای محاسبه وضع شده است، ودرمصباح‌الشریعه هم بابی عقد شده است ، وما بیك حدیث اکتفا مینمائیم . عن ابی‌الحسن الماضی، علیه‌السلام، قال : «لیس منّا من لم یحاسب نفسه‌کل یوم، فان‌عمل حسنةً، استزاد الله تعالی، وان‌عمل سیئه، استغفرالله منها، وتاب‌الیه» نفس طومار دخـل وخرج باشد ، زندگانی را بغفلت مگذران ، که خود حسابی عمر فانی را. وآنچه عمل این فقیر است ازروی خدمت مرشدی و مرشد الکلّ فی‌الکل علی‌التحقیق امیرالمؤمنین «علیه‌السلام» واین حدیث در تفسیر مولانا حسن‌بن العسکری صاحب‌التنزیل والتأویل است ـع‌ـ وحدیث قدری طولانیست، و جناب حضرت امیرالمؤمنین ـعلیه‌السلام‌ـ حالِ «کیّس» را میفرماید، مجملش اینست که کیّس چون روز را بشب برساند، خطاب بنفس خود نماید وبگوید : «یانفس، هذا یوم مضی علیك لا یعود الیك ابداً، والله تعالی یسألك عنه بما افنیته، وما الذی عملت فیه، اذکرت‌الله وحمدته، اقضیت حقّ اخٍ مؤمن، انفست عنه کربته، اخفظته بظهرالغیب فی اهله، احفظته بعدالموت فی‌مخلفیه، اکففت‌عن غیبة‌المؤمن بفضل جاهك ، اعنت مسلماً ما الذی صنعت فیه ...» بعدازآن حضرت میفرماید که ملاحظه کند در آنروز که چه کرده‌است اگر طاعتی وخیری ازاو صادر شده‌است حمد وشکر خدا را بجا بیاورد واگر معصیتی وشرّی ازاو صادر شده است توبه وانابه نماید وصلوات برمحمد وآل

بفرستدکه صلوات محو ذنوب مینماید، وبعد ازآن ولایت مرا برنفس‌خود عرض‌نماید وتَبَرّی ازاعدای من نماید، وبعد ازآن که ازاین محاسبه فارغ شود جناب احدیت میفرماید، که ای‌بنده درقیامت با تو محاسبه نمینمائیم باعتبارآنکه تو دردنیا محاسبهٔ خود نمودی .

مفتاح سی‌وچهارم :

دربیان سِیر سالك وبیان مقامات وواقعات ومراقبه .

بدانکه عرفا میگویند که غایت وجود انسان سِیر وسلوك است بسوی خدای تعالی، ومراتب سیر سالك چهار است :

اول ، سیر من‌الخلق الی‌الحق، بنفی ماسوی ازخود، بلکه بنفی خود نیز از خود، مشاهده ذات احدیت بی‌ملاحظه تعیّنات وشؤنات واعتبارات .

دوم ، سِیر فی‌الله ، بمشاهدهٔ ذات‌احدیت باعتبار تعیّنی‌ازتعیّنات صفات، وتطور ازتعیّن صفتی بتعین صفتی دیگر ، الی آخرالتعیّنات الصفاتیة .

سوم ، سِیر مع‌الله بمشاهدهٔ مرتبه مطلقه با تعیّنی ازتعینات کونیهٔ خلقیّه حتی لایبقی تعین امکانیة وماهیة اعتباریة الا وقدشاهد فیه‌الهویة المطلقة، حقیقة متأصلة، والماهیة الامکانیة الاعتباریة .

چهارم ، سِیر من‌الحق الی‌الخلق ، وآن بازگشتن است بعالم وجود امکانی، بعد ازتحقق بحقیقت وجودیه، بحمل اوامر ونواهی الهیه وقوانین وسُنن‌ناسوتیّه، بجهت هدایت لب‌تشنگان بادیهٔ امکانی بسرچشمه حیات جاودانی ، که غایت اصلی و غرض حقیقی ازبعثت انبیاء ورسل بغیر ازاین نیست .

وپیغمبر وخلفاء «صلی‌الله علیه وآله» ازجانب حق جمیع طرق ظاهره وباطنه‌را طی نموده‌اند ، چنانچه جناب امیرالمؤمنین ـع ـ فرموده‌اند : «ما رأیت شیئاً الا وقد رأیت‌الله قبله ...» وفرموده : «ما رأیت شیئاً الا وقد رأیت‌الله بعده» این راه یعنی بعد راه ظاهراست که استدلال بوده باشد وفرموده‌اند «ما رأیت الا هو» و حضرت سید

الشهداء ـعلیه‌السلامـ فرموده‌اند: «الهی علمت باختلاف الآثار وتنقلات الأطوار، ان مرادك منّی ان‌یتعرف الیّ فی کل شیء حتی لا اجهلك فی‌شیء» وباید سالك بداندکه هرچه دراطوار نفس براو ظاهـر شود چنانچه مجملش را بیان مینمائیم ازعـالم مثال خواهد بـود، خواه الوان وخواه حیوان وخـواه انسان وخواه نار وخواه بهشت و کواکب وخواه انوار وجواهر وخواه غیراینها که مذکور میشود، وچون سخن اینجا انجامید تحقیق مینمائیم بعون‌الله برای سالك تا آنچه می‌بیند صدق ازکذب جداشود. بدان ای سالك سایر، که عالم‌مثال عالمی است غیرمتناهی وهرچه‌دراین عالم‌است مثال او درعالم مثال هست که برزخش هم میگویند وهرچه درعالم نفوس وعقولست بـاز مثال او درعالم مثال هست، وحکما اشراق وعرفا کلّهم قایلند بوجود این‌عالم، وبنای این اکابر برشهود و رؤیت‌است‌که ازجلباب بدن فارغ شده‌اند وسیراین عالم را بقدر استعداد خودشان نموده‌انـد. واحادیث اهل‌بیت «صلوات‌الله علیهم» نیز وارد شده است بروجود این عالم، وازآن جمله بـلفظ «جابلقا» و «جابلسا» نشان این عالم را داده‌اند، ورسیدن باین عالم نزد محققان تفصیلی است وبعضی ازآن آنست که قوای دماغی را در ادراك آن شرط‌است، واین را خیال متصل میخوانند، ومنامات وواقعات وعجایب آن دراین عالم است، وادراك لوامع نیز مشروط است بقوای دماغی.

قال الشیخ‌الکامل عبدالرزاق الکاشانی رحمه‌الله فی‌الإصطلاحات: «اللّوامع انوار ساطعه تلمع لأهل‌البدایات من ارباب‌النفوس الضعیفة الظاهرة، فینعکس من‌الخیال الی الحسّ المشترك، فتصیر مشاهـدة بالحواسّ الظاهرة، فیتراءی لهم انـوار کأنوار الشّهب والقمر والشمس، فیضیء ما حولهم، وهی اما من غلبة انوارالقمر والوعید علی النفس، فتضرب الی‌الحمرة، واما من غلبة انوارالّلطف والوعد، فتضرب الی‌الخضرة والفقوع». وبعضی را قوای دمـاغی‌در ادراك آن شرط نیست وآنرا خیال منفصل میخوانند، وتجسّدِ ارواح وتروحِ اجساد وتشخص اخـلاق واعمال وظهور معانی بصور مناسب ومشاهدهٔ ذوات مجرّده درصور اشباح جسمانی هم دراین عالم است،

وپیغمبر جبرئیل را بصورت «دحیهٔ کلبی» دراین عالم دیدی، وارواح گذشتگان از انبیاء و اولیاء که مشایخ درصور اشباح مشاهده میکنند دراین عالم است، وصوری که درآبها وجرمهای صافی مینماید هم ازصور این عالم‌است ، وهرموجودی را کائناً ما کان، صورتی دراین عالم مناسب این عالم هست، وحکم اوشامل است جملهٔ مراتب و افلاك‌وغیرها را،والنفوس‌الکاملة ایضاً یتشکّلون فی هذا العالم باشکال غیراشکالهم المحسوسة ، وهــی فی‌دارالدّنیا ویظهرون بها علــی من یریدون الظهور علیه ، لقوة انسلاخهم من ابدانهم ، وبعد انتقالهم الی‌الآخرة ایضاً لا ردد بما تلك‌القوة ، لارتفاع المانع البدنی حال تقیّدشان، انموزج عالم مثال مطلق‌است، واین هراحدی را حاصل است، پس هرکس بملاحظهٔ این مقید، راه بمطلق تواند برد، واز ادراك کیفیات فرع، اطلاع براصل حاصل تواند نمود، واهل خلوت‌را گاه‌گاه دراثنای ذکر واستغراق در آن‌حال افتد که ازمحسوسات غایب شوند وبعضی ازحقایق امور غیبی برایشان کشف شود، چنانکه نائم درحالت نوم ، وعرفا آنرا واقعه خوانند ، ومراقبه هم مینامند ، و مراقبه را مراتب میباشد بعضی ازمراقبه نزدیك بکشف‌است، وبعضی ازمراقبه نزدیك بنوم‌است، یعنی‌میانهٔ‌نوم ویقظه‌است. وفرق‌میان‌نوم ومراقبه‌آنست‌که نوم‌بسبب‌صعود بخار معده است بدماغ ، بااین‌سبب رکــود وتعطیل حواس میشود ، وگاه بسبب نوم باعتبار حرکتی که بدن کرده است میشود و این منشأ تعطیل حواس میشود ، و آنچه نفس دراین‌احوال مشاهده‌نمایدآنرا نوم‌میگویند ،وآنچه پیش‌ازنصف شب مشاهده نفس میشود اکثرش اعتبار نــدارد ، بسبب‌اینکه اینوقت ، وقت تردد شیاطین و جنّ است در جوّ ، وآنچه بعد ازنصف‌شب دیده میشود اغلبش صحیح است باعتبار آنکه وقت نزول ملائکه وارواح است ، این مضمونِ حدیث است ، و انسان چون در روز مشغول بامور دنیاست، وقتی‌که شب بخواب میرود تا نصف‌شب امور سفلیهٔ دنیویه درمخیّله ومتفکّره اوحاضراست، ونفس را فراغ تمام ازآن امور حاصل‌نیست، آنچه دراینوقت مرئی نفس میشود غالبش بی‌اصل است باعتبار عدم فراغ نفس وبرخوردن

او بشیاطین وجنّ در جوّ، وچون نصف ازشب گذشت، نفس را قدری فراغ حاصل مشود از آن امور، بجهت آنکه جهت سفلیه ضعیف میشود وجهت علویه قوی میشود، دراینوقت، وقت‌عروج نفس‌است به‌سماوات، ووقت ملاقات‌اوست با ارواح وملائکه، دراین حال آنچه مشاهده نماید صحیح خواهدبود. واین مشاهده دونوع است: نوعی که نفس میرسد بلوح محفوظ، وآنچه درآنجاست می‌بیند، این‌نوع خواب احتیاج به تعبیر ندارد، ونوع دیگرآنکه مثال آنچه درلوح است می‌نماید، مثل آنکه می‌بیندکه آب صافی با شیر می‌آشامد دراین نوع محتاج بتعبیراست. اما مراقبه آنست‌که هرگاه قلب سالك متوجّه جناب احـدیت بشود ، دراین حین گـاهی فیض از آنجناب نازل میشود برقلب، واین نزول فیض منشأ رکود حواس میشود، وحالتی رومینماید شبیه بحالت نوم، آنچه دراینحال قلب مشاهده نماید آنرا «مراقبه» میگویند . گاهی در حال مراقبه همهٔ حواس راکد میشود، گاهی بعضی‌حواس دون بعضی‌مثل باصره راکد است دون سامعه، این قِسم آخـر مراقبه شبیه است بکشف، بلکه اول مرتبه کشف است، وجناب سیدالساجدین، علیه‌السلام، دردعاء سحر ماه‌مبارك رمضان «انا یا ربّ الذی لم استحیك فی‌الخلاء ، ولم اراقبك فی‌الملأ» جهت‌اینکه فرموده‌اند حیا نکردم ازتو درخلوت، ومراقب تو نشدم درکثرت، اینست که درخلوت جمیعِ ظاهر و باطن عارف باید متوجّه جناب احدیت باشد تا رؤیت حـاصل شود، ومعنی رؤیت را بیان نمودیم، ودر کثرت باید قلب که باطن است، متوجه جناب قدوسی باشد ، وظاهر بـا خلق ، ومراقبه عبارت ازتوجه قلب است بجناب احدیت . بعضی ازمحققین عرفا چنین فرموده‌اند که هریك ازواقعه ومنام منقسم میشود بسه قسم :

اول ، کشف مجـَرّد، وآن چنان بود که بدیدهٔ روح مجرد ازخیال خالی که هنوز درحجاب غیب بود، درخواب یـا درواقعه مطالعه نماید، وبعد ازآن همچنانکه دیـده باشد، بعینها درعالم شهادت واقع شود. مثلاً کسی خواب بیند که درفلانه‌جای دفینه است بدین صفت، چـون بازجوید بهمان صفت یابد. واینمعنی اگـر بطریق مشاهده ادراك افتد، مدرك آن بصیرت روح بود، واگـر باستماع هواتف والقاء سمع معلوم

شود، واسطه ادراك آن‌سمع روح بود، دراین قسم کـذب صورت نه‌بندد اصلاً ؛ چه روح درآن کشف متفرد بود وکذب ازاو منفی .

قسم دوم ازاقسام نوم یـا واقعه ، کشف مخیّل است ، وآن چنان بود کـه روح انسانی درخواب یا واقعه بعضی ازمغیبات دریابد، ونفس باعتبارتعلّق بدو، با وی در آن مشارکت نماید، وبقوت متخیله آنرا ازخزانه کسوت صورتی مناسب ازمحسوسات دراو پوشاند ودرآن کسوتش مشاهــده کند ، پس معبّر یـا شیخ‌در تعبیر آن بوجه مناسب ازصورت خیالی عبور کند وحقیقت آنراکه مدرك روح بود دریابد وبیان‌کند ودراین قِسم امکان مداخلت کذب باشد، ولیکن کذبِ محض درآن صورت نبندد ، بسبب‌اینکه از ادراك روح خالی نباشد ، پس در حال ادراك روح خواطر نفسانی بـا مدرکات‌روحانی منضم‌نشود ومتخیّله جزحقایق مدرکات‌روح‌رالباس خالی نپوشاند، آنواقعه یا خواب صادق باشد، واگر بعضی ازخاطر نفسانی با مدرکات روحانی منضم شود متخیله جمله را کسوتهای خیالی پوشاند، بعضی ازآن صادق وبعضی‌کاذب بود، پس شیخ بقوت علم تعبیر حقایق روحانی را ازشوایب خواطر نفسانی خالص گرداند وتعبیر نماید .

قسم سیّم ، خیال مجرد بود، وآنچنان بود کـه خاطر نفسانی بردل غلبه کند ، و بغلبهٔ از روح ازمطالعه عالم غیب محجوب ماند، پس درحالت نوم یا واقعهٔ آن‌خواطر قوی گردد ومتخیله هریکی را کسوت خیالی درپوشاند ومشاهده افتد، یا صور آن خواطر بعینها بی‌تصرف متخیّله مرئی ومشاهده شود، واینمعنی اگر درخواب افتد ، اضغاث واحلامش میـگویند ، واگر درواقعه ، واقعهٔ کاذبه مینامند ، ودر این صورت صدق اصلاً صورت نبندد، چه نفس باستقلال منشأ آن خاطر بود ، وصدق وصفاء آن دور .

وللصدق والاصابة اسباب : بعضها، راجع الی‌النّفس ، وبعضها الی‌البدن ، وبعضها الیهما جمیعاً. اما الاسباب الراجعة الی‌النفس‌کالتوجه التام الی‌الحق سبحانه والأعتقاد

بالصدق و میل‌النفس الی‌العالم الروحانی العقلی وطهارتها عن‌النقایص واعراضها عن الشواغل البدنیة واتصافها بالمحامد، لأن هذه‌المعانی یوجب تنوّرها وتقویها، وبقدر ماقویت‌النفس وتنوّرت، تقدر علی‌خرق‌العالم الحسی ورفع‌ظلمة‌الموجبة لعدم‌الشهود، وایضاً تقوی‌المناسبة بینها وبین‌ارواح‌المجردة لاتصافها بصفاتها، فیفیض علیها المعانی الموجبة الانجذاب الیها من تلك الأرواح، فیحصل‌الشهود التام. ثم ان انقطع حکم‌ذلك الفیض ترجع الی‌الشّهادة متّصفة‌بالعلم منتقشة بتلك‌الصّور بسبب انطباقها فی‌الخیال. والأسباب‌الراجعة الی‌البدن، صحته واعتدال مزاجه الدماغی. والأسباب‌الراجعة الیها، الإتیان‌بالطاعات والعبادات‌البدنیة والخیرات واستعمال‌القوی وآلاتها بموجب الأوامر الالهیّة وحفظ‌الاعتدال بین طرفی الافراط والتّفریط ودوام‌الوضوء وترك الاشتغال بغیرالحق دائماً، والاشتغال بالذکر خصوصاً من اول‌اللیل الی وقت‌النّوم. واسباب الخطا، ما یخالف ذلك من‌سوء مزاج الدماغی واشتغال النّفس باللّذات الدنیویة واستعمال‌القوی المتخیّلة فی‌التخیّلات الفاسدة والإنهماك فی‌الشّهوات، والحرص علی‌المخالفات، فان کل ذلك مایوجب‌الظّلمة وازدیادالحجب. فاذا اعرضت النّفس من‌الظاهر الی‌الباطن بالنّوم یتحد لها[1] هذه‌المعانی، فیشغلها عن عالمها الحقیقی، فیقع مناماته «اضغاث احلام» وتری ماتخیّلته‌المتخیّلة بعینه» انتهی کلامه رحمه‌الله.

مفتاح سی‌وپنجم:

دربیان تحقیق کشف قلب ومجاهده نفس.

اما کشف عبارت است از: نزول فیض رحمانی برقلب سالك با عدم رکودحواس، گاهی اینحال را تعبیر بصحو هم میکنند، وفهمیدن معنی کشف موقوف است بر تشریح‌کردن قلب که اول شرح دل را برای تو نمائیم تا معنی کشف برتو منکشف شود. درقرآن مجید اولوا الألباب مکرر واقع شده است، مراد از «اولوا الالباب»

---

۱ ــ تحضر لها هذه‌المعانی فی م: تنحدر الیها هذه ...

جمعی‌اند که چشمِ دل و گوشِ دل ایشان کور و کر نباشد، چنانچه درشأن منافقین و کفار فرموده‌است جناب احدیت «ولکن تعمی‌القلوب التی فی‌الصدور» وفرموده‌اند: «ختم‌الله علی قلوبهم، وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوه» معلوم است که برگوش و چشم ظاهر آنجماعت حجابی نبود «الذین کانت اعینهم فی‌غطاء عن ذکری» غطاء چشم ظاهر مانع از ذکر نیست، وذکر بچشم ظاهر دیده نمیشود، وامثال این آیات در قرآن مجید بسیار است. بدانکه مراد ازقلب درعرف قرآن واحادیث ودر عرف اکابر، جسم صنوبری فقط، که درجوف انسانست نیست، بلکه مراد ازقلب ، عقل است چنانچه در حدیث وارد است، واین عقل که تفسیر قلب وارد شده است، عقل غریزی که عقل نظریش مینامند نیست ، بجهت آنکه عقل نظری محلّش در دماغ است نه در صدر ، چنانچه جناب احدیت فرموده‌اند «ولکن تعمی‌القلوب التی فی‌الصدور» و بسبب این عقل نظری تمیزمیکند انسان میان افعال محموده ومذمومه، وممتازاست ازحیوانات، وبنظر وفکرادراك اشیاء عالم ملك‌مینماید، ومقوی اشخاص‌است درطاعت، واین‌جسم صنوبری درحیوانات هم هست، بلکه مراد ازقلب نفس ناطقه است که بواسطه روح حیوانی برقلب صنوبری که محل استوا و عرش اوست قرار میگیرد و تخت سلطنت متمکن میشود، وبواسطهٔ روح حیوانی درملك بدن فرمان‌فرمائی میکند، چون اول ظهور وتمام‌ظهور نفس‌ناطقه درقلب صنوبریست، اطلاق‌قلب برنفس ناطقه نموده‌اند، و پیغمبر ، صلی‌الله علیه وآله، فرموده‌اند : «ان فی جسد ابن آدم لمضغة اذا صلحت ، صلح بها الجسد کله، واذا فسدت فسد بها جمیع‌الجسد الا وهی‌القلب» بدانکه از این مضغه که پارچهٔ گوشتی‌است که عبارت ازجسم صنوبریست نفس حیوانیه که نفس امّاره‌اش میگویند منبعث وحاصل میشود چنانکه حضرت امیرالمؤمنین – ع – در تعریف نفس فرموده‌اند : «والحسّیة الحیوانیة لها خمس قوی : سمع، وبصر، وشم ، وذوق ولمس ، ولها خاصیتان : الرضا والغضب ، وانبعاثها من‌القلب» وآنکه پیغمبر «صلی‌الله‌علیه وآله» فرموده‌اند مضغه هرگاه صالح‌شد بسبب اوکل بدن‌صالح میشود،

وهرگاه فاسد شد کل جسد فاسد میشود . معنیش اینست که : نفس امّاره منبعثه از قلب وقتی که مقهور ومغلوب نفس ناطقه شد، آنچه میکند بامر نفس ناطقه میکند ، جمیع حرکات او موافق قانون عقل خواهد بود، ونفس ناطقه بواسطهٔ او دراستکمال خود میکوشد، تا تمام بمقام خود برسد ، وچون جُنودِ نفس امّاره بسیار است و دواعی عالم حس غالب وبیشمار وشیاطین هم معین ویند درخارج ونفس ناطقه بتنهائی از عهدهٔ کل برنمی‌آید ، جناب احدیت برحمانیّت خود ارسال رسل و انزال کتب نموده‌اند ، تا باعانت و راهنمائی انبیاء ، نفس ناطقه بکمال خود که عالم وحدتست برسد، اینست معنی صلاح بدن بصلاح دل. وهرگاه نفس ناطقه با این اسباب مقهور و مغلوب نفس امّاره شد وآنچه میبایست ازفکر و ذکر وطاعت که صرف آن‌عالم نماید صرف این عالم مینماید، درشیطنت کامل مکمّل میشود، اینست فساد بدن بفساد دل. وآنچه بیان کردیم اگر فهمیدی معنی حدیث دیگر را خواهی فهمید که فرموده‌اند : «کلّکم راع وکلّکم مسئول عن رعیّته» وباز پیغمبر فرموده‌اند : «اللهم اصلح لی الراعی والرّعیة» راعی قلب است که مظهر نفس ناطقه است ، ورعیّت نفس اماره و جنودش است کـه منبعث‌اند ازقلب . بدانکه جمیع اهـل ملت وحکمت متّفقند در مجاهدهٔ نفس وریاضت او حدیث است ازپیغمبر ، که اعداء عدوٌ تو نفس تست کـه بین جنبین تست، وعمده درریاضت نفس مخالفت نمودن اوست. حدیث است که جناب احدیت بحضرت موسی، وحی فرمودند : یا موسی اگر رضای مرا میخواهی مخالفت کن با نَفْسَت ، بدرستی که خلق نکردم خلقی را که با من معارضه کرده باشد ، مگر نفس. وباز درحدیث است که خدای‌تعالی وقتی که نفس را خلق کرد، پرسید از نفس که : «من انا ؟» یعنی کیستم من ؟ نفس گفت: «فمن انا ؟» یعنی پس من کیستم، یعنی آیا در دار دنیای وجود غیرمن کسی هست ؟

وریاضت‌فرمودن نفس‌را بطاعت وعبادت بنحوی که انبیاء مقرر فرموده‌اند بـاید ریاضت فرمود ، که راه بحق‌رسیدن منحصر است به‌راه انبیاء ، چنانچه کتاب و سنت

درآن ناطق وکمّل عرفا واکابر حکما براین متّفق . ونفس را نباید بیکار گذاشت ، این کافر مست را بایدمست بگیر کرد تا مانع وصول تو بحق نشود. بدانکه قلب چشم وگوش دارد شبیه بچشم وگوش ظاهر درقلب گاو واسب وگوسفند هم مشاهده چشم وگوش میشود وقلب انسان بچشم دل مشاهدهٔ ملکوت مینماید وبگوش دل هواتف غیبیّه میشنود، آیاتی که دراین باب وارد شده‌است مجملی را درپیش ذکر نمودیم ، حالا ذکر بعضی احادیث را مینمائیم تا مطلب واضح‌تر بشود . قال‌النبی صلی‌الله علیه وآله، : «ما من قلب الا وله عینان، فاذا اراد‌الله بعبد خیراً فتح عینیه‌اللّتین هما للقلب، لیشاهد بهما الملکوت» باز حدیث است دراصول کافی که معصوم «علیه‌السلام» فرموده‌اند: شیعیان ما چهار چشم دارند، دوچشم درسر ودوچشم در دل. وبازحضرت صادق «علیه‌السلام» فرموده‌اند : «اذا اراد‌الله بعبد خیراً نکت فی قلبه نکتة من نور، وفتح مسامع قلبه، وکلّ به ملکاً یسدده، واذا اراد‌الله بعبد سوءاً ، نکت فی قلبه نکتةً سوداء ، وسدّ مسامع قلبه، ووکل به شیطاناً یضلّه ...» .

احادیث باین‌مضمون بسیار است، وقتی که نفس امّاره باعتبار ریاضت ومخالفت با او مطیع نفس ناطقه شد باذن‌الله تعالی قلب‌انسان جولانگاه شیاطین نمیشود، ووقتی که قلب‌انسان جولانگاه‌شیاطین نشد چشم‌دل مشاهده ملکوت‌سموات وارض‌مینماید، چنانچه پیغمبر ـص ـ فرموده‌اند : «لولا ان الشیاطین یجولون حول قلب بنی‌آدم ، لینظروا الی ملکوت‌السموات والأرض» مخفی نماناد که آنچه پیغمبر ، صلی‌الله علیه وآله، درباب قلب فرموده‌اند جمیع‌اولیاء وصیت فرموده‌اند بمراعات او، وفرموده‌اند که درجمیع احوال سالک باید مراقب قلب خودش باشد، که آثار عجیبه وامور عظیمه ازاو ظاهر میشود .

بغیر دل همه نقش و نگار بیمعنیست همین ورق‌که سیه گشته مدعا اینجاست

وقلب قبلهٔ باطن است چنانچه کعبه قبلهٔ ظاهر است .

وفی مصباح الشریعة فی باب‌الذکر ، قال‌الصادق ، علیه‌السلام، : «فأجعل قلبك

قبلة للسانك، لا تحرّكه الا باشارةالقلب وموافقهالعقل ورضاءالایمان ...»

وقال المولوی ـ قدس سرهالعزیز ـ :

بر بیضهٔ دل باش هان مانند مرغیپاسبان   کزبیضهٔدل خیزدت،مستی وذوق وقهقهه

وغرض ما از کشفوشهود نیست مگراینکه قلب مشاهدهٔ عـالم ملکوت نماید و وبأسرار آنعالم برخورد، وازآنجا بعالم جبروت وازآنجا بعالم لاهوتکه غیبالغیب است برسد. بدان ای برادرکه آنچه انبیاء «سلامالله علیهم» مشاهده نمودهاند، خواه بچشم ظاهر وخواه بچشم باطن نمونهایست ازآنچه پیغمبر ما وخلفاء او ازجانب حق مشاهده نمودهاند ، بلـکه قطرهایست ازدریای بیپایان ، وارتباط واتحاد کـه خلفاء آنجناب راست بآنجناب ، احدی را نیست، لهذا فرمودهاند که «انا وعلیؑ من نـور واحد» ودرزیارت جامعه مذکور است : «اشهد ان ارواحکم وطینتکم واحدة، طابت وطهرت بعضها من بعض» بیان اینمطلب را بابسط ازاین درمفاتیحسابقه ذکرنمودهایم، خلاصه هریك ازانبیاء ، بقدر استعداد خودشان وبهامدادِ آنجناب درباطن، سَیَران وطیران نمودهاند، وآنچه آن درهٔ یتیمه دیده است کسی ندیده. مولوی علیهالرحمة فرموده :

گفت حق «لا تقربوا مال الیتیم»   کـی رسد کس را مقام آن کریم

وعرفاء این امّت بسبب حسن متابعت بآنجناب هریك بقدر استعداد آنچه را آن جناب بچشم ظاهر دیدهاند ، ایشان بچشم باطن مشاهده مینماید .

مفتاح سیوششم :

دربیان دلیل برآنکه بچشم قلب مشاهدهٔ انوار مینمایند .

بدانکه انواری که مذکور شد که اولیاء بچشم قلب میبیند حدیث دارد . قـال سیدالشهداء ، علیهالسلام، فیدعاءالعرفة: «انتالذی اشرقتالأنوار فیقلوب اولیائك حتی عرفوك ووحّدوك» وفی کلام آخر لعلی ـعلیهالسلامـ : «قد احییقلبه، وامات

نفسه ، حتی رقّ جلیله، ولطف غلیظه، وبرق لـه لا مع کثیرالبرق ، فابان له‌الطریق ، وسلك به‌السّبیل ، وتـدافعته الأبواب الی باب‌السّلامة ودارالإقامة ، وثبتت رجـلاه اطمأنینة بدنه فـی قرارالأمن‌والراحة بما استعمل قلبه، وارضی ربّه ...» قوله ، علیه السلام، : «وتدافعته الأبواب ...» .

یعنی اینچنین قلب را زود بباب ملکوت میبرند وازآنجا بباب جبروت وازآنجا بباب لاهوت ودرآنجا اقامت مینماید ودر امن وسلامت میباشد. ودراصول کافی از حضرت امام رضا، علیه‌السلام، مرویست که حضرت براوی خطاب فرمودندکه: یا محمد ان رسول‌الله «صلی‌الله علیه وآلـه» حین نظر الی عظمة ربّه ، کـان فی هیئة‌الشّاب الموفق وسن ابناء ثلثین سنة، یا محمد عظیم ربّی وجلّ ان‌یکون فی صفة‌المخلوقین، قال : قلت، جعلت فداك من‌کانت رجلاه فی خُضرة ؟ قال : ذلك محمد، کان اذا انظر الی ربه بقلبه، جعله فی نور مثل نورالحجب، حتی یستبین له ما فی‌الحجب، ان نورالله منه اخضر ومنه احمر ومنه ابیض ومنه غیر ذلك ...» .

آنچه دراینحدیث مذکور شدکه «کان اذا نظر الی ربه بقلبه...» تا آخر، این‌سیر، سِیر پیش از اظهار نبوتش بوده است که بچشم باطن سیر فرموده بعالم ملکوت وبعد ازچهل سال ازعمر شریفش که اظهار نبوت برخلق نمود، بچشم ظاهر سیر عالم ملکوت نمودند ، وهردو پای مبارکش دراین سِیر ناطق است. بدانکه عالم اجسام را تعبیر به‌حضرت مینمایند، باعتبارآنکه حضرت ، ظلمتِ ممتزج بنور است ، واین عالم آخر عوالم است من‌حیث‌النزول، وبعید است ازعالم نورالأنوار ، وحیثیّات امکان و عدم که عبارت ازظلمت‌است براو غالب، باین‌سبب است که همیشه درتغیّر وتبدّل است، قرار وثبات درعـالم اجسام متصور نیست ، پس عـالم اجسام فی‌الحقیقة ظلمتی است ممتزج بنور وجود، لهذا جناب امـام رضا «علیه‌السلام» فرمودند، آنکه هردو پایش درخضرت بود، محمد «صلی‌الله علیه وآله» بود. دراینحدیث ، آنحضرت فرموده‌اند کـه بوده است محمد دروقتی که نظر میکرد بربّ خود بقلب خود، گردانید خدای

تعالی دل اورا درنور مثل نور حجب، تاآنکه ظاهر شد برای او آنچه در حجب بود، بدرستی که نور خدا بعضی ازآن نورِ سبزاست وبعضی ازآن سرخ است و بعضی از آن سفید وبعضی ازآن بألوان غیرذلك. ودرفروع کافی درعروج جسمانی آنحضرت چهل نور واقع شده‌است، وآنچه حضرت امام‌رضا «علیه‌السلام» فرمودند دراینحدیث ازانوار ، درحدیث فروع کافی حضرت صادق «علیه‌السلام» نیز فرموده‌اند، وحضرت امام رضا «علیه‌السلام» فرمودند : «ومنه غیر ذلك ...» وحضرت صادق فرموده‌اند : «والباقی بعددالخلق ، ومنه غیر ذلـك ...» معنیش «والباقی الخلق ...» است تأمل تفهم . چهل نور بعدد خلق که حضرت صادق فرموده‌اند بناش برچهل عالم است، شیخ کبیر شیخ‌محمود شبستری «علیه‌الرحمة» فرموده :

ز احمد تا احـد یك میم فرق است جهانی اندر این یك میم غرق است

میم چهل است ، وچهل عالم برسبیل اجمال اینست : عقلِ کل کـه روح اعظم و تعیّن‌اول وامّ الـکتاب میخوانند، ونفس کل که لوح محفوظ وکتاب مبین میگویند، هریك ازاین دوتا مشتمل برمراتب غیرمتناهیه است، وهیولی که هباء و کتاب مسطور مینامند وطبیعت کلیه که مبدأ آثار اسماء وافعال است، وافلاك تسعه ودوازده برج و سبعهٔ سیّاره وعناصر اربعه وموالید ثلاث وانسان وحجبی که فرمود انواع ملائکه و ضروب مجردات است .

مخفی نماناد که دیدن اشیاء عالم خلق را موقوف است بصحّت باصره با شرایط دیگر که قرب مفرط وبعد مفرط نباشد، ومع هذا رؤیت حاصل نمیشود مگر بواسطهٔ نوری، یا نور شمس یا نور قمر یـا نور سراج ، همچنین است در رؤیتِ قلب عـالم ملکوت‌را ، موقوف است بصحت بصیرت وبترتیب[1] ومناسبت، ومع هذا باید بنوری که مناسب آنحجاب است فایض شود تـا آنچه درآنحجاب است که انواع ملائکه و ضروب مجرداتست قلب مشاهده نماید . لهذا حضرت فرمودند : «جعله فی نور مثل

---

۱ ــ وبه‌تربیت ومناسبت ــ م.

نورالحجب حتی یستبین له ما فی‌الحجب ...» اگـر بطول نمی‌انجامید بیان میکردم سرّ اختلاف الوان واختلاف حجب را با بیان سرّ ربط اختلاف الوان این عالم را با آن عالم که درحدیث دیگر حضرت امیرالمؤمنین، علیه‌السلام، فرموده‌اند : الوان این عالم ازالوان آن عالم‌است، نهایت واگذاشتیم این سررا بعرفان اهل‌شهود، یا بوجدان اهل ذوق،یا بصحت نظر صحیح النّظر ، واکل درجات مما عملوا .

مفتاح سی‌وهفتم :

دربیان توبه‌نمودن ومشغول‌شدن مرید بذکر وعبادت بارشاد مرشد کامل ، وبیان اطوار سبعه .

بدانکه ای سالك سبیل حق که هرگاه مریدی بارشاد کاملی توبه نماید واز حول وقوة خود بیرون‌آید ومشغول عبادت وذکر شود، دراین حالت ببرکت عبادت ظاهری ونتیجهٔ لسان ذاکر ازعالم مثال خانهای آباد وسبزه وفواکه وحیوانات غذائی وامثال اینها بسیار براو ظاهر شود، وهـریك ازاینها تعبیری دارد. وچون دراینمرتبه عبادت قالبی وذکر زبانی صفاء تمام یافت نوری ظاهر شود برنگ سبز ، ازبهرآنکه این نور نتیجهٔ اعمال است که ازاعضاء وجوارح ظاهر صدور می‌یابد ودرعالم عناصر و طبایع رنگ سبز اعم الوانست چـون اوراق اشجار ونباتات ، وجهت دیگرآنکه رنگ سبز تعلق بقمر دارد وفلك قمر ازهمه افلاك ادنی است ، بنابراین دومقدمه ارضی وسماوی ظاهرشد که نور سبز ثمرهٔ طاعت جوارح واعضاء است، واین طور اول‌است ازاطوار سبعهٔ این طایفه علیّه، طور دویم، تزکیهٔ نفس است ازاخلاق ذمیمهٔ شیطانی وسبعی و بهیمی، نفس‌تا متّصف بصفات‌شیطانی‌است امّاره‌است،وازاین‌مبرّاشده‌لوّامه‌شود، ولوامه چون ازصفات سبعی مبرا گـردد ملهمه شود، ومـلهمه وقتی ازصفات بهیمی مزکّی شود مطمئنه شود، ونور کبود که علامت اطمینان وتزکیه نفس‌است دراینحال بظهورآید، زیراکه درآفاق وانفس بعد ازرنگ سبز اقرب الوان رنگ‌کبوداست چون

درعالم بعد ازدمیدن سبزه، اول گلی کـه میشکفد کبود است وازسطح زمین بسیار مرتفع نمیشود، واز سبزه اصفی واز باقی الوان ادنی‌است ، بنا برطبایع هرآینه درعالم باطن بمقتضای الظاهر عنوان الباطن دراینوقت همین رنگ بظهور تواند آمد .

بدانکه درمقام نفس قبل ازتزکیه ابلیس خود را بصفت نور خواهدکه بنماید، اما نتواند، و هرگاه بصفت نور مکـّدر یـا بصور دیگر مانند انسان وغیره بنماید ، اگر بصورت انسانی نمایـد بصور قبیحهٔ انسانی تواند نمود وبصور حسنه نتوانـد نمود هرچند بمکر همهٔ اعضای خود را خوب نماید چشم خود را خوب نتواند نمود اعمی نماید یا اعور باشد . وباقی صفات شیطانی که درطور نفس اماره روی نماید جنّیان باشند بصور انسانی بغایت کـّریه‌منظر یا بصور سهمناك ثعبانی یا سایر حشرات یا آتش یا دخان ، هرصورتی که نماید تعبیری دارد، ودرحالتی که امـّاره تبدیل یابد ولوامه شود، کوهها نماید بغایت عظیم ومرتفع وصحراهـا وجویهای بی‌آب وسبزه وانواع سباع ومورچه وعنکبوت وازاین نوع چیزها دیده شود، ودرحالتی که لوامه متبدل شود وملهمه‌گردد، جایها نماید ازکوه پست‌تر ونرم‌تر وازز‌مین ناهموارترمانند تلهای ودره‌ها وانواع بهایم، ودرحالتی که ملهمه تبدیل یابد ومطمئنه شود، زمینهای نرم و هموار نماید که قابل عمارت و زراعت باشد، ودربدایت این تبدیل ببعضی ازبهایم که درخاصیـّت بانسان نزدیکتر باشد دیده شود، مانند آب وگوسفند وشتر وغیر اینها ، وهم درمرتبهٔ نفس مطمئنه بعضی معدنیات دیده شود .

طور سیـّم ، تصفیهٔ قلب است بصفات حمیده چون دل بصفات حمیده موصوف شود وبذکر لا اله الاالله، زنگ غبار ازدیدهٔ دل زدوده شود، انواع‌روح وصفاء ونور وضیاء روی نماید، اوصاف حمیده جبلی درصور معدنیات شریفه وجواهر نفسیه دیده شود، وهم در اوایل طور دل روشنیها نماید درلباس محسوسات سفلی ناری مـانند شمع وچراغ وقندیل وفـانوس ومشعل وآتش سفید صافی ازدود وکدورت ، ویا در لباس محسوسات علوی نوری، مانند شهب وکوکب وماه، وچون صفا زیاد شود نور

دل دیده شود برنگ سرخ در غایت صفا بی‌لباس شمعی وچراغی وآتشی و کوکبی ، وآن نور بحسب قابلیّت واستعداد سالك وقوت وضعف مزاج وصحت و سقم دماغ سالك، وحضور وجمع وتفرقهٔ خاطر درقلت وکثرت وصغر وعظم متفاوت‌نماید، وچون سالك ازاهل صفا ونوربین باشد ، نور طاعات وصفات مرضیّه مشاهده نماید مانند نور وضوء ونماز وسایر عبادات واذکار، ونور زهد وتوکل وسایر صفات مرضیه ، و هرنوری به‌خصوصیتی ازنور دیگر ممتازاست .

وبدانکه چون دل ازکفر وضلالت خلاص شود وبحیات ایمان ومعرفت ومتخلّی ازاخلاق ذمیمه ومتخلّق باخلاق حمیده شود، وبارشاد مرشد کامل متوجه عبادت و ذکر بشود ودقیقه‌ئی فروگذاشت ننماید، صفاء دل زیاد شود، وازطور دل بطور سرّ ترقی نماید، وبنور سرخ اگرچه منور بود، بنور زردکه اصفی ازنور سرخ‌است مبدل گردد .

طور چهارم ، تجلیه سرّ است ازخواطر صوریه ویاد غیر، چون سرّ بنور معرفت وعلوم وحقایق مزیّن شود وبذکر هویت غیب چنان مشغول شود که غیر بنظر دل نیاید، نور زرد بنور سفید مبدل گردد که اصفی ازنور زرد است ، واز طور سرّ به طور روح ترقی نماید .

طور پنجم ، تحلیه روح است از دنائت همّت بعلوّ همت، وازتقید عالم سفلی، طیران بعالم علوی، چون شاهباز روح بال همّت برگشاید وتا نهایت ملکوت طیران واز قیود کثرات خلاص یابد .

طور ششم، که خفاست حال وی شود، وجمیع انوار متلوّنه دررنگ سیاه مضمحل گردد، شیخ محمود ــ قدس سره ــ فرموده :

چو مُبْصر با بصر نزدیك گردد   بصر زادراك او تاریك گردد
سیاهی گر بدانی نور ذاتست   بتاریکی درآن آب حیات است

یعنی تاریکی که مشاهده سالك میشود نور ذات مطلق است که ازغایت نزدیکی،

تاریکی دربصیرت او پیدا آمده، درون آن تاریکیِ نورذات که مقتضی فناست ، آب حیاتِ بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است پنهان است .

طور هفتم، غیب‌الغیوب است، وچون سالك بسرحدّ عالم لاهوت رسد، فنا یابد و عَنقا صفت اسم بلامسمّی گردد، واز تعیُّن جسمانی وروحانی بالکلیه منسلخ شود، واز قید بشریّت خلاص گشته خلعت الوهیّت پوشد و بقاء بالله یابد ، و دراینحال باتفاق جمیع‌رجال ازاصحاب مذاهب وارباب مشارب، خدادانی وخدابینیِ‌ی وی مسلم ومیسّر گردد . وجناب موسی، علیه‌السلام ، ازشجرهٔ وادیِ ایمن، نداء «انی انا الله رب‌العالمین»شنید، وچون‌حضرت‌موسی نورتجلی درشجره‌دید ونداء «انی اناالله...» ازشجره شنید، ، یقین شد که شجره مظهر تجلی حق است و«انی انا الله» سخن حق تعالی‌است، وبنابراین مقدمه شجرهٔ وجود انسانی که اشرف واکمل ازنشآت معدنی و نباتی وحیوانی است اگر مظهر تجلی شود عجیب نباشد .

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیك‌بختی

وفی‌الحدیث‌القدسی «یا ابن آدم، اعرف نفسك، تعرف ربّك، ظاهرك للفناء ؛ وباطنك انا، وقال الله تعالی : «لا یسعنی ارضی ولا سمائی، ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن» وسئل عن رسول‌الله ، صلی‌الله علیه وآله، این‌الله ؟ قال : فی قلب عباده. وقال الله تعالی : «لا یزال‌العبد یتقرب الیّ بالنوافل حتی احبّه، فاذا احببته کنت سمعه وبصره ویده ورجله ولسانه، فبی یسمع وبی‌ینطق وبی‌یمشی» و در اینحدیث صریح است براینکه بنده بکثرت طاعت وعبادت ومجاهدت وریاضت، مظهر تجلی میشود ، ولهذا دراخبار اطلاق الله ورب برانسان کامل شده‌است بحسب بطن قرآن، کما فی‌کنز الفواید عن ابی‌عبدالله، علیه‌السلام، فی‌قوله تعالی:«أإله” مع‌الله، بل اکثرهم لایعلمون» قال : ای امام هدی ومع امام ضلال فی قرن واحد» وفی‌مناقب ابن شهرآشوب ، عن الباقر، علیه‌السلام، فی قوله تعالی : «لقد سمع الله قول الذین قالوا ان‌الله فقیر ...» قال هم‌الذین یزعمون ان‌الامام یحتاج منهم الی مایحملون الیه ...» یعنی نسبت فقریه

امام داده‌اند . ودلایل ومؤیّدات غیراینها درمفاتیح سابقه مذکور شده است ، نهایت این خلعت بقامتِ هرکس دوخته نشده است ، ومعلوم بوده باشد که آنچه در این مفتاح مذکور شد که سالك بعد از توبه وبتلقین مرشد کامل مشغول بعبادت و ذکر میشود، وانوار مذکوره والوانات براو ظاهر میشود، همه‌کس را ضرور نیست‌که باین ترتیب روی نموده باشدیا روی نماید، زیراکه اشخاص‌مختلفند، بسا باشدکه سالکی درابتدای سلوك بمقصود حقیقی برسد بدون‌اینکه این‌حالات را مشاهده نموده‌باشد، وگاه هست سالکی چندین سال ریاضت میکشد وباز درمرتبهٔ اول‌است، واینحالات‌را ندانسته است .

انشاءالله که خدای‌تعالی جمیع سالکین را بهرمقام ومنزلی که خود مقدّرفرموده است برساند بمحمد وآله. «ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا اواخطأنا، وربّنا ولا تحمل علینا اصراً کما حملته علی‌الذین من قبلنا، ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به، واعف عنا واغفر لنا وارحمنا، انت‌مولانا، فانصرنا علی‌القوم‌الکافرین. والحمد لله رب‌العالمین، والصلاة والسلام علی محمد خاتم‌النبیین وآله‌الطاهرین ، والخلفاء الهادین المهدیین الی یوم‌الدین» .

جلدچهارم این‌مجموعه مشتمل‌است برمنتخباتی از شش فیلسوف‌بزرگ ایران دردورهٔ افشاریه وزندیه واوایل قاجاریه :

۱ـ حکمت صادقیه تقریر درس‌فیلسوف‌بزرگ ملامحمدصادق اردستانی‌تألیف ملاحمزهٔ گیلانی .

۲ـ رساله درمعاد ورساله‌ئی دراثبات‌حدوث دهری ازحکیم‌دانا ملااسماعیل خواجوئی .

۳ـ رساله‌ئی ازعارف‌نامدار آقامحمد بیدآبادی درمبدأ ومعاد .

۴ـ رساله درمباحث وجود بنام‌قرةالعیون تألیف حکیم‌وفقیه‌نامدار ملامهدی نراقی .

۵ـ رساله‌ئی درمباحث علم و وجودذهنی تألیف حکیم‌فاضل ملانظرعلی گیلانی .

۶ـ مجموعه‌ای ازفیلسوف‌بزرگ ومتأله عظیم‌الشأن ملاعلی‌نوری .

Le Caire, -955. (M. Ashtiyânî ne put malheureusement pas avoir accès à ces éditions.)

12. Édition procurée par 'A. R. Badawî, in *Aristû* (Aristote) *'inda'l-'Arab,* Le Caire, 1947, pp. 35-74.

13. Georges Vajda, *Les notes d'Avicenne sur la "Théologie d'-Aristote",* in "Revue thomiste", 1951/II, pp. 346 à 406. Comme nous le disons dans le texte , notre seul propos ici était de faire con - naître un certain nombre de positions de Qâzî Sa'îd Qommî. Ce n'était pas le lieu d'instituer une comparaison détaillée avec le texte et la traduction des Notes d'Avicenne, connus par ailleurs; la place nous eut manqué. Il faudra pourtant que cette comparaison vienne un jour .

XVIII

14. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique,* 2e partie (version brève): "Depuis la mort d'Averroës (1198) jusqu'à nos jours", in *Histoire de la philosophie, III,*Paris Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade), 1974, p. 1077.

XIX

15. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique,* 2e partie (note précédente), pp. 1133-1134. L'Ordre soufi de Najmoddîn Kobrâ, la *tarîqat kobravîya,* se scinda en deux après la mort de Sayyed 'Alî Hamadânî (786/1385). Son disciple, Khwâjeh Ishaq Khotollânî, avait désigné pour successeur Sayyed Mohammad Nûrbakhsh (795/1390 - 869/1464). Malheureusement, Mîr Shihâboddîn 'Abdollah Barzîshâbâdî refusa de le reconnaître. Il y eut dès lors deux lignées distinctes : celle des Nûrbakhshîya (Nûrbakhshîyeh) et celle des Zahabîya (Zahabîyeh).

étude mettant en oeuvre un long texte de Qâzî Sa'îd Qommî sur "le sens ésotérique du pèlerinage" (cf. tome IV, p. 133).

3. Voir aussi notre livre *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (Téhéran, Académie Impériale Iranienne de philosophie / Paris, Buchet-Chastel,1978),le chapitre III :"Trois philosophes d'Azebaïdjan."

4. Nous écrivons l'*Être* avec majuscule initiale chaque fois que nous voulons éviter une confusion entre l'Être (*wojûd, esse, Sein*) et l'Étant (*mawjûd, ens, Seiende*)..

5. Pour plus de détails sur ses oeuvres, voir *En Islam iraien,* tome IV, pp. 130 ss.

6. Voir notre étude *De la théologie apophatique comme antidote du inhilisme* in "Centre iranien pour le dialogue des civilisations. Colloque Téhéran, octobre 1977", Téhéran/Paris, 1978 ..

7. *Sharh arba'în,* édit. lithogr. procurée par Moh. 'Alî Bâmdâd, avec préface de Nasrollah Taqavî, Téhéran, 1315 1978.

8. Voir *En Islam iranien,* tome IV, pp. 132 ss.

9. Édité séparément par Moh. Bâqer Sabzavârî, Téhéran, 1339h.s. (1951). (Phblications de l'Université de Téhéran, 611.) La troisième partie traite des "secrets ésotériques du pèlerinage". C'est de cette partie que nous avons donné une analyse et un commentaire dans notre étude citée ci-dessus note 2, in fine.

10. Cf. *En Islam iranien,* tome IV, p. 132.

11. E. Dieterici , *Die sogenannte Theologie des Aristoteles ...* , Le Caire, 1955. (édition du texte), 1883 (traduction allemande). Nouvelle édition procurée par 'A. R. Badawî, in *Eflûtîn* (Plotin) *'inda'l-'Arab,*

NOTES

1. Cf. *The Commentary of R. Hôter ben Shelômô to the Thirteen Principles of Maimonides,* ed., transl. and annot. by David R. Blumenthal (Études sur le judaïsme médiéval, VI), Leiden, 1974, p. 41.

XV

2. Voir notre ouvrage *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques* (abrév. ici=*En Islam iranien*). Paris, Gallimard, 1971-1972; 2e éd., 1978; tome IV, pp. 123-201, où l'on trouvera la traduction du commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur le "Récit du Nuage blanc" (*hadîth al-ghamâmeh*). C'est un *hadîth* qui a toute la portée d'un récit d'initiation spirituelle, et dont le commentaire par Qâzî Sa'îd Qommî fait un document inappréciable pour la métaphysique du *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâ*). Voir également notre étude parue dans "Eranos-Jahrbuch" XXXIV/1965 (et qui sera reprise dans notre prochain livre "Temple et contemplation") sur *La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle.* C'est une

pèrent trop facilement la voie de la Connaissance. C'est un soufi philosophe, dans la lignée de Sohravardî, Shayh al-Ishrâq, conjoignant philosophie et expérience mystique. Il est aussi à son aise dans les questions de *Kalâm* que dans les questions de philosophie et de *'erfân*.

On remarquera, dès la première Clef, la vigueur avec laquelle il fait intervenir la réponse de Nasîroddîn Tûsî à Shahrastânî (P.588). Il s'agit d'un traité dans lequel shahrastânî avait attaqué Avicenne, et du traité dans lequel Nasîroddîn Tûsî prit la défense d'Avicnne. Le livre de Shahrastânî avait pour titre : *Mosârî' al-hokamâ'*, quelque chose comme "l'Antagoniste des philosophes" . Nasîroddîn Tûsî y répondit par un *Mosârî' al-Mosârî'*, "l'Antagoniste de l'Antagoniste". C'est un traité dont il existe des manuscrits, et qui, comme beaucop d'autres, devrait être édité depuis longtemps.

Henry Corbin
Téhéran
décembre 1977

de la désigner comme un *memento*. Disons qu'il y a entre l'oeuvre méthodique qu'eût conçue un philosophe et ce memento de théosophie mystique le même rapport, te la même différence, qu'entre une symphonie au plan thématique rigoureusement développé, et une rhapsodie où les thèmes sont "cousus" les uns aux autres, sans autre fil conducteur en assurant la couture, que la libre inspiration du compositeur (rhapsodie, du grec *rhaptein, rhapsô,* coudre).

C'est ce qui nous fait parler de ce livre comme d'une "rhapsodie métaphysique en persan". Et les moments de cette rhapsodie, les chapitres de cette "Clef des secrets", portent eux-mêmes chacun le titre de clef, *Meftâh.* Il y en a trente-sept. Mais le fil de la rhapsodie est si subtil, chaque clef porte si bien son armature propre, grosse de chromatiques possibles, que chaque clef ouvre plusieurs portes, et qu'inversement une même porte peut être ouverte par plusieurs clefs. Il est donc assez difficile d'en indiquer un plan rigoureuement logique, et partant, d'en donner quelque chose comme un résumé. Défaut qui est l'envers de la qualité réelle de l'oeuvre, car l'on peut dire pu'à cette époque de transition entre la fin de la période safavide et celle qui va lui sucéder, nous avons peu d'oeuvres en persan qui soient saussi complètes que cette Somme de métaphysique du soufisme.

Car c'est de cela qu'il s'agit. Le propos du soufi ne coincide pas avec celui du philosophe, c'est entendu. Mais, dès que le soufisme s'engage sur la voie des doctrines ésotériques, celle de *'erfân-e shî'î,* apparaît une métaphysique du soufisme qui concerne le philosophe et la philosophie. Mollâ Damâvandî aura d'ailleurs l'occasion de s'en expliquer. Il n'est nullement au nombre des soufis nihilistes qui vitu-

d'autre shaykh (pas d'autre "gourou") que l'Imâm lui-même. Pratiquement chacun peut choisir tel ou tel Imâm parmi les Douze. La spiritualité shî'ite tend donc par excellence à l'éveil de la conscience, par l'entraînement à percevoir la présence intérieure de ce guide personnd appartenant au monde suprasensible, *ostâd-e ghaybî, shaykh al-ghayb*. *Et* c'est le sens du concept shî'ite de la *walâyat*.

D'autre part, en page de titre (p. 575), M. Ashtiyânî donne au titre une forme plus développée : *Sharh-e Asmâ-ye hosnâ yâ Asrâr-e Hosaynî*, "Commentaire des secrets ésotériques des Nems divins les plus beaux, ou les secrets de l'Imâm Hosayn (ou inspirés par l'Imâm Hosayn)." Il se produit évidemment une résonance entre la mention de ceux des Noms divins "les plus beaux" (*hosnâ*) et le nom même de l'Imâm *Hosayn* signifiant "beau" (*Hosayn* est un diminutif de *Hasan*, avec une nuance de tendresse). Il n'y a aucune incompatibilité entre les deux formes du titre, car à plusieurs reprises nous verrons le texte s'organiser en commentaire des Noms divins. En tant que les Noms divins sont les secrets des théophanies, on rencontrera plus d'une allusion justifiant la seconde forme du titre. Nous lisons, par exemple, dans un contexte où Sadroddîn Qonyavî est cité à plusieurs reprises (pp. 616-618) : "L'Un en son unitude est le point d'origine de l'Être absolu, en considérant celui-ci par rapport à son Essence intégrant le Tout et par rapport aux particularités des beaux Noms impliqués dans l'unitude de son essence, et que l'on désigne comme des états (oudes dis ositions, des cas, *sho'ôn*) essentiels à cette Essence."

III. Il reste que cette "Clef des doctrines ésotériques" ne se présente pas avec un plan rigoureux. L'auteur a eu tout à fait raison

"L'homme dispose de deux voies vers Dieu. L'une est la voie exotérique (*zâhir*), l'autre est la voie ésotérique (*bâtin*). La première est une voie par laquelle on peut connaître Dieu. La seconde est une voie par laquelle on peut atteindre Dieu. Entre la connaissance et l'atteinte, la différence est grande (p. 581). "C'est pour cela qu'il s'est finalement résolu à écrire ce livre, avec l'espoir qu'un certain nombre de cropants fidèles , ceux que nous appelerions les "spirituels" , en tireront profit.

II. Malgré les 215 pages que couvre son livre dans la présente édition, l'auteur ne le considère que comme un memento (*tazkara*) pour le gnostique, un aperçu et un guide pour le pèlerin sincère. Il l'a intitulé (p. 580) : *Meftâh-e Asrâr-e Hosaynî*, dont la traduction donne; "La Clef des doctrines ésotériques de l'Imâm Hosayn (ou inspirées par l'Imâm Hosayn). "Pourquoi cette allusion à l'Imâm Hosayn, troisième Imâm des shî'ites? L'auteur nous l'explique par ces simples mots : il a donné ce titre "en accord avec la date de l'achèvement du livre". Comme cette date ne figure pas dans le colophon du texte tel qu'il est édité ici (p. 790), on peut supposer que l'allusion de l'auteur nous réfère au jour que le calendrier liturgique shî'ite consacre à la commémoration du drame de Karbalâ et de l'Imâm Hosayn "prince des martyrs"(*Sayyed al-shohadâ'*). Mais il y a plus. À maintes reprises, l'auteur nous laisse clairement entendre qu'il considère son livre comme ayant été écrit sous l'inspiration de l'Imâm Hosayn. À maintes reprises, il désigne l'Imâm comme son guide, son *morshed* personnel (par exemple, p. 628, en introduisant la citation d'une invocation composée par l'Imâm Hosayn). Il y a là même une illustration frappante de la spiritualité shî'ite. Le spirituel shî'ite ne doit avoir

théologie de l'Université de Mashhad, prépare une édition séparée de l'oeuvre persane donnée ici en édition *princeps,* en l'accompagnant d'une ample étude sur la vie et la personnalité de l'auteur, et, espérons-le, d'un index général des noms propres et des termes tecniques. L'abondance des citations et des références données par Mollâ 'Abdorrahîm Damâvandî, qui avait énormément lu' et des termes techniques. peut apprécier les fréquences qu'à l'aide d'un index détaillé.

L'oeuvre présentée ici, écrite en un persan limpide, est d'une lecture très attachante. Tous les grands motifs de la gnose shî'ite *'erfân-e shî'î,* sont traités à un moment ou l'autre. Dans sa préface (p. 577) l'auteur la présente comme un livre qui contient certaines doctrines ésotériques (*asrâr*) que l'on ne trouve pas (du moins pas toujours) dans les livres et traités des grands théosophes mystiques (*'orafâ*) et des philosophes (*hokamâ*). Ce dont les hommes de Dieu, les "Amis de Dieu" (*Awliyâ Allâha*) ont eu la vision, on le trouvera dans ce livre. Notre auteur avoue qu'il a hésité à l'écrire, car les chercheurs qui s'attachent aux grands et hauts problèmes sont très peu nombreux, tandis que les exotéristes (*ahl-e zâhir*), les hommes de la lettre, les négateurs de tout sens intérieur caché, ésotérique, sont très nombreux. "Il en a toujours été ainsi, mais particulièrement de nos jours (p. 578)." Quel gnostique, au cours des temps, n'a pas été amené à faire cette remarque désabusée?

Un autre motif d'hésitation, c'est que c'est une entreprise très difficile que d'exposer et d'expliquer les problèmes de théosophie mystique (*matâlib 'irfânîya*). Et pourtant il y a urgence. Mollâ Damâvandî dira lui-même dès les premières lignes de son premier chapitre :

XIX

MOLLÂ 'ABDORRAHÎM DAMÂVANDÎ

(*ob. circa* 1150/1737 et 1170/1757)

Une rhapsodie métaphysique en persan

I. 'Abdorrahîm ibn Yûnas Damâvandî fut au nombre des élèves composant le cercle ou l'École de Mawlânâ Mohammad Sâdiq Ardestânî (voir le tome IV de cette Anthologie) Les données biographiques dont on dispose provisoirement sont extrêmement brèves. On sait qu'il acquit une sérieuse formation philosophique, comme en témoigne l'oeuvre présentée ici. Puis il s'engagea sur la voie du soufisme, et fut en son temps un des grands shaykhs de la *tarîqat Zahabîya*(15).

Il aurait passé plusieurs années aux Lieux Saints shî'ites, Karbalâ et Najaf, ainsi qu'à Baghdad. Il aurait également voyagé en Syrie, puis dans l'Inde, ce qui expliquerait sa familiarité avec l'oeuvre de Mîr Fendereskî. Il semble qu'il ait vécu jusqu'en 1150/1737, voire jusqu'en 1170/1757. M. Ashtiyâni (p. 576 du texte) est très sobre en informations, pour la raison qu'un de ses élèves, diplômé de la Faculté de

les grands thèmes classiques des *Ilâhîyât,* pour s'achever avec la dixième *Maqâla* sur le thème du *Mabda'* et du *Ma'âd* (l'eschatologie), sur le missionnement du prophète, sur la maniére dont il convient d'invoquer Dieu, sur la Résurrection majeure (*Qiyâmat kobrâ*) et la Résurrection mineure (*Q. soghrâ*), sur l'économie politique et domestique , sur l'Imâmat et la nécessité à laquelle il répond, etc. Le "Péripatétisme" est donc largement dépassé. On aimerait pouvoir lire ces pages, dans lesquelles Fâzel Hindî prend position en philosophe shî'ite. Mais il nous faut attendre au moins la monographie promise par M. Ashtiyânî.

(les Qawâ'id de Hillî). L'ouvrage est couramment désigné par les premiers mots, et partant, son auteur est lui-même désigné comme *Kâshîf al-lithâm,* "celui qui fait tomber le *lithâm*".

3) Tout un groupe de traités sur lesquels on ne peut insister ici. Il y a des gloses sur deux *textbooks* : Gloses (*ta'lîqât*) sur les *Mawâqif* de Sayyed Sharîf Gorgânî; gloses (*hawâshî*) sur le commentaire de la *Hidâyat* d'Abharî (vers 663/1264) par Mîr Hosayn Maybodî(880/1475) (14). Un *Kitâb al-zobda,* "Livre de la quintessence des croyances". Un commentaire sur les *'Aqâ'id* de Nasafî. Un *tafsîr* du Qorân. Un traité sur le Décret (*qazâ*) et la Destinée (*qadar*) etc.

Il serait prématuré d'en dire plus. M. Ashtiyânî se propose (p. 545) de consacrer, en persan, une monographie spéciale à notre philosophe, en mettant à profit tous les textes qui lui en sont accessibles jusqu'ici, notamment l'"Explication" du *Shifâ* où sont discutés tous les grands thèmes avicenniens. Notre collègue voit dans ce *Talkhîs* la preuve que Fâzel Hindî mérite d'être compté parmi les grands professeurs (*modarrisân*) de son temps en philosophie "péripatéticienne" (*mashshâ'î*). On acquiescera à ce jugement, tout en renouvelant les réserves déjà faites, concernant l'emploi du mot "péripatéticien" quand il s'agit de nos philosophes iraniens.

Au début de son *Talkhîs,* son "Explication du Livre de la Guérison", Fâzel Hindî en donne le plan détaillé. Comme nous l'indiquions ci-dessus, l'ouvrage est divisé en dix livres (*maqâla*) comprenant chacun un certain nombre de chapitres (*fasl*). On ne peut reproduire ici ce qui n'a que l'intérêt d'une table des matiéres. Disons simplement que l'ouvrage couvre tout le champ de la métaphysique de l'Être, tous

C'est ce qui explique que l'on ne dispose en manuscrits que d'un petit nombre des oeuvres de Fâzel Hindî, alors que les bibliographies lui attribuent jusqu'à plus de quatre-vingt titres. M. Ashtiyânî cite quelques-uns de ceux qui lui sont accessibles.

1) En tête de ses oeuvres, l'important ouvrage qui permet de classer Fâzel Hindî parmi les philosophes avicenniens, est une "Explication" (*talkhîs*) du grand livre d'Avicenne, le *Kitâb al-Shifâ*. L'ouvrage a pour titre : *'Awn Ikhwân al-Safâ 'alâ fahm Kitâb al-Shifâ,* c'est-à-dire "Aide aux Frères au coeur pur pour comprendre le Livre de la Guérison ." On remarquera l'emploi du terme *Ikhwân al-Safâ,* référant allusivement à la loge des Frères de Basra qui entreprit au Xe siècle la célèbre encyclopédie portant son nom, et dont le grand traité ismaélien, la *Risâlat al-jâmi'a* révèle les intentions secrètes. L'ouvrage de Fâzel Hindî comprend dix livres (*maqâla*), divisés chacun en un plus ou moins grand nombre de chapitres. C'est de cet ouvrage que le présent tome de notre Anthologie donne quelques extraits. L'auteur s'attache à y résoudre un bon nombre de difficultés rencontrées dans le livre d'Avicenne.

2) Fâzel Hindî a en outre, en matière juridique, composé un commentaire resté célèbre sur les *Qawâ'id,* les bases, les règles, de 'Allâmeh Hillî, un des grands docteurs shî'ites, livre que les *foqahâ* ont toujours sous la main. Le commentaire composé par Fâzel Hindî a pour titre *Kashf al-lithâm 'an qawâ'id al-alkâm.* Le *lithâm* est un voile qui couvre le bas du visage, un cache-nez. *Kashf* désigne l'acte de dévoiler, retirer un voile. Le tire du commentaire de Fâzel Hindî peut donc se traduire : Retrait du *lithâm* devant les bases des jugements

surnom donné au fils : *Fâzel Hindî,* l'émienent homme de l'Inde, ou l' "Éminent Indien" . Mais l'intéressé n'appréciait nullement ce surnom. Il en manifesta même une bonne fois son mécontentement, et interdit à ses contemporains de le désigner ainsi. Malgré cela, le surnom lui est resté.

Comme tous les savants shî'ites de l'époque, Fâzel Hindî cumlait le *fiqh* (le droit canonique), le *Kalâm* (théologie scolastique), le *tafsîr* (l'herméneutique qoraânique), le *hadîth* (les traditions des Imâms) et l'ensemble des sciences philosophiques. Bref une oeuvre et une personnalité très représentatives de la culture iranienne de l'époque safavide. Aussi bien les marques de respect lui étaient-elles prodiguées à la cour de Shâh Soltân Hosayn, le dernier souverain safavide. Mais la catastrophe approchait. Fâzel Hindî, philosophe avicennien, mourut le jour même où Ispahan tombait aux mains des troupes afghanes(1722). Quelque sept siècles plus tôt Avicenne avait lui-même perdu toute sa bibliothèque, lors du sac et pillage d'Ispahan advenu en 1034. Nous avons vu ci-dessus que Mollâ Na'îmâ, plus heureux que son confrère, réussissait à s'échapper et à prendre refuge à Qomm.

Fâzel Hindî fut enseveli à Ispahan, au cimetière de *Takht-e Fûlâd.* Sa tombe est voisine de celle de Khwâjû'î et de Mollâ Ahmad Na'inî. Il semble malheureusement qu'un grand nombre de ses oeuvres aient disparu pendant l'occupation d'Ispahan par les troupes afghanes. Un grand nombre d'ouvrages scientifiques tombèrent dans les mains de celles-ci, qui en jetèrent une bonne partie dans le fleuve , le Zâyendeh-Rûd. Nombreux furent les gens éminents qui périrent de misère. D'autres furent massacrés (cf. p. 544, n. 2).

XVIII

FÂZEL HINDÎ

Bahâoddîn Mohammad Ispahânî

(1062/1652 - 1134/1722)

Un philosophe avicennien victime de la chute d'Ispahan

Bahâoddîn Mohammad Ispahânî, né en 1062/1652, était le fils de Mollâ Mohammad Hasan Ispahânî, connu aussi sous le surnom honorifique de Mollâ Tâj ou Tâjoddîn Hasan (cf. l'introduction persane de M. Ashtiyânî, pp. 543 ss.). Le père et le fils comptent l'un et l'autre au nombre des grands hommes de la fin de la période safavide. À l'âge de vingt ans Bahâoddîn Mohammad était déjà un professeur renommé en sciences théologiques et philosophiques. Son père avait consacré tous ses soins à son éducation et à sa formation scientifique, faisant en sorte de ne jamais se séparer de son fils. C'est ainsi que le père, ayant des amis en Inde, alla passer quelque temps en ce pays, mais toujours en compagnie de son fils. De là même vint le

l'exposé de la garndiose vision des mondes comme théophanies, à tel point que le lecteur se demande si en fait ce ne serait pas quelque fausse interprétation soufie d'Ibn 'Arabî qui était précédemment dénoncée et critiquée , mais on aurait aimé que cela fût dit . Mais la discipline du *Ketmân* ne le permettait peut - être pas . Le chapitre s'achève par longue enquête sur la manière de concevoir le Multiple à partir de l'Un. Dans un chapitre final, Mollâ Na'îmâ esquisse sa position personnelle. C'est toute la conception shî'ite donnant sa physionomie propre à la conception néoplatonicienne du Premier Émané de l'Un, que nous voyons s'instaurer.

3) Le troisième chapitre (pp. 467-508) traite spécialement du *tawhîd*. Nous y trouvons un exposé différenciant le *tawhîd* théologique (*olûhî*) et le *tawhîd* ontologique (*wojûdî* , différenciation difficilement concevable en dehors de la théosophie d'Ibn 'Arabî.

L'ouvrage s'achève par une conclusion très développée (*khâtima*, "sceau", pp. 509-542), donnant un commentaire de la 112e sourate (*Ikhlâs*), puis du verset de la Lumière (24/35), introduisant lui-même un chapitre de philosophie religieuse du plus grand intérêt pour tous les *Ahl al-Kitâb*. Mollâ Na'îmâ y explique comment s'établit la connexion entre la religion d'Abraham et la religion de Mohammad, et partant, quel est le rapport entre les trois grandes "religions du Livre". Le dernier chapitre est très typique. Mollâ Na'îmâ montre comment garder la voie moyenne entre exagération et insuffisance (*ifrât* et *tafrît*) dans les propos, les croyances et la pratique; entre les *osûl* (sources) et les *forû'* (dérivations) dans les sciences exotériques; entre l'extrémisme (*gholow*) et le minimalisme (*taqsîr*) dans les sciences ésotériques.

a de sûr c'est que son oeuvre abonde en points de vue caractéristiques de la philosophie shî'ite.

III. Quant au livre intitulé *Asl al-osûl* (la Source des sources), dont le texte ne couvre as moinsde 177 pages de ce tome III de notre Anthologie, son plan est le suivant. Il y a d'abord une introduction ou *moqaddama* (pp. 365-388) récapitulant les thémes de la métaphysique générale de l'être ou ontologie. Puis le corps de l'ouvrage comprend trois grands chapitres ou *fasl.* Seuls ces chapitres portent un titre qui leur est donné par l'auteur. Pour plus de clarté, M. Ashtiyânî a introduit de fréquents sous-titres permettant de suivre plus facilement la marche de l'exposé.

1) Le premier chapitre (pp. 389-404) passe à la théologie, traitant, par l'intermédiaire de l'Être comme attribut identique à l'Essence divine, de la question des autres attributs. Il opposera certains *hadîth* des Imâms à ceux des Ash'arites qui font des Attributs divins quelque chose qui se surajoute à l'Essence divine.

2) Le deuxième chapitre (pp. 405-466) traite non pas exactement de la cosmologie, mais de l'activité divine créatrice désignée sous différents vocables(*ja'l, ta'thîr, îjâd, takwîn, ibdâ,*). Il est remarquable que le concept en soit étudiéen confrontation principalement avec les doctrines d'un certain soufisme, imputées à Ibn 'Arabî et nettement désapprouvées, d'autant plus remarquable que, nous le signalions déjà il y a quelques lignes, nous trouverons dans le chapitre suivant notre auteur s'exprimant, à propos du *tawhîd* ontologique, en termes conformes à la théosophie d'Ibn 'Arabî. Dans ce chapitre même, la trace de celle-ci est décelable, à propos du *hadîth* du Trésor caché, dans

5) Un traité sur le principe de l'Un en métaphysique (*qâ'idat al-wâhid*).

6) Un traité sur l'analogie dans l'attribution de *l'Être* (*tashîk al-wojûd*).

7) Enfin le traité composé à la fin de sa vie et qui semble, avec celui publié ici, le plus important de sa bibliographie : le *Minhaj al-roshd*, le "Chemin de la droiture", achevé en 1151/1738. C'est cette date même qui nous fournit un *terminus a quo* pour situer approximativement celle de son décès. C'est un vaste traité sur l'eschatologie (le *Ma'âd*). L'édition en est actuellement préparée par les soins de M. Ashtiyânî, diplômés de la Faculté de théologie de l'Université de Mashhad (cf. p. 364 du texte, en note). Il faut donc attendre jusqu'à ce que l'on dispose de l'édition de ce livre, pour se faire un jugement d'ensemble sur l'oeuvre de Mollâ Na'îmâ.

Certes, il est tout à fait à l'aise pour traiter des questions au programme du *Kalâm* et selon la méthode dialectique du *Kalâm*, délibérant sur les concepts. Mais il serait faux de faire de lui exclusivement un homme du *Kalâm*. Nous le verrons montrer non moins d'aptitude pour traiter des questions de métaphysique, sur la voie des *hokamâ mota'allihûn*. Il est non moins vrai que c'est un homme du juste milieu, tenant à garder l'équilibre entre le *zâhir* et le *bâtin*. Nous avons signalé déjà ci-dessus ses réticences, quand il s'agit de s'engager dans l'exposé du *tawhîd* de l'Être ou *tawhîd* ontologique. Nous relèverons un autre aveu de timidité, dans les pages où il semble donner raison aux adversaires d'Ibn 'Arabî. En revanche, nous le verrons peu après exposer avec intrépidité, pour son propre compte, la théosophie d'Ibn 'Arabî. Il serait donc prématuré de porter un jugement. Ce qu'il y

Mollâ Na'îmâ composa également les siennes, sur ce que l'on appelle le "nouveau commentaire" (*sharh jadîd*) du *Tajrîd;* sur les gloses de Jalâloddîn Davânî (*hawâshî jalâlîya*), sur celles de Mîr Sharîf Gorgânî (*hawâshî sharîfîya*), le tout composé aux alentours de 1120/1708, quelque trente ans avant le *Minhaj al-roshd.* Toute cette littérature attend encore le courageux chercheur qui pénétrera dans cette forêt du *Kalâm* shî'ite. Travail austére mais sans lequel nous ne pourrons en suivre la progression vers ce qui sera l'oeuvre propre des *hokamâ mota'allihûn,* les philosophes et théosophes mystiques.

2) Sur cette voie, peut-on dire, Mollâ Na'îmâ avait composé un commentaire sur quelques *hadîth* du corpus de Kolaynî, les *Osûl min al-Kâfî.* Certes, il allait de soi que tout savant shî'ite fût particulièrement attentif à l'enseignement que lui trasmettaient les *hadîth* remontant aux saints Imâms, et il y a un grand nombre de commentaires du *Kâfî* de Kolaynî. Une comparaison s'imposerait sur la manière dont un homme du *Kalâm* lit ce corpus, et la manière dont le lisent un Mollâ Sadrâ ou un Qâzî Sa'îd Qommî. Travail très lourd, certes, requérant des compétences très diverses, mais sans lequel nous ne pouvons comprendre à fond le secret qui fit l'essor de la pensée et de la spiritualité shî'ites.

3) Norte auteur aurait également composé un commentaire sur le livre des *Ishârât* d'Avicenne.

4) Un traité sur le *jabr* et le *tafwîd* (les notions contratantes de prédestination et de délégation confiant à l'homme l'initiative et la responsabilité de son agir), sur le *Qazâ* et le *Qadar* (le Décret divin et la destinée humaine).

ne put faire autrement que d'exaucer sa demande. Il fera encore allusion à cet ami au cours du livre (p. 487 du texte), lorsqu'il avouera que n'eût été la prière instante de cet ami, il eût renoncé à s'engager dans la difficile question du *tawhîd* ontologique. Il intitula dnoc le livre *Asl al-osûl,* et le termina en 1136/1724. Il semble qu'entre temps il ait pu, comme d'autres savants de l'époque, revenir à Isuahan, après l'expulsion des envahisseurs par Nâder Shâh.

II. Il est regretttable que nous ayons si peu d'informations sur la vie de notre philosophe (voir quelques références, p. 363 du texte, en note). On ne peut pas même dire avec certitude quels furent ses maîtres. Lui-même, semble-t-il, n'en nomme aucun. M. Ashtiyânî estime probable qu'il ait suivi les cours de Mohammad Sâdiq Ardestânî (voir le tome IV de cette Anthologie) et de Fâzel Hindî (voir ci-dessous dans le présent tome). Grâce à ses autres livres, nous disposons de quelques dates qui, si elles ne corvrent pas la totalité de sa biographie, s'étendent du moins sur une durée ce quelque trente-cinq ans ou un peu plus. Les premières traces que nous ayons de Mollâ Na'îmâ datent de 1115/1703. Ce sont des copies d'oeuvres de Jalâloddîn Davânî et de Mîr Sayyed Sharîf Gorgânî, transcrites de sa main et qui exnstentprésentement dans la bibliothèque de l'un des *olamâ* de Kermânshâh (cf. p. 363 dela préface persane). D'autre part, le *Minhaj al-roshd,* qui semble avoir été la dernière de ses oeures, fut achevé en 1151/1738.

1) *Le Tajrîd al-'aqâ'id* de Nasîroddîn Tûsî fut par excellence, pendant des siècles, undes *textbooks* des étudiants en philosophie shî'ite. Le texte fut amplifié par d'innombrables gloses et supergloses.

splendides jardins sur les deux rives de son fleuve, lui confèrent une beauté qui permet de rêver à celle qui fut la sienne au XVIIe siècle.

(Mollâ Na'îmâ avait pu se réfugier à Qomm, la ville sainte (à quelque 250 kilomètres au nord d'Ispahan). Et c'est là même précisément, alors qu'il était assiégé par les chagrins et les soucis qu'un ami qui lui était cher, un frère dans la foi (*akh îmânî*) lui adressa la pressante demande de rédiger le livre publié ici pour la première fois. Ce genre de demande formulée par de chers amis à qui l'on ne peut rien refuser, tombe le plus souvent très mal.

Dans sa préface (p. 364 ici du texte arabe, cf. p. 362 de l'introduction persane) Mollâ Na'îmâ écrit ceci(nous abrégeons quelque peu) : "La demande de cet ami me priant de composer le présent livre tomba au momen où notre époque avait dégainé le sabre de l'ennemi se ruant sur nos contemporains. Les troupes des Afghans s'étaient emparées de la ville et du pays d' Ispahan. Elles avaienf fait périr un grand nombre de ses résidents, ruiné la ville et ses environs, anéanti un grand nombre de croyants, parmi lesquels mes proches et mes frères. J'avais pris la fuite vers Qomm, la ville de sécurité, et m'y cachais en réfugié, loin de ma famille et de mon pays. "L'évoction est poignante. Mais les ravages furent tels en effet que l'on retrouve encore aujourd'hui dans les collections publiques et privées, quand ce n'est pas sur le marché, des manuscrits issus du pillage des bibliothèques de l'Ispahan Safavide

C'est donc en cescirconstances dramatiques que l'ami dont il tait discrètement le nom, lui adressa sa prière. Cet ami y apporta tant d'insistance, c'était une âme si vertueuse, et si ardente était sa passion pour les questions de philosophie et de mystique, que Mollâ Na'îmâ

XVII

MOLLÂ NA'ÎMÂ TÂLEQÂNÎ

(*ob. post* 1151/1738)

Un témoin de la ruine d'Ispahan en 1722

I. L'auteur du livre intitulé *Asl al-osûl* (La Source des sources), dont M. Ashtiyânî nous donne ici (pp. 365 à 542) l'édition *princeps*, est Mohammad Na'îm ibn Mohammad Taqî de Tâleqân, connu sous le surnom honorifique de Mollâ Na'îmâ Tâleqânî. Ce fut un des grands hommes des derniers temps de la période safavide, un contemporain de Shâh Soltân Hosayn, le dernier souverain régnant de la dynastie. Mollâ Na'îmâ fut un témoin de la catastrophe : la chute d'Ispahan tombant aux mains des envahisseurs afghans (1722), et soumise aux ravages insensés commis par ces derniers. Peut-être est-ce seulement de nos jours qu'Ispahan se relève des ruines accumulées depuis l'époque où elle cessa d'être la capitale de l'empire iranien. Le dégagement et la restauration de ses monuments, l'aménagement de

des Éléments simples; de la composition de ces derniers, dans le cas des composés imparfaits et instables (nuages, pluie, neige, arc-en-ciel, séismes) ; des composés parfaits , achevés (*morokabba tâmma*) : minéraux, plantes, animaux. Enfin le neuvième *motlab* est consacré à l'anthropologie.

Le Livre III (pp. 297-356) traite de ce qui était désigné traditionnellement comme *Metaphysica specialis.* Les sciences qu'elle englobe sont désignées comme les *ilâhîyât* (les *Divinalia*), les sciences divines. Ces sciences divines sont exposées en cinq chapitres : la théologie philosophique , l'angélologie , la prophétologie , l'imâmologie , l'eschatologie.

mence par la métaphysique de l'Être pour s'achever sur la prophétologie et l'imâmologie du shî'isme duodécimain. Ces deux derniers thèmes, nous l'avons maintes fois souligné, font corps, chez les penseurs shî'ites , avec le programme de leur philosophie, avec leur notion même de *hikmat* Cela déroute peut-être certains historiens de la philosophie, mais cela ne donne nullement à ces derniers le droit de contester une notion de la *hikmat* qui s'est constituée en dehors de leur obédience rationaliste.

Tel qu'il se présente ici, le livre des *Zawâhir al-hikam* comprend une introduction, se proposant, en trois chapitres, de définir ce qu'est la *hikmat* (pp. 221-239), puis trois livres ou *bâb,* comprenant chacun un certain nombre de questions (*motlab*) dont chacune est traitée en plusieurs chapitres (*fasl*).

Le Livre Ier (pp. 230-246) est consacré à ce que la philosophie traditionnelle désigne comme *Metaphysica generalis.* C'est l'ontologie, traitant ici en cinq *motlab* des problèmes de l'Être : la cause et le causé, l'Être et la quiddité (ou l'existence et l'essence), leNécessaire et le possible, l'Un et le Multiple, l'antérieur et le postérieur, l'éternel et l'advenant.

Le Livre II (pp. 247-296) traite de la physique, des *tabî'îyât,* ce que notre philosophie médiévale désignait comme les *Naturalia.* Le programme de la physique couvre ici neuf *motlab,* traitant de ce qui fait l'essence du corps, lequel est l'objet de cette science; des circonstances du mouvement et du repos, permettant, au passage, de définir les limites dans lesquelles est acceptable la théorie du "mouvement intrasubstantiel" de Mollâ Sadrâ (p. 256); de l'espace et du vide; des qualités et des figures; des modalités des corps célestes; des modalités

Mîrzâ Hasan semble rallier, comme son père, l'École d'Avicenne. Ce sont des avicenniens, cependant nous verrons Mîrzâ Hasan prendre, quant à la théorie des Intelligences une position qui n'est pas tout à fait celle d'Avicenne, et dont la conclusion se référera à ses autres livres. Certes, nous le suggérions ci-dessus, ce que nous proposions d'appeler l'École de Qomm, ne manque ni d'originalité ni de diversité. Il suffit de se reporter aux pages précédentes au cours desquelles nous avons vn un Qâzî Sa'îd Qommî maltraiter les thèses d'Avicenne en marge de la Théologie plotinienne dite d'Aristote.

Bref, les *Zawâhir* publiés ici semblent bien représenter typiquement la méthode et la démarche intellectuelle de Mîrzâ Hasan, et dans la mesure où par là même le livre représente typiquement ce que tout débutant en philosophie shî'ite doit commencer par apprendre, le livre méritait de figurer dans la présente Anthologie. Nous dirons de ce livre que c'est un excellent manuel proposant à l'étudiant tout ce qu'un professeur de philosophie shî'ite souhaite que cet étudiant commence par connaître, avant d'aller plus loin. Le livre fait le tour de toutes les questions du programme, sans en approfondir vraiment aucune. Ce qui n'exclut nullement l'esquisse de positions personnelles, rappelées au passage. La lecture en est à recommander au chercheur occidental désireux de repérer par un rapide tour d'horizon les questions à l'ordre du jour de la philosophie shî'ite. Le professeur consciencieux qu'est Mîrzâ Hasan met ses élèves et ses lecteurs au courant de ces questions, même sans avoir l'envergure d'un Mîr Dâmâd, d'un Mollâ Sadrâ, d'un Qâzî Sa'îd Qommî.

Manuel typique de philosophie shî'ite, disons-nous, puiqu'il com-

4) *Ithbât al-Raj'a,* Sur le Retour, la Résurrection, plus exactement dit l'ordre de réapparition des saints Imâms lors des événement s eschatlogiques.

5) *Shama' al-yaqîn,* "Le cierge de la certitude", en persan, traité tout entier consacré à l' Imâmat et à l'imâmologie. C'est le seul ouvrage de notre auteur, semble-t-il, qui avait été publié jusqu'ici : lithogr., Téhéran, 1303 h. l., grand in-8o, 404 Pages.

Il n'y a pas à dissimuler que dans l'exposé et la discussion des philosophèmes, Mîrzâ Hasan n'est pas à égalité avec son père, reconnu comme l'un des grands philosophes et théosophes de l'époque safavide. Pourtant le regrtté Mîrzâ Tâher Tonkâbonî (cf. p. 219) estimait que, si Mîrzâ Hasan ne s'est pas élevé au-dessus du rang de son père, il ne lui est pas inférieur. Les traits de sa personnalité philosophique sont cependant moins accusés. M. Ashtiyânî estime qu'il acceptera, par exemple, les thèses de Mollâ Sadrâ concernant l'unité de l'Être et la primauté de l'Être, de l'Existence (*wojûd* connotant les deux concepts différenciés en français) sur la quiddié ou essence, ainsi que plusieurs autres thèses sadriennes. Cependant nous le verrons se ranger à l'opinion de Rajab 'Alî Tabrîzî professant, à l'encontre de Mollâ Sadrâ, l'équivocité de l'Être.

D'une manière générale, la démarche de Mîrzâ Hasan dans le champ de ses recherches et de son enseignement se rapproche plutôt de celle des Péripatéticiens (*Mashshâ'ûn*), avec toutes les nuances que comporte ce mot, lorsqu'il s'agit d'un philosophe iranien, car nous avons eu plus d'une fois l'occasion de le rappeler, la frontière entre Péripatéticiens et *Ishrâqîyûn* ou Platoniciens est assez fluctuante .

Lâhîjî. C'est à Qomm que le fils de celui-ci, Mîrzâ Hasan, quitta ce monde en 1121/1709. Il fut enseveli en cette même ville. M. Ashtiyânî en précise l'endroit, en rappelant qu'au temps de sa jeunesse, lorsqu'il faisait ses études à Qomm, il était au nombre des étudiants qui venaient de temps à autre s'acquitter d'une visite spirituelle (*ziyârat*) à la tomb de Mîrzâ Hasan.

Les oeuvres de Mîrzâ Hasan semblent avoir été assez nombreuses, mais il reste encore à en recueillir les titres dans les collections de manuscrits des bibdiothèques. M. Ashtiyânî (p. 219) nomme ici cinq de ces titres :

1) Les *Zawâhir al-hikam,* en arabe, dont l'édition *princeps* est donnée dans ce tome III de l'Anthologie par M. Ashtiyânî (pp. 221-358). *Zawâhir,* pluriel de *zâhira,* ce sont les belles fleurs, ou tout ce qui brille avec l'éclat des fleurs. *Hikam* est le pluriel de *hikmat* : les sagesses, les philosophies. Ce sont douc "les belles fleurs (ou le florilège) des sciences philosophiques". Un poète traduira peut-être : "La philosophie en fleurs." Mais il n'est pas sûr que le contenu du livre tienne les promesses d'un pareil titre. L'auteur nous dit cependant lui-même (p. 221) : "J'ai intitulé ce livre *Zawâhir al-hikam,* pour que brillent ses étoiles dans les nuits de ténèbres" (*zahr,* fleur; *zohra,* blancheur, beauté; *zohara,* la planète Vénus). Nous en indiquons ci-dessous le plan d'ensemble.

2) *Âyineh-ye hikmat,* "Le Miroir de philosophie", en persan. On relèvera ici, comme chez nos autres philosophes, l'emploi intentionnel du mot *hikmat,* préféré au mot *falsafa.*

3) *Rawâ'i' al-hikmat,* "Les choses saisissantes de la philosophie".

XVI

ÂGHÂ MÎRZÂ HASAN LÂHÎJÎ

(*ob.* 1121/1709)

La vie et l'oeuvre d'un professeur shî'ite à Qomm

Âghâ Mîrzâ Hasan Lâhîjî fut par excellence un "professeur" (*modarres*) , avec toutes les qualités et servitudes que la profession comporte. Il eut pour pére et pour maître un philosophe shî'ite illustre, Mollâ 'Abdorrazzâq Lâhîjî (1072/1668; cf. le tome Ier de cette Anthologie), qui était lui-même l'élève et le gendre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî et le beau-frère de Mohsen Fayz Kâshânî (cf. le tome II de cette Anthologie). Mîrzâ Hasan enseigne douc la philosophie et le *Kalâm* (la théologie scolastique), au cours de la période safavide, à Qomm, où il groupa autour de lui une École. Disons plutôt une branche de ce que nous proposions ci-dessus (XV, 1) de dénommer École de Qomm, avec les grands noms de Mohsen Fayz et de Qâzî Sa'îd Qommî, enseignant tous deux aussi à Qomm. Dérivant ainsi de l'École d'Ispahan, cette École de Qomm porterait en elle-même la même diversification que typifient d'autre part les noms de Mohsen Fayz et de 'Abdorrazzâq

prises de position de Qâzî Sa'îd à l'égard de la Théologie.

Nous relèverons principalement dans le Ier *maymar* ce qui concerne l'Âme de l'univers comme troisième hypostase et ce qui concerne le destin de l'âme humaine. Ces pages ont l'intérêt de nous montrer les raisons de l'attitude critique de Qâzî Sa'îd à l'égard d'Avicenne, et la manière dont les données eschatologiques de la théosophie islamique s'insèrent dans la perspective plotinienne. Il se passe ici quelque chose d'anadogue à la rencontre du néoplatonisme et la Kabbale en philosophie juive. Nous relèverons ensuite, dans le IIe *maymar,* les pages dans lesquelles Qâzî Sa'îd critique la doctrine du "mouvement intrasubstantiel", fondamentale pour la métaphysique de Mollâ Sadrâ, parce que ces pages nous montrent la diversification interne de l'École d' Ispahan. Enfin, du IVe *maymar,* nous retiendrons les pages concernant les intermondes, les cités mystiques de Jâbalqâ et de jâbarsâ, parce que de nouveau ici la perspective néoplatonicienne s'amplifie aux dimensions d'une théosophie shî'ite dont les sources sont ailleurs. Le commentaire de la Théologie nous apparaîtra comme une excellente introduction aux autres oeuvres de Qâzî Sa'îd que nous avons signlées ci-dessus.

Tout lecteur désirant approfondir la position prise par Qâzî Sa'îd Qommî pourra se reporter à notre livre "La philosophie iranienne islamique depuis le XVIIe siècle".

Errata : Un volume de textes aussi considérable comporte fatalement des fautes d'impression. Le recueil des *errata* étant différé, nous avons dû plus d'une fois rectifier le texte.

137. —3e *maymar*, p. 175. —4e *maymar*, pp. 196 à 216). Nous ne le regretterons jamais assez. Néanmoins, l'apport de son commentaire des quatre premiers *mayâmer* reste considérable.

M. Ashtiyânî reproduit en tête du livre (pp. 20 à 86) le texte arabe de ces quatre premiers *mayâmer* de la Théologie, fournissant ainsi un témoin de plus pour la future édition critique. Le commentaire de Qâzî Sa'îd découpe le texte en lemmata successifs, dont il ne reproduit chaque fois que les premiers mots. On trouvera chacun de ces *lemmata* au complet dans le texte de la Théologie. Chacun d'eux est annoncé par un chiffre (il y en a 165 en tout) répondant à l'appl du même chiffre dans le texte de la Théologie donné par M. Ashtiyânî en têtee du commentaire. Il est donc très facile en lisant le commentaire de Qâzî Sa'îd, de retrouver le texte complet du *lemma* correspondant.

Bien entendu, notre tâche, dans le présent résumé commenté, ne saurait être d'aborder le programme énoncé ci-dessus. Nous ne Pouvons entreprendre ici une comparaison critique du texte grec avec la version arabe. Il ne s'agit pour le moment que de relever les positions prises par Qâzî Sa'îd comme philosophe imâmite : comment il a compris la version du texte de Plotin et pourquoi il a critiqué ce qu'ne avait compris Avicenne. Cela même, nous ne pouvons le faire ici qui sur un nombre de points limités de son commentaire de la Théologie . Certes, ayant été amené, pour les besoins de notre enseignement, à traduire une grande partie de ce commentaire, peut-être en publierons-nous un jour la traduction intégrale. Mais ici même, la place nous étant limitée par celle qu'il nous faut réserver aux autres philosophes représentés dans ce tome III, nous ne pouvons insister que sur certaines

à entrevoir ce qu'aurait été le contenu de celle-ci.

4) Il y aurait enfin à comparer ce qu'en a compris le philosophe shî'ite Qâzî Sa'îd Qommî, les points sur lesquels porte sa critique illustrant un moment important dans l'histoire de l'avicennisme iranien. Nous relèverons ci-dessous quelques points caractéristiques de ce qu'il convient d'appeler le "néoplatonisme shî'ite".

5) Cela fait, on pourrait enfin envisager une vaste comparaison approfondie (avec un lexique grec-latin-arabe-persan) entre nos Platoniciens et hermétistes de la Renaissance et les Platoniciens de Perse. On comprendrait alors ce qu'ils ont de commun et ce par quoi ils diffèrent. (Nous croyons savoir que M. Christian Jambet envisage une vaste recherche de ce genre.) La destinée à la fois commune et différenciée du platonisme et du néoplatonisme en chrétienté, en philosophie et spiritualité islamiques, en philosophie et spiritualité juives, n'est pas un simple phénomène du soi-disant "Passé". Tout philosophe y discernera une question posée en permanence. Selon nos philosophes iraniens, les Sages grecs ont puisé, eux aussi, à la "Niche aux lumières" de la prophétie (*Mishkât al-nobowwat*). C'est tout l'hellénisme qui se trouve ainsi pour eux avoir partie liée avec la "philosophie prophétique" (*hikmat nabawîya*) . Les conséquences pour les palingénésies futures de la philosophie en sont imprévisibles.

Malheureusement, come pour ses autres livres, notre Qâzî Sa'îd n'a pu mener jusqu'à l'achèvement son commentaire de la Théologie dite d'Aristote. Celle-ci comprend dix *mayâmer*. Il n'a pu commenter que les quatre premiers (couvrant les pages 91 à 216 de la présente édition, donc au total 126 pages. 1er *maymar*, p. 91. —2e *maymar*, p.

platoniciens de la Renaissance, nommément sur Francesco Patrizi.

4) Ce texte arabe a été en Islam l'objet d'au moins deux commentaires : a) Celui d'Avicenne, dont une première édition fut donnée par 'A. R. Badawî (12) et dont notre collègue Georges Vajda donna, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, une traduction française minutieuse(13). *b*) Le commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî édité ici même. Qâzî Sa'îd connaît parfaitement les Gloses d'Avicenne sur la Théologie (il semble même avoir disposé de plusieurs manuscrits), et ne lui ménage pas les critiques. Toute l'étude est donc à reprendre sur une nouvelle base, à commencer par une nouvelle édition critique des Gloses d'Avicenne, établie en comparaison avec ce qu'en a connu Qâzî Sa'îd et les manuscrits dont il s'est servi. Les critiques de Qâzî Sa'îd sont parfois sévères, son étonnement devant certaines méprises d'Avicenne est, qu'il semble partager un moment les doutes de ceux de ses confrères qui se demadent si ces Gloses sont bien l'oeuvre d'Avicenne. Cependant les références que fait celui-ci à sa "Philosophie orientale" grantissent l'authenticité de ses Gloses.

En bref, les recherches dont le commentaire de Qâzî Sa'îd devrait être l'occasion ou le stimulant, s'échelonnent comme suit :

1) Il y aurait d'abord à comparer de page en page la version arabe avec le texte de Plotin, afin de situer exactement le rapport de chaque page avec le passage correspondant des Ennéades.

2) Il y aurait à reprendre la lecture qu'en ont fait les philosophes chrétiens.

3) Il y aurait à reprendre exhaustivement ce qu'en a compris le philosophe Avicenne, en relevant notamment toutes les références à sa "Philosophie orientale" aujourd'hui perdue, parce qu'elles nous aident

mais d'une authentique Théologie au sens grec du mot. Toujours est-il que cette fausse attribution a fait peser longtemps une équivoque sur la pensée philosophique aussi bien en Occident que dans la pensée islamique. On se sentait à l'aise (Fârâbî par exemple) pour montrer la "symphonie" entre Aristote et Platon, puisque la Théologie révélait un Aristote parfaitement platonicien. C'est sans doute aussi l'une des raisons pour lesquelles, en Iran, la frontière entre *Mashshâ, ûn*(Péri patéticiens) et Ishrâqîyûn (Platoniciens) reste quelque peu flottante.

3) Dès le IIIe siècle de l'hégire une traduction arabe fut donnée en 226/841 par un chrétien syriaque. C'est ce que l'on peut lire ici même (texte, p. 20) : "Premier *maymar* du livre philoso Phe Aristote intitulé *La Théologie,* c'est-à-dire discours sur la divinité. Porphyre le Syrien en a donné le commentaire (ou la Paraphrase). 'Abdol-Masîh ibn 'Abdillah ibn Na'îmâ al-Himsî l'a traduit en arabe. Abû Yûsof Ya'qûb ibn Ishaq al-Kindî l'a amendé à l'intention du khalife abbasside al-Mo'tasim bi'llah." (Le mot *maymar,* pluriel *mayâmer,* est un mot syriaque sigifiant discours, homélie.) La version arabe résulte ainsi d'une triple phase : *a*) Il y eut le remaniement du texte de Plotin opéré par Porphyre. *b*) Il y en eut la traduction en arabe par le chrétien nestorien qui y a glissé quelques interpolations édifiantes (nous en avons relevé ici au moins une). *c*) Finalement il y eut la mise au point du philosophe al-Kindî. Ce texte arabe a été édité au siècle dernier par Dieterici(11), mais on attend encore, pour autant que nous sachions, une édition véritablement critique, établie en comparaison, page par page, avec le texte grec des Ennéades. Ce même texte arabe fut également traduit en latin, et eut une grande influence sur nos

pu donner ici quelques témoignages empruntés aux autres oeuvres de Qâzî Sa'îd. Mais le commentaire de la Théologie s'imposait, et il était difficile d'y pratiquer des coupures, sans en altérer la structure.

Les recherches et les problèmes devnat lesquels nous mettent la "Théologie" et ses commentaires sont multiples. Il ne s'agit nullement de les résoudre dans cette introduction, mais simplement d'en esquisser un schéma.

1) Il y a d'abord la forme du titre dans le texte arabe. Souvent l'on voit transcrit ce titre sous la forme *Othûlûjîya,* quand ce n'est pas *Uthûlûjîya.* Or, ce que l'écriture arabe veut reproduire n'est rien dáutre qu,un mot grec. L'*alif* initial représente l'article féminin en grec, *hê* (ou *hi* selon la pronociation byzantine); il suffit de vocaliser correctement le mot pour reconnaître la transcription du grec *Hê Theologia,* "La Théologie" (le cas est fréquent : un mot étranger transcrit en arabe est lu ensuite au jugé par ceux qui ignorent la langue d'où provient le mot, mais il n'y a aucune raison de transcrire servilement ce qu'ils ont lu de travers).

2) Comme on le sait depuis longtemps, ce livre n'a rien à voir avec Aristote. C'est en fait un remaniement dû à Porphyre, des trois dernières Ennéades de Plotion. M. Ashtiyânî le rappelle ici à l'usage de ses lecteurs orientaux et restitue dans son titre la véritable attribution à Plotin, *Shaykh-e Yûnânî,* le "Shaykh grec", tel que le désigne la tradition philosophique en Islam. Cette qualification est très significative. On parle souvent de "pseudo-Théologie d'Aristote". Nous préférons l'expression de "Théologie *dite* d'Aristote", car s'il s'agit d'un pseudo-Aristote, il ne s'agit nullement d'une pseudo-Théologie,

en transfigure le sens.

5)Le commentairesur la *Théologie* dite d'Aristote, figurant en édition *princeps* dans le tome III de cette Anthologie.

On souhaite vivement que l'édition intégrale des oeuvres de Qâzî Sa'îd Qommî soit prochainement entreprise. Ce monument de la littérature théologique et philosophique iranienne de langue araue est un monument de la pensée shî'ite qu'il vaudrait la peine d'étudierde près.

2— Le commentaire de la Théologie dite d'Aristote

Il y a déjà longtemps que notre attion avait été retenue par ce texte(10), et nous projetions d'en tenter l'édition. Notre ami et collègue Ashtiyânî nous libère de ce souci en donnant ici, même si ce n'est pas encore une édition critique , une première édition de ce Commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî, et nous en rend possible la lecture . Cette "Théologie" n'eut pas moins d'influence en Occident que dans le monde de la pensée islamique. Cependant il fallnt arriver jusqu'à nos jours pour que l'on s'avise du commentaire donné encore au XVIIe siècle par Qâzî Sa'îd. En commentant cette Théologie par laquelle tout le néoplatonisme s'est engouffré dès notre IXe siècle dans la pensée islamique (Mîr Dâmâd s'y réfère longuement dans ses *Qabasât*), Qâzî Sa'îd fait typiquement oeuvre de "néoplatonicien shî'ite" . Aucune histoire de la philosophie ne saurait désormais négliger ce fait. Inachevé hélas! comme les autres ouvrages de Qâzî Sa'îd, ce commentaire se présente sous la forme de gloses qui semblent nous conserver l'enseignement même que Qâzî Sa'îd donnait à Qomm.

Certes, nous ne sommes pas sans regretter que notre collègue n'ait

put donner le commentaire de la collection complète des quarante *hadîth* choisis par lui, maisils'y réfère à maintes reprises.

3) *Kitâb al-Arba'înîya,* le "Livre aux quarante traiteés". De nouveau nous trouvons le nombre quarante, dont l'intention mystique se devine (ces "quarantaines" étaient recommandées par une tradition remontant au prophète). Ici encore Qâzî Sa'îd ne put faire face à la tâche jusqu'au bout. Il écrivit dix traités entre 1970 et 1690. Le premier expose l'herméneutique spirituelle (*ta'wîl*), le sens ésotérique de la prière canoniale (*Sâlat*). Dans les autres, l'auteur traite selon la méthode théosophique (*'irfânî*) de différents problèmes philosophiques. L'ouvrage est inédit.

4) *Le magnum* opus de Qâzî Sa'îd est son ample commentaire du *Kitâb al-Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh Sadûq, l'un des quatre ouvrages qui constituent les piliers de la foi et de la religion shî'ites des Douze Imâms(8) . De même que Mollâ Sadrâ commenta avec ampleur le *Kâfî* de Kolaynî, c'est une véritable Somme de théosophie shî'ite que Qâzî Sa'îd a construite. Malheureusement l'une et l'autre Somme sont restées inachevées. Celle de Qâzî Sa'îd, telle que les manuscrits nous la transmevvent, ne comprend que trois livres totalisant, il est vrai, près d'un millier de pages. Certaines parties ont l'ampleur d'un traité distinct, par exemple celle que Qâzî Sa'îd intitule "Les secrets ésotériques du service iivin"(*asrâr al-'idâdat*), commentant un *hadîth* du Xe Imâm, 'Alî Naqî (ob. 254/868)(9). Ce sont de tels textes qui nous montrent la signification de l'imâmologie à la fois pour la cosmologie, pour la structure de l'univers tel que le perçoit la conscience shî'ite, et pour la pratique religieuse telle que l'interprétation intérioriste ou ésotérique

recherches en philosophie se développeront, il y aura peut-être lieu de parler aussi d'une "École de Qomm" . Si nombre de penseurs et de personnalités venaient lui rendre visite à Qomm, notre philosophe faisait lui-même de fréquents voyages à Ispahan (la distance n'est guère que de quelque 250 kilomètres). Le souverain safavide Shâh 'Abbâs II (qui régna de 1642 à 1677) lui témoigna, de même que les membres de sa cour, beaucoup d'égards et l'investit des fonctions de juge, d'où le surnom sous lequel il est couramment connu :Qâzî (Qâdî) Sa'îd Qommî. Sa vie terrestre, toute de labeur spirituel, consacrée à l'enseignement et à la rédaction de ses livres, s'acheva en 1103/1691-92, à l'âge de cinquante-deux ans, à Qomm où subsiste son *ârâmgâh*.

Son oeuvre est considérable. Malheureusement, comme il en fut dans le cas de Mîr Dâmâd, il ne put conduire presque aucun de ses livres jusqu'au terme projeté. Nous rappellerons ici(5) :

1) *Kalîd-e behesht* (la Clef du paradis), opuscule tout en persan dans lequel Qâzî Sa'îd esquisse les thèses fondamentales de sa métaphysique de l'Être. Il professe qu'il y a homonymie pure, lorsque nous rapportons au transcendant Nécessaire la catégorie de l'Être. Cette position de thése commandera l'articulation de la théologie apophatique ou négative avec l'idée des théophanies, par conséquent avec toute l'imâmologie spéculative(6).

2) *Kitâb al-Arba'în* ou "Commentaire de quarante *hadîth*"(7). Ces collections de quarante *hadîth*, laissées au choix de chacun selon les préférences et les besoins de sa vie spirituelle, forment toute une littérature. Il semble que ce soit en raison de la tâche écrasante de son grand commentaire du *Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh, que Qâzî Sa'îd ne

même, la ville sainte, célèbre à la fois par son Université théologique et comme lieu de pèlerinage shî'ite, son sanctuaire abritant le mausolée de Fâtima Ma'sûma, la jeune soeur du VIIIe Imâm, 'Alî Rezâ (ob. 203/818). Aux environs de 1068/1658, Qâzî Sa'îd vint à Ispahan, qui était alors le foyer de toute culture. Il y eut principalement comme maîtres Rajab 'Alî Tabrîzî (cf. le Tome Ier de cette Anthologie) (3) et Mollâ Mohsen Fayz Kâshânî, l'un des plus célèbres élèves et gendre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî (voir le Tome II de cette Anthologie).

Rajab 'Alî Tabrîzî et son École professent en métaphysique la doctrine de l'équivocité de l'Être, seule une théologie radicalement négative (apophatique) pouvant s'exprimer sur la source de l'Être(4), laquelle ne peut d' aucune manière être incluse dans l' Être qu' il s'agit précisément d'expliquer. Chez Mollâ Sadrâ on trouve en revanche une doctrine de l'analogie de l'Être, fondée sur l'idée d'une intensification graduelle des formes de l'Être, cette intensification déterminant à chaque degré l'essence, la quiddité qu'elle fait Être. L'Êrte a ainsi priorité sur l'essence. Cette intensification est expliquée par la doctrine typiquement sadrienne du " mouvement intrasubstantiel " (*harakat jawharîya*). Qâzî Sa'îd n'accepte pas cette doctrine. Nonobstant ces réserves, l'enseignement de Mohsen Fayz lui transmit toute une partie de l'héritage de Mollâ Sadrâ, dont la trace est sensible dans la trace est sensible dans la position *ishrâqî* que prend Qâzî Sa'îd en commentant la Théologie dite d'Aristote. Son oeuvre a donc la vertu de conjoindre deux grands courants de l'École d'Ispahan.

Qâzî Sa'îd passa la plus grande partie de sa vie à Qomm où il enseignait, de même que Mohsen Fayz. Au Fur et à mesure que les

XV

QÂZÎ SA'ÎD QOMMÎ

(1049/1639 - 1103/1691)

1— *La vie et l'oeuvre*

Nous avons consacré ailleurs de longues pages à la personne et à l'oeuvre de Qâzî Sa'îd Qommî, pages issues elles-mêmes de notre enseignement à l'École pratique des Hautes-Études(2) .. Son oeuvre est de celles auxquelles on s'attache longuement, parce que l'intelligence spéculative ne s'y sépare jamais d'une expérience spirituelle, personnelle et vraie.En outre, Qâzî Sa'îd est avec Mollâ Sadrâ Shîrâzî au nombre de ceux qui ont su particulièrement amplifier, en philosophes, les données du corpus massif des traditions remontant aux Imâms du shî'isme. Tant s'en faut pourtant qu'il s'accorde avec Mollâ Sadrâ sur certaines positions de thèses fondamentales en métaphysique de l'Être. Cette diversité illustre justement la richesse de ce que nous avions nous-même, il y a déjà quelque vingt ans, proposé d'appeler l' "École d'Ispahan"¶[.

Qâzî Sa'îd était né à Qomm (à quelque 140 kilomètres au sud de Téhéran) en 1049/1639. Son père, Mohammad Mofîd Qommî, était lui-même un *hakîm*. Le jeune Sa'îd fit ses premières études à Qomm

récemment de considérer comme l'Écolde orientale de la tradition de Maïmonide à savoir celle que représente la philosophie juive au Yémen au XVe siècle (1). À cette même époque la philosophie ismaélienne, notamment en la personne du grand dâ'î Idrîs 'Imâdoddîn, était également florissante.

Pour attirer l'attention sur la personne et l'oeuvre de chacun de nos philosophes iraniens nous ne pouvions malheureusement donner ici qu'un très bref résumé des pages si denses de chacun d'eux. Nous avous réservé le résumé développé et les commentaires pour la publication française. Le lecteur intéressé trouvera un ample développement inédit de cette brève introduction dans le volume : *La philosophie iranienne islamique depuis le XVIIe* siècle, volume qui comprend également les parties françaises des tomes I et II de l'Anthologie.

Téhéran
décembre 1977
H. C.

Jacob Boehme, leur mauvaise cause est entendue.

En revanche, lors du premier colloque organisé par le "Centre iranien pour le dialogue des civilisations" en octobre 1977, à Téhéran, nous avons entendu à maintes reprises chez nos collègues philosophes français qui y participaient, les noms de philosophes iraniens classiques cités, leurs grands thèmes allégués, conjointement avec ceux des philosophes occidentaux. C'était le premier symptôme annonçant que le circuit commençait à s'établir. C'est aux philosophes qu,il incombe désormais de l'intensifier, de même qu'ils savent mettre en oeuvre, sans être professionnellement des germanistes, les grands textes de la philosophie allemande. Il y faut, certes, une vocation innée. *Nascuntur non fiunt philosophi.*

Certes, l'on pouvait avoir jusqu'ici une certaine idée de la rencontre entre le néoplatonisme et la pensée islamique en général. Ce que fait connaître en propre notre Anthologie, et particulièrement le présent tome, c'est l'aspect très particulier que prend la rencontre entre le néoplatonisme et les traditions de la théosophie shî'ite, la jonction se faisant autour du concept shî'ite du Premie Émané. On voit se perpétuer en Iran la tradition avicennienne, non sans vicissitude. Les critiques, non dépourvues d'humour, que Qâzî Sa'îd Qommî adresse aux annotations apportées par Avicenne à la Théologie dite d'Aristote , demanderaient une étude approfondie, en liaison avec l'ensemble de l'oeuvre de Qâzî Sa'îd. Il reste que toute la tradition de l'avicennisme iranien est restée complètement à l'écart de l'averroïsme, dont l'influence se répandait largement en Occident dès le XIIIe siècle. On constate la même absence de l'averroïsme dans ce que l'on a proposé

Cinq grands penseurs iraniens shî'ites (sigles de XV à XIX) sont représentés dans ce tome III. Qâzî Sa'îd Qommî, Mîrzâ Hasan Lâhîjî, Mollâ Na'îmâ Tâleqânî sont éminemment représentatifs, en leur originalité respective, de la pensée shî'ite duodécimaine en sa diversité . Mollâ 'Abdorrahîm Damâvandî, un shaykh zahabî, a composé en persan une Somme à la fois originale et récapitulative, bien qu'elle ne veuille être qu'un memento des grandes questions à l'ordre du jour de la métaphysique du soufisme iranien shî'ite. De Fâzel Hindî n'ont pu être donnés que des extraits d'une oeuvre digne par ailleurs de retenir l'attention . Tous appartiennent à la même période s'étendant du XVIIe jusqu'au XVIIIe siècle, au moment qui vit l'effondrement de la dynastie safavide avec la prise et le sac d'Ispahan par les troupes afghanes (1722).

On est en droit d'espérer que le labeur écrasant de notre ami et collègue Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, dont nous essyans de faire passer ici en français la quintessence, finira par réduire, s'il en reste, les îlots où l,on persiste à confondre philosophie "islamique", philosophie "musulmane", philosophie "arabe", pour arrêter le tout au XIIe siècle de notre ère. Il est vrai que nos philosophes iraniens islamiques se donnent bien comme des *hokamâ,* mais leur conception de la *hikmat* n'institue aucune frontière entre données philosophiques, données théologiques et données d'expérience théosophique. Il serait dérisoire de leur opposer une conception rationaliste de la philosophie héritée de *l'Aufklärung* ou de ses dérivés, pour les exclure de l'histoire de la philosophie. Certains prétendent le faire, nous le savons. Mais comme ils devraient alors exclure de la philosophie un Plotin aussi bien qu'un

INTRODUCTION III

Le troisième tome de cette Anthologie se présente sous des dimensions quelque peu massives. Mais nous oserons dire qu'il est à espérer, non pas à craindre, que les prochains tomes rivaliseront avec celui-ci. Tel quel il prend place dans la nouvelle série de la "Bibliothèque Iranienne" . Les trois premiers volumes de cette nouvelle série ont été consacrés à la réédition anastatique, avec préfaces nouvelles, de trois volumes des "Oeuvres philosophiques et mystiques" de Sohravardî, Shaykh al - Ishrâq. Ils nous furent l'occasion d'expliquer pourquoi et comment la collection intitulée "Bibliothèque Iranienne" que nous avions fondée et dirigée jusqu'au 22e volume au Département d'Iranologie de l'Institut français de Téhéran (1947-1975), serait désormais publiée par les soins de l'Académie Iranienne de philosophie, transfert qui nous permit d'assurer la survie de notre collection et de son programme. Le tome III de la présente Anthologie eût porté le numéro 23 dans l'ancienne série. Il porte le numéro 4 de la nouvelle série, dans laquelle les prochains tomes prendront place comme dans leur cadre naturel.

Académie Iranienne de Philosophie

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

ANTHOLOGIE DES

PHILOSOPHES IRANIENS

depuis le XVIIe siècle jusquà nos jours

Tome III

Textes choisis et présentés par

SAYYED JALALODDIN ASHTIANI

professeur à la Faculté de Théologie

de l'Université de Mashhad

Introduction analitique par

HENRI CORBIN

professeur honoraire

á l'Université de Téhéran

TÉHÉRAN
Académie iranienne de philosophie
BP14/1699

PARIS
Dépositaire :
Librairie Adrien-Maisonneuve
11, rue saint-sulpice (VIe)

1976